

PSIKOLOGI SUFI ERA INDUSTRI 4.0 PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
AHMAD ZULKI
NIM : 183530022

PROGRAM DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M./1443 H.

ABSTRAK

Kesimpulan dari disertasi ini adalah bahwa psikologi sufi memberikan jalan dan pedoman kepada manusia modern dengan pendekatan psikologi yang berlandaskan pada nilai dan moral al-Qur'an. Penelitian ini juga menstimulasi manusia modern dari keterasingan dan kebingungan menuju titik pusat keilahian, sekaligus memberikan terapi penyembuhan dan pengetahuan atas permasalahan hidup yang di hadapi oleh manusia modern. Psikologi sufi mengarahkan dan membimbing keterpurukan moral dan spiritual manusia modern menjadi insan yang berakhlak Qur'ani dalam meningkatkan produktifitas dan kreatifitas pada bidang industri di era 4.0.

Psikologi sufi menghadirkan jalan keseimbangan antara jasmani dan rohani. Pendekatan psikologi sufi dalam merespon kehidupan manusia modern di era industri 4.0 dilakukan dengan cara mengkontekstualisasikan ayat-ayat al-Qur'an berbasis psikologi sufi. Ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat sufistik dalam berbagai term, yaitu, *al-taubah*, *al-ṣabr*, *al-faqr*, *al-zuhud*, *al-warā'*, *al-tawakkal* dan *al-riḍā'*, dijadikan landasan untuk menuntun dan mengarahkan perkembangan dan perubahan yang berjalan dinamis dan beragam di era modern kontemporer 4.0.

Kesimpulan tersebut didapatkan dari model SOR (*Stimulus, Organism, Respon*), dimana ketiga konsep itu digunakan untuk merevitalisasi moral dan disorientasi spiritual di era modern kontemporer. Konsep ini membimbing dan menstimulasi manusia modern dalam meningkatkan produktifitas dan kreatifitas pada bidang industri di era 4.0 dengan berlandaskan nilai al-Qur'an yang bersifat sufistik.

Fondasi psikologi sufi yang diformulasikan dalam penelitian ini sejalan dengan pandangan Robert Frager (1999), Sayyed Hossein Nasr (1987), Javad Nurbakhsy (1991), Abraham Maslow (1970), Amin Syukur (1999), Simuh (1997), Darwis Hude (2006), Fuad Nashori Suroso (2011), Djamaluddin Ancok (2011), Hannna Djumhana Bastaman (1997) dan Tamami HAG (2011).

Temuan penelitian ini tidak sejalan dengan berbagai aliran psikologi yang menolak dimensi rohani (spiritual). Seperti psikologi psikoanalisis klasik (Sigmund Freud), psikologi analitik (Carl Gustav Jung), psikologi individual (Alfred Adler), psikoanalitik kontemporer (Erik H. Erikson), kepribadian maxian (Erich Fromm), psikatri interpersonal (Harry Stack Sullivan), dan psikologi (Henry Murray).

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode tafsir *maudū'i* bercorak sufistik yang diintegrasikan dengan era industri 4.0.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that sufi psychology provides a way and guide for modern humans with a psychological approach that is based on the values and morals of the Qur'an. This research also stimulates modern humans from isolation and confusion to the central point of divinity, while providing healing therapy and knowledge of life problems faced by modern humans. Sufi psychology directs and guides the moral and spiritual decline of modern humans to become people with Qur'anic character in increasing productivity and creativity in the industrial sector in the 4.0 era.

Sufi psychology presents a path of balance between the physical and the spiritual. The sufi psychology approach in responding to modern human life in the industrial era 4.0 is carried out by contextualizing the verses of the Koran based on Sufi psychology. Sufistic verses of the Qur'an in various terms, namely, *al-taubah*, *al-ṣabr*, *al-faqr*, *al-zuhud*, *al-warā'*, *al-tawakkal* and *al-riḍā'*, is used as the basis for guiding and directing developments and changes that are dynamic and diverse in the contemporary modern era 4.0.

The conclusion is obtained from the SOR (*Stimulus, Organism, Response*) model, where the three concepts are used to revitalize morals and spiritual disorientation in the contemporary modern era. This concept guides and stimulates modern humans in increasing productivity and creativity in the industrial sector in the 4.0 era based on the values of the Qur'an which are sufistic.

The foundations of Sufi psychology formulated in this study are in line with the views of Robert Frager (1999), Sayyed Hossein Nasr (1987), Javad Nurbakhsy (1991), Abraham Maslow (1970), Amin Syukur (1999), Simuh (1997), Darwis Hude (2006), Fuad Nashori Suroso (2011), Djamaluddin Ancok (2011), Hannna Djumhana Bastaman (1997) and Tamami HAG (2011).

The findings of this study are not in line with the various schools of psychology that reject the spiritual dimension. Such as classical psychoanalytic psychology (Sigmund Freud), analytical psychology (Carl Gustav Jung), individual psychology (Alfred Adler), contemporary psychoanalytic (Erik H. Erikson), maxian personality (Erich Fromm), interpersonal psychiatry (Harry Stack Sullivan), and psychology. (Henry Murray).

The method used in this research is the sufistic-styled *mauḍū'i* interpretation method which is integrated with the industrial era 4.0.

الملخص

وخلاصة هذه الرسالة أن علم النفس الصوفي يوفر طريقة ودليل للإنسان الحديث بمقاربة نفسية تقوم على قيم القرآن وأخلاقه. يحفز هذا البحث أيضاً الإنسان المعاصر من العزلة والارتباك إلى النقطة المركزية في الألوهية ، مع توفير العلاج الشافي والمعرفة بمشاكل الحياة التي يواجهها الإنسان الحديث. يوجه علم النفس الصوفي الانحطاط الأخلاقي والروحي للإنسان المعاصر ويوجهه ليصبحوا أشخاصاً ذوي طابع قرآني في زيادة الإنتاجية والإبداع في القطاع الصناعي في العصر الرابع.

يقدم علم النفس الصوفي طريق التوازن بين الجسدي والروحي. يتم تنفيذ نهج علم النفس الصوفي في الاستجابة لحياة الإنسان الحديثة في العصر الصناعي 4.0 من خلال وضع آيات القرآن في سياقها على أساس علم النفس الصوفي. الآيات الصوفية للقرآن بمصطلحات مختلفة وهي التوبة ، والصبر ، والفقر ، والزهد ، والورع ، والتوكل ، والرضا. كأساس لتوجيه وتوجيه التطورات والتغيرات الديناميكية والمتنوعة في العصر الحديث المعاصر 4.0.

تم الحصول على الاستنتاج من نموذج SOR (التحفيز ، والكائن الحي ، والاستجابة) ، حيث يتم استخدام المفاهيم الثلاثة لتنشيط الأخلاق والارتباك الروحي في العصر الحديث المعاصر. هذا المفهوم يوجه ويحفز الإنسان المعاصر في زيادة الإنتاجية والإبداع في القطاع الصناعي في العصر 4.0 بناءً على قيم القرآن الصوفية.

تتماشى أسس علم النفس الصوفي التي صيغت في هذه الدراسة مع آراء روبرت فراغر (1999) ، سيد حسين نصر (1987) ، جواد نوربخسي (1991) ، أبراهام ماسلو (1970) ، أمين سيوكور (1999) ، سيموه (1997) ، ودرويس هود (2006) ، وفؤاد ناشوري سوروسو (2011) ، وجمال الدين أنكوك (2011) ، وهانا جمهانا باستمان (1997) ، وتمامي هاج (2011).

لا تتماشى نتائج هذه الدراسة مع مدارس علم النفس المختلفة التي ترفض البعد الروحي. مثل علم النفس التحليلي الكلاسيكي (سيغموند فرويد) ، وعلم النفس التحليلي (كارل جوستاف يونغ) ، وعلم النفس الفردي (ألفريد أدلر) ، والتحليل النفسي المعاصر (إريك إريكسون) ، والشخصية القصوى (إريك فروم) ، والطب النفسي الشخصي (هاري ستاك سوليفان) ، و علم النفس (هنري موراي).

الطريقة المستخدمة في هذا البحث هي طريقة التفسير الصوفية التي تتكامل مع العصر الصناعي

.4.0

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Zulki
Nomor Induk Mahasiswa : 183530032
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Psikologi Sufi Era Industri 4.0 Perspektif Al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 24 Oktober 2021
Yang membuat pernyataan



Ahmad Zulki

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI
PSIKOLOGI SUFI ERA INDUSTRI 4.0 PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Program Studi Strata Tiga
Untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr)

Disusun Oleh
AHMAD ZULKI
NPM: 183530032

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 24 Oktober 2021

Menyetujui,

Pembimbing I



Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A.

Pembimbing II



Dr. Kholilurrohman, M.A.

Kaprodi Program Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI
PSIKOLOGI SUFI ERA INDUSTRI 4.0 PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Disusun oleh:

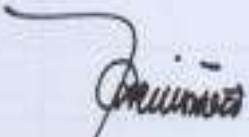
Nama : Ahmad Zulki
Nomor Induk Mahasiswa : 183530032
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada promosi doktor pada tanggal:
21 Juli 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	TandaTangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/Penguji I	
2	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji II	
3	Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji III	
4	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Penguji IV	
5	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing I	
6	Dr. Kholilurrohman, M.A.	Pembimbing II	
7	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 28 Juli 2022

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988. Konsonan Tunggal

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Ša'	Š	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	kadan ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan ye

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah swt yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya, serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman Rasulullah saw, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Aamiin.

Selanjutnya penulis menyadari dalam penyusunan Disertasi ini terdapat kendala, hambatan, serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan, bimbingan serta motivasi yang takterhingga dan takternilai dari berbagai pihak, dengan mengucapkan syukur walhamdulillah penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terimakasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pasca sarjana Institut PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.
3. Ketua Program Studi I Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Dr. Muhammad Haryadi, M.A.
4. Dosen pembimbing I Disertasi Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A, dan Pembimbing II Dr. Kholilurrohman, M.A., yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam menyusun Disertasi ini.

5. Segenap civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
6. Kepala perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta, yang telah mempermudah fasilitas buku-buku dan referensi yang berkaitan dengan materi Disertasi.
7. Keduaorangtua Ayahanda Fatawari dan Ibunda Hj. Nisba dan istri tercinta Zakiah Syarifuddin dan kedua putra tercinta Ahmad Zayyan Zuhair dan Ahmad Ziyad Dzulhilmi.
8. Semua pihak yang tidak dapat disebutkan namanya secara khusus, baik langsung dan tidak langsung yang telah membantu penyelesaian Disertasi ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak keturunan penulis kelak. Aamiin.

Jakarta, 24 Oktober 2021
Penulis

Ahmad Zulki

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	14
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	14
D. Tujuan Penelitian.....	15
E. Manfaat Penelitian	16
F. Tinjauan Pustaka	17
G. Metodologi Penelitian	23
H. Sistematika Penelitian.....	27
BAB II: DISKURSUS TENTANG PSIKOLOGI	29
A. Epistemologi Psikologi Sufi	29
B. Psikologi Transpersonal.....	37
C. <i>Nafs</i> perspektif Psikologi Sufi.....	45
D. Terapi Psikologi Sufi	59
E. Psikologi Sufi dalam Kehidupan Modern.....	67
BAB III: DISKURSUS TENTANG TASAWUF.....	83
A. Psikologi Sufi dalam Merespon Era Industri 4.0.....	83
B. Tasawuf Kontekstual untuk Spiritualitas Manusia Modern.	100

C. Psikoterapi Islami; Tasawuf sebagai Terapi Penyembuhan..	105
D. Anthropreligiosentries; Korelasi Tasawuf dan Psikologi ...	110
E. Psikoneurologi; Revolusi Neurosains dan al-Qur'an	119
F. Urgensi Tasawuf dalam Revolusi Industri 4.0	123
BAB IV: DISKURSUS TENTANG REVOLUSI INDUSTRI 4.0	131
A. Inovasi Teknologi Disrupsi di Era Industri 4.0	131
B. Demoralisasi dan Dispiritualisasi	138
C. Revolusi Industri 4.0 dan Disorientasi Spiritual	147
D. Revolusi Industri 4.0 berbasis Revolusi Mental.....	153
E. Sufisme; Revitalisasi Moral di Era Industri 4.0	163
BAB V: ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG PSIKOLOGI SUFI ERA INDUSTRI 4.0	181
A. Konsep Manusia tinjauan Psikis dan Batin dalam Al- Qur'an	181
B. Term Al-Qur'an Tentang Psikologi Sufi Era Industri 4.0	193
1. Term <i>al-Taubah</i>	193
2. Term <i>al-Sabr</i>	203
3. Term <i>al-Faqr</i>	209
4. Term <i>al-Zuhud</i>	218
5. Term <i>al-Wara'</i>	231
6. Term <i>al-Tawakkal</i>	238
7. dan Term <i>al-Ridla</i>	243
BAB VI: KONSEP PSIKOLOGI SUFI ERA INDUSTRI 4.0 DALAM AL-QUR'AN	253
A. Konsep Psikologi Sufi era Industri 4.0 dalam Al-Qur'an	253
B. Karakter Psikologi Sufi era Industri 4.0 dalam Al-Qur'an ...	272
C. Responsibilitas Psikologi Sufi era Industri 4.0 dalam Al- Qur'an	286
D. Kontekstualisasi Psikologi Sufi Mengatasi Relasi Sosial dalam Meningkatkan Produktivitas dan Kreatifitas pada Bidang Industri	304
BAB VII: PENUTUP	323
A. Kesimpulan	323
B. Saran	325
DAFTAR PUSTAKA	327
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Masyarakat modern di era industri 4.0 digolongkan sebagai *the post industrial society*, suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran hidup material yang sedemikian rupa, dengan perangkat teknologi yang serba mekanik dan otomatis, manusia modern bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup melainkan sebaliknya mendapatkan krisis moral akibat gaya hidup yang materialistik, maka pelarian dan pencarian kepada kehidupan lain sebagaimana yang terdapat dalam tasawuf adalah hal mungkin saja terjadi. Dengan tasawuf, manusia modern akan melepaskan kejenuhan dan mengisi kekosongan jiwa.¹ Mengingat bahwa tasawuf juga memiliki kecenderungan manusia yang terbuka dan beroreintasi *cosmopolitan*.²

Modernisasi disamping menjadi *frame* yang dapat memberikan harapan baru bagi masa depan sejarah manusia, juga telah mereduksi kelengkapan kehidupan manusia sebagai makhluk material dan spiritual. Dalam pencariannya, manusia modern mendapatkan tasawuf sebagai jalan untuk menghilangkan kebutuhan spiritual tersebut, namun pada akhirnya dalam proses pencarian tersebut terdapat pelbagai permasalahan. Diantaranya tasawuf itu bukan dari Islam, tapi justru tasawuf itu datang

¹ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies; Pengantar Belajar Tasawuf*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014, hal. 204.

² Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 13.

mengotori Islam.³ Sedangkan Ibnu Taimiyah mengkritisi tasawuf falsafi sebagai ajaran yang menyimpang dari ajaran Islam.⁴ Di Indonesia sendiri terdapat organisasi yang anti tawasuf seperti Muhammadiyah, HTI, Persis, dan Syiah (Rafidhah).⁵

Untuk mengatasi perdebatan penting atau tidaknya tasawuf dalam peradaban modern, maka Sayyed Husein Naşr (1933) mengatakan bahwa urgensi tasawuf dapat dilihat dari empat tipologi, yaitu metafisis, kosmologi, eskatologi dan psikologi.⁶ Diantara empat term tersebut, yang dipilih sebagai pokok bahasan dalam penelitian ini adalah tipologi tasawuf dengan pendekatan psikologi, yaitu tasawuf yang mengkaji metode pencegahan, pemeliharaan dan penanggulangan suatu penyakit rohani.⁷

Sejak kehadiran sufisme telah menimbulkan polemik dan pertentangan dalam memahami arti dan praktik sufisme seringkali dipertanyakan oleh sebagian sekelompok orang. Alasannya sangat sederhana bagi yang menolak sufisme yakni dalam catatan sejarah hadis sufisme dianggap tidak pernah diajarkan secara langsung oleh Rasulullah saw.⁸

Kelompok Islam puritan menganggap tasawuf sebagai *bid'ah* dan *khurafat* yang menyesatkan, seperti yang terlihat akhir-akhir ini dengan kemunculan kelompok Islam radikal-puritan atau salafi-wahabi.⁹ Lebih lanjut, Said Aqil Siradj (1953) menyebutkan bahwa tasawuf dituduh sebagai "virus" yang menghambat kemajuan dan menyebabkan ketertinggalan dunia muslim dalam kancah peradaban modern. Ajaran dan doktrin-doktrin tasawuf dianggap tidak relevan dengan spirit era global dan modernisme.

Pada tahap perkembangan tasawuf, respon kaum muslim modernis berkeyakinan bahwa tasawuf adalah penyebab kemunduran peradaban dunia Islam. Secara religius, dituduh sebagai sumber bid'ah dan takhayul dan khurafat. Secara sosial, tasawuf disalahkan karena menarik massa

³ Hartono Ahmad Jaiz, *Tarekat, Tasawuf, Tahlilan dan Maulidan*, Solo: Wacana Ilmiah Tekan, 2006, hal. 55-58.

⁴ M. Amin Rais, Kata Pengantar dalam buku *Islam dan Pembaruan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, karya John L. Esposito, yang diterjemahkan oleh Machnun Kareem, Jakarta: Rajawali Tekan, 1993, hal. ix.

⁵ Fadh Ahmad Arifin, Mereka Yang Anti Tasawuf, *Academia*. Diakses pada 11 Januari 2020, hal. 1-9.

⁶ Husein Naşr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, yang diterjemahkan oleh Abdul Hadi WM, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995, hal. 47-49.

⁷ Mahjuddin, *Akhlah Tasawuf II; pencarian ma'rifah bagi sufi klasik dan penemuan kebahagiaan batin bagi sufi kontemporer*, Jakarta: Kalam Mulia, 2012, hal. 254-255.

⁸ Ikhwan Marzuqi, *Spiritual Enlightenment; kenali, cintai dan sayangi pencerahan spiritual*, Jakarta: Elexmedia Komputindo, 2014, hal. 2-3.

⁹ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global*, kata pengantar dalam buku *Tasawuf Kontemporer* karya Muhamad Basyrul Muvid, Jakarta: Amzah, 2020, hal. v.

muslim ke arah kepasifan dan menarik diri (*'uzlah*) dari permasalahan duniawi. Tasawuf dianggap mendorong sikap pelarian diri (*escapism*) dari kemunduran sosial, ekonomi dan politik masyarakat muslim. Akibatnya, demikian tuduhan itu, masyarakat muslim tidak berhasil berpacu dengan dunia Barat yang kian jauh, yang sejak awal abad ketujuh belas semakin mengacau *Dār al-Islām*.¹⁰

Fenomena mewabahnya kegairahan pada spiritualisme dan tasawuf ini juga menimbulkan masalah yang cukup mengkhawatirkan. Jika tasawuf diharapkan hanya sebagai tempat berteduh dan instrumen terapi bagi segenap gangguan mental dan psikis akibat kondisi krisis, maka akan ditinggalkan oleh para pasiennya begitu krisis reda.¹¹

Modernisasi di segala bidang sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, melahirkan sikap hidup yang materialistis, hedonis, konsumtif, mekanis dan individualistis. Akibatnya masyarakat modern di perkotaan banyak yang kehilangan kehangatan spiritual dan ketenangan batin.¹² Menurut Sayyed Husein Nasr, hal ini disebabkan karena manusia sudah tercerabut dari akar tradisinya, kemudian hidup di luar eksistensinya.¹³ Nasr juga berpendapat bahwa manusia modern telah kehilangan makna hidup. Akibatnya semua usaha yang diupayakan dan diciptakan manusia mengalami disorientasi.¹⁴

Argumen yang dikemukakan oleh para ahli seperti Husein Nasr bahwa modernism merupakan biang kerok dari krisis identitas dan kegersangan spiritual itu benar adanya, maka tidak bisa diingkari lagi bahwa masyarakat perkotaanlah yang paling pertama terkena dampak modernisme, lebih tepatnya masyarakat milenial pada saat kontemporer ini. Itu sebabnya manusia modern mencari kedamaian hidup dan pencerahan nurani dengan mendatangi majelis-majelis taklim dan kafe-kafe spiritual yang menjajakan jampi-jampi surgawi.¹⁵ Inilah salah satu indikator maraknya pendekatan sufistik di dalam dunia modern.

Sufisme yang dibangun dalam bahasan ini berbeda dengan term yang

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1966, hal. 112-134, dan Lihat juga Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*, Singapore: Oxford University Press, 1973, hal. 10-21.

¹¹ Said Aqil Siradj, *Pendidikan Sufistik, Sebuah Urgensi...*, hal. ix.

¹² Rosyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal; Menentramkan Jiwa, Mencerahkan Pikiran*, Jakarta: Paramadina, 2004, hal. 16.

¹³ Sayyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Generasi Muda Muslim*, yang diterjemahkan oleh Hasti Tarekat, Bandung: Mizan, 1994, hal. 143.

¹⁴ Sayyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, yang diterjemahkan oleh Luqman Hakim, Bandung: Pustaka, 1997, hal. 3.

¹⁵ Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota*, Jakarta: Serambi Ilmu, 2001, hal. 3.

menyebutkan bahwa bertasawuf harus melupakan dunia dan isinya.¹⁶ Ahmad Al-Quṣaṣī (1583-1661) menyatakan bahwa sufi itu bukan hanya orang-orang yang suka ber-*uzlah* (memalingkan diri dari masyarakat), tetapi sufi yang sesungguhnya adalah mereka yang aktif dan kreatif dalam kehidupan bermasyarakat serta melaksanakan amar makruf nahi mungkar demi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat.¹⁷ Jadi, bertasawuf dalam konteks kekinian menuntut pengikutnya untuk terus membuka diri dalam merespon zaman yang terus berkembang dinamis. Namun demikian, di saat yang sama hati selalu harus terjaga dari mengingat Allah swt sebagai ruh penggerak etos bermasyarakat yang penuh cinta dan kebaikan.

Tasawuf kontemporer sama dengan tasawuf *salaf*, tidak mengenal istilah *maqāmāt* dan *ahwāl*, serta tidak mengenal istilah *fanā* dan *baqā*. Tetapi perbedaannya terletak pada istilah tujuan. Tasawuf salaf menyebut istilah *ma'rifah*, sedangkan tasawuf kontemporer menyebut sebagai makna kehidupan yang bahagia (*sa'adah*).¹⁸ Hal ini sejalan dengan tasawuf modern Hamka.¹⁹ Dari penjelasan tersebut, penulis menyatakan bahwa psikologi sufi dalam penelitian ini selaras dengan pendapat Hamka (1908-1981) yang menyebutkan bahwa tugas manusia modern untuk membersihkan jiwanya sekaligus berusaha meraih kebahagiaan dan pada akhirnya berimplikasi kepada kehidupannya di era disrupsi 4.0 yaitu selalu berbuat baik, memperbaiki diri dan bermanfaat bagi makhluk dan semesta.

Azyumardi Azra (1955) menyebutkan dua model utama sufisme yaitu: *pertama*, sufisme kontemporer, semua lapisan masyarakat bisa mengikutinya, model kelompok ini aktivitasnya tidak berdasarkan pada sistem kesufian klasik, pengajiannya sangat terbuka (dialog kritis dengan argumentasi logis) tempatnya kadang di hotel berbintang, narasumber dari cendekiawan kampus ternama. dan *kedua*, sufisme konvensional, gaya sufisme yang karib dengan masyarakat. Jenis sufisme kedua ini kini juga sangat diminati dalam bentuk tarekat seperti tarekat *Qādiñyah*,

¹⁶ Abu Bakar Ahmad bin al-Husain bin 'Ali bin Mūsa al-Ḥusraujirī al-Ḥurasānī, *Syu'ab al-Īmān*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2003, Jilid 11, hal. 46.

¹⁷ Ahmad al-Quṣaṣī, *al-Simṭ al-Majīd*, Haedrabat: Dā'irāt al-Ma'ārif al-Nizāmīyah, t.th, hal. 199-120.

¹⁸ Sa'adah atau kebahagiaan ini disebut al-ghāyat al-sufī, yaitu sa'adah yang dirasakan di dunia. Karena sa'adah yang akan dirasakan di akhirat disebut dengan al-ghāyat al-'ulya. Lihat, Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām wa Ṣilātuha bi al-Falsafah al-Ighriqiyyah*, Kairo: Muassasah al-Kharyi, t.th, hal. 250.

¹⁹ Hamka menjelaskan bahwa tasawuf modern yang digagasnya itu berawal dari tulisannya tentang hidup bahagia. Jadi, tasawuf diartikan sebagai keinginan untuk memperbaiki budi pekerti dan membersihkan batin. Hamka, *Tasauf Modern*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1978, cet. XIV, hal. 11.

*Naqsabandīyah, Shādhilīyah, dan lainnya.*²⁰

Tasawuf kontemporer adalah tasawuf yang dilakukan pada masa kontemporer, yang berbeda metode peribadatan dan tujuan dengan tasawuf klasik.²¹ Tasawuf klasik menekankan pembentukan kesalehan spiritual saja, sedangkan tasawuf kontemporer menekankan pembentukan kesalehan spiritual dan sosial.

Era modern dengan segala dinamika perkembangan dan perubahan yang diciptakannya seharusnya dirangkul dengan pendekatan sufistik, yang lebih menekankan sifat kasih sayang dan penuh cinta. Yang lebih toleran dan kompromis. Hal ini dapat dibuktikan dengan penyebaran dakwah walisongo dari kebijakan dan apresiasinya terhadap tradisi dan budaya asli yang sudah mengakar, tidak menghancurkannya dan menggantikannya dengan budaya Arab.²² Tetapi membungkusnya dengan nilai Islam persuasif, holistik dan sufistik.

Modernitas dengan segenap kemajuan teknologi dan pesatnya industrialisasi membuat manusia kehilangan orientasi. Manusia pun terbawa arus deras desakralisasi dan dehumanisasi, sehingga nilai spiritualisme sangat dibutuhkan demi mengembalikan nilai-nilai kemanusiaan yang sesuai dengan fitrahnya. Dominasi rasionalisme, empirisme, dan positivisme akan menghantarkan manusia modern menjadi sekularisme dan materialisme yang menghilangkan spiritualisme. Puncaknya, manusia modern mengalami kegelisahan yang tidak bisa terobati dengan budaya material melainkan pemenuhan kebutuhan spiritual.²³ Tujuannya satu, yaitu memahami hakikat

²⁰ Azyumardi Azra, *Konteks Bertekologi di Indonesia; Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 120.

²¹ Tasawuf kontemporer yang dimaksudkan disini, sudah pernah dikemukakan oleh Fazlu Rahman dengan istilah neo-sufisme, lihat Fazlu Rahman, *Islam and Modernity; Transformation and Intellectual Tradition*, Chichago: The University of Chicago, 1984, hal. 194. Bandingkan dengan Ahmad Najib Burhani yang menyebut dengan tasawuf kota, karena kegiatan tasawuf tersebut banyak dilakukan oleh masyarakat kota. Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001, hal. 3-9. Selanjutnya lihat juga, Sudirman Tebba yang menyatakan sebagai tasawuf positif, karena tasawuf tersebut membentuk manusia untuk selalu bersikap positif terhadap kehidupan dunia, yang dibuktikan dengan melibatkan diri dalam kegiatan duniawi. Sudirman Tebba, *Tasawuf Positif*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hal. 2.

²² Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 256.

²³ Islam memandang bahwa kebutuhan spiritual sama pentingnya dengan kebutuhan material. Sehingga psikologi tasawuf dinyakini mampu mengarahkan manusia millennial untuk meraih kehidupan yang berkualitas dan spiritualitas. Bandingkan Abu Bakar, Tasawuf dan Kesehatan Psikologis; Menimbang Proses Tazkiyat al-Nafs sebagai Terapi Kesehatan, *Jurnal Madania*: Volume 3 : 2, 2013, hal. 220.

kehidupan yang sesungguhnya atau sering disebut tasawuf.²⁴

Transformasi atau perubahan sosial di kalangan umat Islam akan terus mengalami perubahan dan perkembangan, maka tasawuf sudah seharusnya di reinterpretasi dan dikontekstualisasikan yang tujuannya agar ajaran tasawuf mampu merespon perubahan-perubahan yang terjadi dalam kehidupan manusia modern.²⁵ Dan puncaknya tasawuf mendapatkan posisi yang strategis di abad ke-21.²⁶

Hal senada juga pernah disampaikan oleh John Naisbitt (1929-2021) dan Patricia Abuderne (1947) menjelaskan bahwa pada era 90-an menjelang millennium ketiga terdapat tanda-tanda yang jelas dari kebangkitan agama multidimensional di seluruh dunia. Yang kemudian diikuti pula lahirnya aliran-aliran baru yang mengajarkan gerakan spiritualitas dan metafisis yang tidak terikat oleh agama formal, dengan gerakan *New Age*.²⁷ Prediksi dari kedua futurolog ini dapat disaksikan saat ini, dimana lahir dan berkembangnya minat masyarakat dalam pengkajian dan pengamalan nilai-nilai tasawuf dalam konteks kemodernan.

Krisis yang melanda bangsa Indonesia semakin hari semakin merambah ke berbagai aspek kehidupan bangsa. Secara kronologis, krisis yang melanda bangsa ini bermula dari krisis keimanan, yaitu kepercayaan kepada Allah swt kemudian menyebabkan terjadinya krisis moralitas kemudian diikuti krisis ekonomi, politik, sosial dan budaya.²⁸

Tasawuf dapat bermanfaat dan berkontribusi dalam kehidupan modern, jika para pengamalnya berani mengeluarkan diri dari kesenangan pribadi dan penjara kesenangan, agar semua bentuk kekhusyuan dan keintiman dengan Tuhan dapat diintegrasikan dengan kehidupan manusia modern, yang esensialnya dapat bersambung dengan hati.²⁹ Dan pada akhirnya sufi sejati adalah mereka yang selalu bersiap berinteraksi dan melayani masyarakat selama hidupnya, aktifitasnya disibukkan dengan pergaulan manusia, tetapi hati dan batinnya dipenuhi oleh Tuhan. Manusia modern hidup di era disrupsi 4.0, tetapi tetap intim dengan Tuhan di tengah

²⁴ Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern; Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri Kepada Allah Swt*, Jakarta: Republika, 2014, hal. v.

²⁵ Sulaiman, Perubahan Sosial Berbasis Tasawuf, *al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16. No.1, 2016, hal. 2.

²⁶ Julia Day Howell dan Martin van Bruinessen, *Sufism and the Modern in Islam*, dalam Julia Day Howell dan Martin van Bruinessen (eds.), *Sufism and the Modern in Islam*, London: I.B.Tauris & Co Ltd., 2007, hal. 5.

²⁷ John Naisbitt dan Patricia Aburdene, *Megatrends 2000; Sepuluh Arah Baru untuk Tahun 1990-an*, Jakarta: Bina Aksara, 1990, hal. 255.

²⁸ Simuh, dkk, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. xii.

²⁹ Kabir Helminski, *Hati yang Bermakrifat: Sebuah Transformasi Sufistik*, yang diterjemahkan oleh Abdullah Ali, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002, hal. 281.

masyarakat.³⁰

Sufisme mengalami kebangkitan di beberapa Negara yang berpenduduk mayoritas Muslim, misalnya di Syria, Turki, Iran, Pakistan dan Asia Tenggara. Di Negara tersebut, terdapat peningkatan minat masyarakat terhadap sufisme secara signifikan, terutama kalangan masyarakat terdidik.³¹ Sebelumnya sufisme sudah berperan dalam menggerakkan dunia Islam untuk merdeka lepas dari penjajahan bangsa-bangsa Barat pada pertengahan abad ke-20.³²

Para sejarawan umumnya menggambarkan tasawuf sebagai dimensi-mistik utama dalam Islam dan menyebut kemunculannya pada abad ke-9 Masehi, sekitar dua ratus tahun sesudah lahirnya Islam. Dalam pengertiannya yang universal, tasawuf mencakup dimensi mistik dari seluruh agama.³³ Ia laksana sungai yang mengalir melewati banyak Negara dan yang diakui sebagai milik masing-masing Negara tersebut, ia sebenarnya hanyalah bermuara kepada satu tujuan, yakni pengalaman ketuhanan secara langsung.³⁴

Pengadopsian ajaran moral dan etika Islam melahirkan iklim yang menyuburkan perkembangan tasawuf. Walaupun tasawuf lebih dikenal di kawasan Timur Tengah, Afrika Utara, Eropa, Asia Tengah, India, Pakistan, Cina dan Indonesia, namun pemikiran, praktik, dan guru-gurunya tersebar di seluruh dunia. Sehingga dari perkembangannya, tasawuf mengalami perubahan corak dan metode sesuai budaya dan masyarakat tempat ia diamalkan.³⁵

Muslim modern perlu memikirkan dan mengamalkan tasawuf dengan

³⁰ Zainun Kamal, *Tasawuf dan Tarekat: Ajaran Esoterisme Islam*, dalam dalam Ahmad Najib Burhani (editor), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, Jakarta: IIMan dan Hikmah, 2002, hal. 19.

³¹ Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia; Pengalaman Islam...*, hal. 120.

³² Dunia Islam menyadari bahwa walau sudah lepas dari penjajahan bangsa-bangsa Barat dunia Islam masih jauh tertinggal di bidang ekonomi dan Iptek. Hal ini kemudian terus mendorong dunia Islam untuk bangkit dengna memajukan kehidupan dunia mereka. Lihat, Sudirman Tebba, *Manfaat Tasawuf dalam Kehidupan Sehari-hari*, Ciputat: Pustaka IrVan, 2008, hal. 4.

³³ Agama-agama besar memiliki inti ajaran yang sama. Beragam nabi dan guru spiritual bagaikan bola-bola lampu yang menyinari sebuah ruangan. Bola lampu tersebut berbeda-beda, namun sinarnya berasal dari sumber yang sama, yaitu Tuhan. Robert Frager, *Hati, Diri & Jiwa; psikologi sufi untuk transformasi...*, hal. 12.

³⁴ Robert Frager, *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Diri & Ruh*, yang diterjemahkan oleh Hasmiyah Rauf dari judul asli, *Heart, Self & Soul; The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005, cet. III, hal. 11.

³⁵ Robert Frager, *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Diri & Ruh ...*, hal. 12.

berbagai faktor yang rasional dan argumentatif.³⁶ Mengingat masih ditemukan persepsi negatif terhadap tasawuf selama ini, seperti menganggap tasawuf itu menjauhkan umat Islam dari kehidupan duniawi. Padahal tasawuf itu pada hakikatnya tidak demikian.³⁷

Tasawuf cukup relevan untuk masa sekarang ini. Sebab tasawuf adalah jalan mistik yang canggih, yang di dalam praktiknya melibatkan pekerjaan, keluarga, dan pengalaman kehidupan sehari-hari. Ajaran sufi mengajarkan untuk menggunakan tugas dan pengalaman sebagai bagian dari perjalanan spiritual, bukan menjadikan penghalang bagi kegiatan spiritual.³⁸

Paradigma bahwa Islam harus dipahami sebagai legalistik formalistik, harus diperkenalkan dimensi batiniyah sebagai alternatif.³⁹ Bagi masyarakat modern, spiritualisme berfungsi sebagai paradigma dakwah dalam bentuk tali penghubung dengan Tuhan, sedangkan masyarakat yang masih terbelakang, spiritualisme harus berfungsi sebagai paradigma dakwah untuk mendorong peningkatan etos kerja dan bukan sebagai pelarian dan ketidakberdayaan masyarakat untuk mengatasi tantangan hidupnya.⁴⁰

Penghayatan dan pengamalan keagamaan eksoteris (ibadah ritual) dan esoteris (olah spiritual) harus berjalan seimbang. Penekanan pada salah satu aspek akan menghasilkan ketimpangan dan menyalahi prinsip ekuilibrium

³⁶ Salah satu argumentasi yang ditawarkan oleh Said Hawa, ia menyatakan bahwa mengenal tasawuf itu sama pentingnya dengan mengenal manajemen, perencanaan dan sebagainya. Selanjutnya ilmu tasawuf sangat erat hubungannya dengan masalah-masalah yang dibutuhkan oleh manusia, seperti kesehatan kalbu, kesucian jiwa dan hal-hal lainnya. Problematika berikutnya adalah bagaimana tasawuf dipandang sebagai ilmu luar dari ilmu-ilmu ushuluddin, seperti ilmu tauhid, ilmu fiqh dan ushul fiqh. Padahal keduanya saling berkaitan satu sama lain, yang sumbernya al-Qur'an dan Hadis. Terakhir, menyoal masalah kuantitas peminat tasawuf, wawasan dan pemahaman keislamannya masih sempit dan dangkal, sehingga ilmu tasawuf menjadi beku dan kaku pada diri mereka. Melihat penyimpangan, praduga ditujukan kepada tasawuf, maka sudah seharusnya tasawuf dimurnikan sekaligus diaktualisasikan dengan melakukan gerakan pembaruan, dan melepaskannya dari berbagai kesalahpahaman. Lihat Sa'id Hawwa, *Tarbiyatunaru Ruhiyah*, Mesir: Dār al-Salām, 1983, hal. 9.

³⁷ Sudirman Tebba, *Manfaat Tasawuf dalam Kehidupan Sehari-hari...*, hal. vii.

³⁸ Para guru sufi besar memiliki beragam luas pekerjaan, beberapa dari mereka adalah pengrajin yang handal, seperti 'Aththar seorang apoteker, dan Omar Kayyam, seorang pemintak tenda. Sebagian lainnya adalah para pengusaha kaya dan pemilik tanah dan penasihat para sultan dan raja. Namun, semua sufi tersebut mampu memenuhi tugas mereka di dunia sembari mencari Tuhan. Prinsipnya adalah hidup di dunia tetapi tidak untuk dunia. Robert Frager, *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Diri & Ruh ...*, hal. 42.

³⁹ Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 293.

⁴⁰ Sugeng Wanto, Pendekatan Tasawuf Dalam Studi Islam dan Aplikasinya Di Era Modern, *Jurnal At-Tafkir* Vol. VII No. 1 Juni 2014, hal. 131.

(*tawāzun*).⁴¹ Hasan Muhammad al-Syarqawi (1979) menyebutkan bahwa tasawuf dielaborasikan sebagai sumber orisinal untuk menegakkan model terapi yang berkarakter Islam.⁴² dalam penelitian ini disebut sebagai psikologi sufi.

Perkawinan silang antara tasawuf dan psikoterapi memasuki babak baru pada medio abad ke-20, yakni ketika gaung islamisasi psikologi mulai terdengar di dunia Muslim. Sebagai dampak dari islamisasi psikologi, mau tidak mau, tasawuf yang lahir dari tradisi *obskurantisme* (informasi kabur) Islam terhadap kehidupan duniawi terpaksa didapuk dan dirujuk sebagai bagian integral dari model atau pendekatan terapi.⁴³

Saat ini, reinterpretasi dan rekontekstualisasi nilai-nilai spiritual tasawuf diperlukan untuk secara memadai menghadapi tantangan, dalam rangka membangun ritual dan kepribadian sosial yang lurus.⁴⁴ Tasawuf, transformasi hati adalah pengantar yang berharga untuk jalur spiritual yang dinamis yang menarik minat yang meningkat di Barat.⁴⁵

Dalam membangun semangat beragama di kalangan muslim, menggabungkan kedua potensi mistisme (*sūfi*) dan *mesianisme*, diyakini bisa mengeksplor peran masing-masing muslim baik individu maupun kelompok.⁴⁶ Mengeksplorasi hubungan antara etika dan spiritualitas dalam Islam melalui pemeriksaan genre sufi adab, termasuk manual dan akun *hagiografis* (biografi yang menguduskan tokoh), dari periode formatif tasawuf hingga modernitas.⁴⁷

Dimensi spiritual yang paling autentik dalam Islam adalah pendekatan tasawuf.⁴⁸ Bahkan dalam pandangan Robert Frager, dalam pengertiannya yang universal, tasawuf mencakup dimensi mistik dari seluruh agama.⁴⁹

⁴¹ Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dann Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia*, yang diterjemahkan oleh Muhammad Nursamad, Depok: Pustaka IIMaN, 2009, hal. 188.

⁴² Hasan Muhammad al-Syarqāwi, *Nahw 'Ilm al-Nafs al-Islāmy*, Iskandariah: Al-Jāmiyah al-Iskandāriyyah, 1984, hal. 35.

⁴³ Naufil Istikhari, Dilema Integrasi Tasawuf Dan Psikoterapi Dalam Kelanjutan Islamisasi Psikologi, *Jurnal 'Anil Islam* Vol. 9. Nomor 2, Desember 2016, hal. 301.

⁴⁴ A. Gani, Urgency Education Morals of Sufism in Millennial Era, *Journal for the Education of Gifted Young Scientists*, Sep 2019, Vol. 7 Issue 3, hal. 1.

⁴⁵ Vaughan-Lee, Llewellyn, *Sufism : The Transformation of the Heart*, California: Independent Publishers Group. 2012, hal. 21.

⁴⁶ Mir-Kasimov, Orkhan, *Unity in Diversity : Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden : Brill. 2014, hal. 1.

⁴⁷ Francesco Chiabotti et.al, Ethics and Spirituality in Islam : Sufi Adab, *Islamic Literatures*, vol. 1, Leiden : Brill. 2016, hal. 230.

⁴⁸ William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, yang diterjemahkan oleh Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2002, hal. 40.

⁴⁹ Robert Frager, *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Diri & Ruh ...*, hal. 11.

Kehidupan di dunia ini bagi sang sufi adalah fakta yang tidak dapat diingkari. Mereka menghadapinya secara realistis. Kedekatan seorang sufi kepada Allah swt, membuatnya selalu percaya diri dan optimis. Semangat mereka dalam beraktivitas selalu menyala, sebab semua yang dilakukan bertujuan mencari ridha Allah swt.⁵⁰

Tasawuf dan psikoterapi sekilas tampak mudah diintegrasikan karena memiliki kesamaan prinsip.⁵¹ Namun secara esensial dalam kesejajaran tersebut sesungguhnya menyimpan beberapa perbedaan.⁵²

Dalam perjalanannya, manusia akan berhadapan dengan problematika hidup yang terus berkembang dinamis, salah satunya adalah timbulnya penyakit yang berkaitan dengan kejiwaan. Barat telah mengupayakan pengobatan dengan eksperimen laboratorium, tetapi hasilnya tidak memuaskan. Karena yang diobati bagian luar, padahal yang sakit bagian dalam. Kekuatan spiritual emosional terkadang harus dikedepankan daripada eksperimen teoritis intelektual. Maka tasawuf dapat dikatakan sebagai suatu revolusi spiritual (*tsaurah rūhiyyah*).⁵³

Pada awalnya, psikologi dipahami sebagai ilmu untuk mempelajari tentang jiwa (*the soul*), tetapi belakangan terjadi pergeseran menjadi studi tentang pikiran (*the mind*) dan bahkan menjadi pembahasan yang berkaitan

⁵⁰ Said Aqil Siradj, *Pendidikan Sufistik, Sebuah Urgensi*, dalam kata pengantar buku *Ilmu Tasawuf* karya Samsul Munir Amir, Jakarta: Amzah, 2017, hal. vii.

⁵¹ Kesamaan prinsip antara lain bertujuan mengubah pikiran dan perilaku menjadi lebih positif, 2) melalui tahapan-tahapan yang telah ditentukan, 3) memiliki pemandu yang bertanggung jawab terhadap proses tersebut (mursyid/syaikh/darwish dalam praktik sufi dan psikoterapis atau konselor dalam psikologi), 4) dilakukan secara autentik atau kerelaan bersama (kongruen dalam istilah Carl Rogers)

⁵² yaitu 1) pikiran dan perilaku yang hendak diubah dalam tasawuf diorientasikan penuh pada pendekatan diri kepada Allah, sedangkan dalam psikoterapi modern hanya sekadar modifikasi dari abnormal menjadi normal kembali. Jadi, dalam tasawuf, prosesnya berlangsung dua kali, pertama mengubah pikiran atau perilaku dari abnormal menjadi normal, lalu disusul dengan penggiringan terhadap pendekatan diri kepada Allah (taqarrub ila Allāh); 2) tahapan-tahapan terapeutik dalam psikoterapi modern dilakukan melalui serangkaian simulasi berdasarkan teori yang dipakai baik dalam setting individual maupun kelompok, sementara dalam proses sufistik, tahapan-tahapan yang harus dilalui memerlukan usaha total melalui prosedur yang tidak gampang dilakukan dan umumnya bersifat soliter; 3) sosok pembimbing dalam tradisi sufi adalah sosok mursyid/syaikh/darwish yang telah mencapai tingkat tertinggi dalam hal spiritualitas serta telah mengantongi kualifikasi zuhud dan wara', sedangkan dalam proses psikoterapi yang terpenting adalah menguasai teknik-teknik terapi dan mengantongi surat izin praktik terapi; 4) autentisitas dalam tasawuf bersifat konsisten dan ajek, sementara dalam psikoterapi modern dibatasi oleh relasi terapeutik yang biasanya singkat (brief therapy) berdasarkan sesi-sesi yang telah disepakati bersama. Lihat Lewis R. Worlberg, *The Technique of Psychotherapy*, hal. 50.

⁵³ Said Aqil Siradj, *Pendidikan Sufistik, Sebuah Urgensi...*, hal. vii.

dengan perilaku dan proses mental.⁵⁴ Sarjana Muslim diharapkan dapat memahami, mengkritisi bahkan memberikan alternatif atas realitas tersebut dengan menawarkan kajian psikologi Islam.⁵⁵ penelitian ini adalah bentuk usaha sebagai sumbangan alternatif dalam ilmu psikologi yang berbasis spiritual-sufistik.

Ada persamaan antara tasawuf dengan psikologi. Tasawuf merupakan bidang kajian Islam yang membahas jiwa dan gejala kejiwaan dalam bentuk tingkah laku manusia. Sedang psikologi adalah ilmu sosial yang membahas gejala kejiwaan, tetapi tidak membahas jiwa itu sendiri. Dengan demikian, ruang lingkup kajian tasawuf lebih luas daripada psikologi.⁵⁶

Mulyadhi Kartanegara menyebutkan bahwa kajian psikologi yang telah berkembang setidaknya dalam tiga perspektif, yaitu: religious, sufistik dan filosofis.⁵⁷ Adapun term bahasan dalam tulisan ini akan memaparkan psikologi sufistik dengan perspektif skriptual.⁵⁸

Masyarakat Eropa teralienasi dari hasil pekerjaannya karena sistem kapitalisme; teralienasi dari spiritualitas karena Tuhan telah dibunuh.⁵⁹ Sigmund Freud (1856 - 1939) Sang Bapak Psikoanalisis, menyebut agama dan kepercayaan kepada Tuhan tak lebih merupakan simtom infantil yang bersifat ilusif dan menjadi sumber terbesar gejala neuroris manusia modern.⁶⁰ Intelektual Muslim seperti Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) dan Mohamad Syahrour (1938-2019) masuk dalam barisan ini dengan mengoperasikan hermeneutika dekonstruktif terhadap al-Qur'an.⁶¹

Psikologi Barat cenderung menarik kesimpulan dengan menyamakan

⁵⁴ Diane E. Papalia & Sally Wendkos Olds, *Psychology*, New York: Mc Graw-Hill, 1985, hal. 4. Bandingkan juga Henry L. Roediger III, et. al, *Psychology*, Boston: Little Brown & Company, 1984, hal. 6.

⁵⁵ Lihat Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995, hal. 3-13.

⁵⁶ Sudirman Tebba, *Manfaat Tasawuf dalam Kehidupan Sehari-hari...*, hal. 49.

⁵⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Psikologi Islam: Pengantar Psikologi Filosofis*, Jakarta: Cipsi Publisers, 2007, hal. 33.

⁵⁸ Sarjana Muslim banyak yang memanfaatkan sumber-sumber tekstual dari al-Qur'an dan hadis dan term-term yang terdapat di dalamnya, dan memahaminya secara literal. Meskipun memang diakui banyak ulama yang menggunakan literature yang non-skriptual, seperti sastra dan filsafat. Tetapi, tetap saja ada penekanan yang bersumber dari wahyu tersebut. Lihat Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002, hal. 23.

⁵⁹ Fyodor Dostoevsky, *The Brother Karamazov*, New York: Barnes and Noble Classic, 2004, hal. 50.

⁶⁰ Jonathan Lear, "The Illusion of a Future: The Rhetoric of Freud's Critique of Religious Belief", dalam *On Freud's The Future of an Illusion*, ed. Mary Kay O'Neil & Salman Akhtar, London: Karnac Books, 2009, hal. 84.

⁶¹ Roy Jackson, *Nietzsche and Islam*, New York: Routledge, 2007, hal. 42-43.

begitu saja pengalaman mistik dengan gangguan kejiwaan pada umumnya. Penyamaan ini jelas keliru. Halusinasi berbeda dari kondisi trans dalam pengalaman sufistik. Halusinasi ditandai dengan disorganisasi diri yang tak terkendali, tiba-tiba, dan tak bertujuan, sedangkan kondisi trans dalam pengalaman sufistik didorong oleh rindu (*'isyq*), cinta (*ḥubb*), dan hasrat untuk meniadakan diri dan ingin merasakan kehadiran Tuhan (*fana' billāh*).⁶²

Karakteristik utama psikologi sufi dengan psikologi modern adalah jiwa manusia bukanlah fisik atau bagian dari fisik, juga bukan sekadar fungsi neurologis otak, tetapi merupakan substansi immaterial (*al-jauhar al-rūhani*) yang tidak akan hancur setelah kematian badan. Ia akan mempertanggungjawabkan perbuatannya di akhirat.⁶³ Ini adalah titik pembeda antara psikologi sufi dengan pendekatan psikologi yang lainnya.

Dalam ilmu psikologi, terkadang muncul aksioma bahwa seseorang akan menjadi kuat dan tegar menghadapi seluk beluk dan kejutan hidup kalau mereka mempunyai deposito pengalaman di masa lalu.⁶⁴ Javad Nurbakhsy (1998) secara spesifik mengkaji psikologi sufi, khususnya berkaitan dengan kesadaran manusia.⁶⁵

Malik B. Badri (1979), psikolog Sudan, berhasil menuliskan buku *The Dilemma of Muslim Psychologist*. Ia mengkritisi otoritas psikologi Barat yang memunculkan dilema bagi psikolog Muslim, dimana teori tersebut bernafaskan sekuler dan materialistik, padahal dalam Islam mengakui aspek immaterial di dalam kehidupan.⁶⁶

Revolusi Industri Keempat adalah transformasi hebat yang secara radikal mengubah peradaban manusia melalui penerapan *Internet of Things* (IoT) dan kemajuan teknologi tanpa batas.⁶⁷ Dalam dimensi pendidikan, pengajaran berbasis moral sufistik diharapkan dapat berperan sebagai media dalam membangun generasi muda dalam memenuhi keperluan revolusi

⁶² Robert Frager, *Psikologi Sufi untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh...*, hal. 48.

⁶³ Pandangan inilah yang membedakan antara psikologi lainnya. Dengan persepsi tentang jiwa yang seperti ini, psikologi modern sulit untuk dapat diharapkan mampu mengobati krisis spiritual yang dihadapi oleh orang-orang modern. Karena sejak awal sudah tercerabut dari akar spiritual. Maka dari itu, psikologi tasawuf diharapkan mampu menjawab tantangan tersebut sekaligus memberikan alternatif solusinya. Lihat Norhidayat, *Psikologi Dalam Tradisi Ilmiah Islam, Ilmu Ushuluddin*, Juli 2013, Vol. 12, No. 2, hal. 212.

⁶⁴ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Beragama*, Jakarta: Hikmah, 2008, hal. 161-162.

⁶⁵ Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi*, yang diterjemahkan oleh Arief Rachmat, Yogyakarta: Pyramedia, 2008, hal. 228-241.

⁶⁶ Malik B. Badri, *Dilema Psikolog Muslim*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989, hal. 10-30.

⁶⁷ Wan Zakaria, Wan Fariza Alyati, Epistemology and Methodology of Islamic Science in the Age of Industrial Revolution 4.0. *Islamiyyat: International Journal of Islamic Studies*; 2019, Vol. 41 Issue 1, hal. 13-23.

industri 4.0. sehingga perkembangan teknologi dan zaman dapat berdampak dengan nilai kemanusiaan dalam kehidupan.⁶⁸

Era revolusi industri 4.0 atau generasi keempat berdampak pada dunia pendidikan termasuk di pondok pesantren baik positif maupun negatif. Sehingga karakter sufistik siswa dapat dijadikan pedoman dalam beradaptasi dengan potensi abad ke-21.⁶⁹

Generasi milenial ditandai dengan 3C, yaitu: *connected*, *creative* dan *confidence*.⁷⁰ Kreativitas, koneksi dan kepercayaan diri kaum milenial jika dihiasi dengan pendekatan tasawuf, diharapkan mampu menciptakan peradaban yang modernis sufistik.

Dalam situasi serba tidak pasti, generasi milenial⁷¹ harus berhadapan langsung dengan ekspansi ideologi Islamis (*Islamisme*) yang datang menawarkan harapan dan mimpi tentang perubahan.⁷² Generasi milenial juga mengenal gerakan salafi yang dikenal dengan varian Islam yang sangat *rigid*, yang terfokus pada pemurnian tauhid dan praktik keagamaan eksklusif yang diklaim sebagai jalan untuk mengikuti jejak keteladanan *salaf-al-salih*, generasi awal Muslim.⁷³

Psikologi sufi yang sifatnya ajarannya “melangit” diharapkan

⁶⁸ Yasin, Maizura and Abdullah, Nur Surayyah Madhubala (2018) Kerelevanan pendidikan moral dalam memenuhi keperluan revolusi industri 4.0 yang beretika: sudut pandangan guru pelatih. In: Seminar Kebangsaan Majlis Dekan Pendidikan Universiti Awam (MEDC 2018) Universiti Sultan Zainal Abidin, 7-8 Nov 2018, hal. 189-196.

⁶⁹ Imaniyatul Fithriyah, Model Bimbingan Konseling Islam Dalam Membentuk Karakter Sufistik Santri Era Revolusi Industri Generasi Keempat, *Fikrotuna*, Jurnal Pendidikan dan Manajemen Islam Vol. 9, No. 1, Juli 2019, hal. 1195.

⁷⁰ Ali H & Lilik Purwandi, *Millenial Nusantara Pahami Karakternya*, *Rebut Simpatinya*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2017, hal. 83-84.

⁷¹ Milenial adalah istilah *cohort* dalam demografi, yang merupakan kata benda yang berarti pengikut atau kelompok, jadi masyarakat milenial adalah mereka yang berusia 17-36 tahun yang kini berperan sebagai mahasiswa, early jobber, dan orang tua muda. Lihat, Iffah Al Walidah, Tabayyun Di era Globalisasi Millenial dalam *Jurnal Living Hadis* Vol. 2 no. 1, Oktober 2017, hal. 320.

⁷² Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publications, 2006, hal. 1.

⁷³ Gerakan Salafi turut meramaikan aktivisme keislaman di Indonesia mulai pertengahan 1980-an ketika ruang publik Indonesia menyaksikan kemunculan pemuda-pemuda berjenggot (lihyah) dengan jubah (jalabiyah), serban (imamah) dan celana tanggung di atas mata kaki (isbal), maupun perempuan-perempuan dengan baju lebar hitam dan penutup muka (niqab). Dengan mengibarkan bendera gerakan dakwah Salafi, mereka berupaya menarik garis pemisah yang tegas dari masyarakat lainnya, dengan cara mengelompokkan diri secara eksklusif di dalam ikatan-ikatan komunalitas yang menyerupai *enclave*. Noorhadi Hasan, *Literatur Keislaman Generasi Milenial; Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2018, hal. 8-9.

”membumi” di era modern, era industri 4.0. Dimana manusia modern terbawa arus perubahan dan perkembangan yang sangat dinamis, sehingga tercipta keterasingan spiritual, keterpurukan dan kemerosotan akhlak. Reinterpretasi dan kontekstualisasi tasawuf secara kreatif sudah menjadi keniscayaan, dengan tujuan menggerakkan manusia modern melakukan aktivitas dunia tetapi hatinya masih tersambung dengan Tuhan. Dan pada akhirnya manfaat dari psikologi sufi dapat diterima dan dirasakan oleh setiap orang, terlebih kepada generasi milenial di era industri 4.0.

B. Identifikasi Masalah

Jenis masalah dalam penelitian ini adalah masalah deskriptif-analisis. Uraian latar belakang masalah yang telah disebutkan sebelumnya menunjukkan beberapa permasalahan yang terkait dengan konsep tasawuf dan problematika kehidupan di era industri 4.0. Beberapa permasalahan yang terkait dengan penelitian ini dapat diidentifikasi antara lain:

1. Kemerosotan akhlak dan kekeringan spritual di era industri 4.0.
2. Kebingungan dan kekacauan moral dan spiritual di era industri 4.0.
3. Sikap *over-materialis* dan hedonis dalam era industri 4.0.
4. Kesenjangan manusia modernis terhadap spiritual (sufistik).
5. Kehampaan nilai spiritual tinjaun lahir (psikologi) dan batin (tasawuf) di era disrupsi 4.0.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Batasan Masalah

Persoalan-persoalan yang telah teridentifikasi di atas masih memiliki cakupan yang luas sehingga memerlukan sejumlah pembatasan. Dalam disertasi ini, permasalahan penelitian akan di batasi ke dalam beberapa sub bahasan di antaranya:

- a. Kajian teoritis terkait psikologi sufi terhadap era industri 4.0.
- b. Diskursus tentang psikologi sufi era industri 4.0.
- c. Analisa kritis tentang psikologi sufi pada era industri 4.0.
- d. Isyarat al-Qur’an tentang psikologi sufi pada era industri 4.0
- e. Konsep dan responsibilitas psikologi sufi dalam al-Qur’an merespon era industri 4.0.

2. Perumusan Masalah

Penelitian dalam disertasi ini dilatar belakangi oleh sejumlah persoalan tentang perubahan dan perkembangan yang terjadi pada era industri 4.0. Untuk itu fokus permasalahan dalam disertasi ini adalah bagaimana psikologi sufi merespon manusia modern di era industri 4.0 perspektif al-Qur’an? Dalam rangka dan upaya merespon manusia modern di

era industri 4.0, penelitian ini menggunakan model SOR (*Stimulus, Organism, Respon*).⁷⁴

D. Tujuan Penelitian/Signifikansi

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an. Konsep ini tampaknya perlu diketahui dalam upaya menggali sebuah pemahaman terhadap isyarat dan petunjuk al-Qur'an terkait dengan tasawuf yang berkaitan dengan psikologi dalam membangun peradaban di era industri 4.0. Supaya tujuan dapat direalisasikan maka diperlukan kajian-kajian, pemikiran serta analisa yang komprehensif. Maka berdasarkan permasalahan yang ada pada latar belakang yang dijelaskan sebelumnya, penelitian ini memiliki tujuan dan signifikansi, antara lain:

1. Tujuan
 - a. Mengungkapkan psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an.
 - b. Menjelaskan psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an.
 - c. Memformulasikan psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an.
 - d. Menemukan konsep psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an.
 - e. Mendukung teori holistik yang berkaitan psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an.
 - f. Membuktikan respon al-Qur'an terhadap psikologi sufi era industri 4.0.
2. Signifikansi
 - a. Memberikan solusi atas permasalahan yang terjadi akibat kesenjangan nilai spiritual sufistik pada era industri 4.0.
 - b. Memberikan gambaran konsep psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an.
 - c. Memberikan kontribusi pemikiran tentang psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an.
 - d. Mengkontekstualisasikan konsep psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki sejumlah manfaat, baik secara teoritis maupun praktis, sebagaimana berikut:

Manfaat Teoritis, yaitu untuk:

⁷⁴ Objek materinya adalah manusia yang jiwanya meliputi komponen-komponen: sikap, opini, perilaku, kognisi, afeksi dan konasi. Lihat. McQuail, Denis McQuail, *McQuail's Mass Communication Theory*, Netherlands: SAGE Publications, Ltd.2010, hal. 466.

1. Menjelaskan kajian ilmiah tentang konsep psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an.
2. Memperkuat basis argumen terhadap konsep psikologi sufi era industri 4.0 dalam upaya ikut serta berpartisipasi sumbang saran dalam menanggulangi masalah dekadensi spiritual dan moral yang terjadi era industri 4.0 melalui pendekatan sufistik.
3. Mengembangkan perpaduan antara tasawuf dan psikologi perspektif al-Qur'an, sehingga menghasilkan konsep psikologi sufi dalam merespon perkembangan zaman di era industri 4.0.
4. Melengkapi khazanah keilmuan tafsir tentang konsep psikologi sufi perspektif al-Qur'an.

Manfaat praktis, yaitu untuk:

1. Menjadi salah satu rujukan dalam mencari solusi islami atas masalah yang terjadi pada era industri 4.0 khususnya dalam penanganan permasalahan kejiwaan.
2. Memberikan inspirasi kepada para intelektual muslim untuk menggali solusi islami yang berlandaskan ayat al-Qur'an dengan mengkolaborasikan antara tasawuf dengan psikologi dalam merespon era modern.
3. Menawarkan terapi islami yang bersifat integratif, komprehensif tentang psikologi sufi perspektif al-Qur'an.

F. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian ini menggunakan data-data dari koleksi buku-buku perpustakaan. Data primer diambil dari ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan tema seputar psikologi sufi dan era industri 4.0. Ayat-ayat tersebut ditafsirkan dengan merujuk kepada beberapa literatur: literatur tafsir dan literatur hadis. Uraian literatur itu akan di jelaskan pada penjelasan tentang metode penelitian di bagian sumber data. Pada sub bab ini akan di fokuskan menjelaskan karya-karya penelitian yang mengkaji seputar psikologi sufi dari berbagai jenis karya ilmiah, antara lain pembahasan dan penelitian terdahulu yang relevan.

Kajian tentang tasawuf telah banyak dilakukan dengan berbagai pendekatan, namun pada ranah psikologi sufi relatif jarang ditemukan apalagi term tersebut dikaitkan dengan tafsir al-Qur'an. Penulis belum menemukan karya ilmiah yang secara khusus membahas tentang psikologi sufi era industri 4.0 perspektif al-Qur'an secara komprehensif. Dari penelusuran yang dilakukan, disertasi yang membahas tentang tasawuf dan psikologi dalam upaya menghidupkan nilai tasawuf dalam kehidupan. Berikut beberapa disertasi yang memberikan sumbangan pemikiran yang terkait dengan psikologi sufi.

Karya terdahulu dalam penelitian ini adalah psikologi sufi yang digagas oleh Syekh Ragip al-Jerrahi atau lebih dikenal sebagai Robert Frager (1999), dalam penelitiannya mengulas secara komprehensif dengan tajam antara psikologi Barat dan psikologi sufi. Penemuannya menegaskan bahwa tasawuf adalah metode yang sangat holistik yaitu mengintegrasikan fisik, psikis, dan spirit. Selanjutnya, Frager juga menyebutkan bahwa tasawuf adalah disiplin spiritual bagi semua orang dan semua budaya, tanpa kelas dan kasta. Karya pakar psikologi sekaligus mursyid sufi ini telah berhasil memadukan kedalaman psikologi dan religius.⁷⁵ Kemudian dari pondasi keilmuan yang kokoh tersebut masih menyimpan celah yaitu minimnya pendekatan perspektif al-Qur'annya sehingga penelitian yang diajukan dalam pembahasan ini menjadi pelengkap dari sisi ayat-ayat al-Qur'an. Kelengkapan perangkat metodologis dalam penelitian ini juga dapat dilihat dari term-term al-Qur'an sebagai isyarat dari psikologi sufi seperti taubah, sabar dan seterusnya, yang tidak didapatkan dalam penelitian Frager.

Psikologi sufi berikutnya dibahas oleh Javad Nurbakhsy (1992) dengan judul *Psychology of Sufism (Del wa Nafs)*. Praktisi sufi ini mencoba melakukan konseptualisasi terhadap pandangan tradisi spiritual Islam mengenai jiwa manusia. Penelitian Javad sepenuhnya menggunakan perspektif spiritual Islam, disarikan dari berbagai tokoh sufi klasik maupun modern untuk memetakan jiwa manusia menurut pandangan dunia sufi yaitu perkembangan menuju kesempurnaan, yang puncaknya berupa pengetahuan terhadap atau dengan bahasa lain penyatuan dengan Yang Maha Mutlak.⁷⁶ Sistematika perspektif psikologi Islam dan Barat dalam penelitian ini menyumbangkan perspektif alternatif bagi kaum Muslim. Tetapi masih ada hal yang tidak disentuh oleh penelitian tersebut, salah satunya dalam perspektif al-Qur'an dan kemandirian. Sehingga penelitian dalam psikologi sufi era industri 4.0 memiliki perbedaan dengan penelitian sebelumnya.

Jurnal penelitian tentang psikologi sufi telah diurai oleh para peneliti sebelumnya, diantaranya sebagai berikut:

Psikologi sufi; tasawuf sebagai terapi yang dibahas oleh M. Agus Wahyudi dalam jurnal *Esoterik Jurnal Akhlak Tasawuf*, kajian dalam penelitian tersebut mengungkapkan bahwa psikologi sufi merupakan sebuah usaha terapi di dalam literatur ajaran tasawuf, yaitu melakukan pencegahan baik secara fisiologis maupun psikologis. Pengobatan dan pencegahan tersebut dilandaskan dengan nilai-nilai spiritual sufistik yang kemudian dikorelasikan dengan masalah psikologis masyarakat saat ini.⁷⁷ Pembahasan

⁷⁵ Robert Frager, *Psikologi Sufi untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh...*, hal. 1.

⁷⁶ Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi...*, hal. 1.

⁷⁷ M. Agus Wahyudi, Psikologi Sufi; Tasawuf sebagai Terapi, *Esoterik; Jurnal Akhlak Tasawuf*, Vol. 4, no. 2, 2018, hal. 387.

dalam jurnal ini merupakan fondasi keilmuan dalam mengungkap dimensi tasawuf sebagai media terapi pencegahan. Kemudian dari penelitian tersebut disempurnakan dengan pendekatan tafsir al-Qur'an yang merupakan kajian khusus di kampus PTIQ Jakarta.

Jarman Arroisi yang menulis tentang *Spiritual Healing dalam Tradisi Sufi* dalam jurnal *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam* dalam penelitiannya menjelaskan bahwa era modern saat ini banyak psikolog yang gagal dalam memberikan terapi kesembuhan kepada masyarakat modern yang mengalami penyakit kejiwaan karena para psikolog tersebut hanya membatasi manusia dalam dua aspek, yaitu dimensi *jismiyyah* (fisik) dan *nafsiyyah* (emosional), tanpa memperhatikan dimensi terdalamnya yaitu *rūhaniyyah* (spiritual). Konsep yang mereka pahami tersebut berimplikasi pada konseling yang tidak menyentuh esensi masalah yang dihadapi. Karena itu, kaum sufi melakukan pendekatan spiritual untuk mengobati “penyakit” yang dihadapi manusia tersebut sampai ke akar-akarnya. Rabi'ah al-Adawiyah, Abu Yazid al-Bustami, al-Hallaj, dan al-Qusyairi telah menerapkan pendekatan spiritual ini sebagai alternatif terapi kesehatan yang tak mampu dilakukan para psikolog. Mereka tidak hanya memulihkan kesehatan jiwa, tetapi juga memberikan ketenangan dan kebahagiaan hidup.⁷⁸ Dari penelitian tersebut, dapat menjadi langkah awal dalam pembahasan penelitian ini. Adapun perbedaan pembahasan dalam penelitian psikologi sufi lebih komprehensif dibandingkan dengan spiritual healing, dengan alasan bahwa psikologi sufi membahas lebih luas dan dalam dibandingkan spiritual healing yang langsung fokus kepada pemberian terapi kesembuhan tanpa melakukan identifikasi permasalahan penyakit kejiwaan.

Selanjutnya psikologi sufi yang ditulis oleh Nanik Nurhayati dalam jurnal *An-Nuha* menjelaskan bahwa psikologi sufi merupakan perkembangan disiplin ilmu pengetahuan dalam Islam yaitu tasawuf. Dimana ilmu tasawuf merupakan empat pilar pengetahuan dalam Islam, fikih, kalam, filsafat dan tasawuf. Selanjutnya Nanik menyebutkan bahwa kondisi kejiwaan kaum sufi meliputi dua hal yaitu *khauf* dan *dzikrullāh*, dan diakhir jurnalnya menutup dengan menampilkan tiga contoh kehidupan sufistik yang diperankan oleh Martin Lings, KH. Muhammad Dimiyati dari Cidahu dan terakhir Rabi'ah al-Adawiyah dari Basrah.⁷⁹ Dari term yang disebutkan, penulis menambahkan term-term sufistik dari inspirasi al-Qur'an. kemudian ditambahkan dengan nilai-nilai sufistik kemodernanan yang menjadi titik pembeda antara penelitian tersebut.

Penelitian tentang tasawuf dan psikologi, penulis temukan dalam

⁷⁸ Jarman Arroisi, *Spiritual Healing dalam Tradisi Sufi, Tsaqafah; Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 14, no. 2, 2018, hal. 324.

⁷⁹ Nanik Nurhayati, *Psikologi Sufi, Jurnal An-Nuha*, Vol 1, No. 1, 2014, hal. 81.

disertasi yang berhasil dipromosikan di kampus PTIQ Jakarta, diantaranya sebagai berikut:

Tahun 2014, Ikhlas Budiman menuliskan term yang menjelaskan *pengalaman religious dalam tafsir sufi perspektif genealogis*.⁸⁰ Perbedaan dari penelitian ini adalah pendekatan tafsir sufi dengan psikologi, penulis lebih cenderung membahas sufi dalam perspektif psikologi, sedangkan Ikhlas menjelaskan dalam pendekatan tafsir sufi perspektif genealogis.

Kerwanto, pada tahun 2015 merumuskan sebuah *metode tafsir esoelektik, sebuah pendekatan tafsir integratif dalam memahami kandungan batin al-Qur'an*. Kerwanto menemukan rumusan baru tentang sebuah metode dan pendekatan tafsir untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (*esoterik*) al-Qur'an yang dinamakan sebagai metode tafsir esoelektik. Menggunakan sejumlah metode tafsir muktabar sehingga membentuk sebuah penafsiran yang lebih utuh dan komprehensif.⁸¹

Penelitian yang dilakukan oleh Kerwanto menjelaskan tentang sebuah metode dan pendekatan tafsir untuk memahami dan menjelaskan al-Qur'an dalam kaitannya perspektif esoterik. Ini berbeda dengan pendekatan yang diteliti dalam pembahasan ini, yaitu sufi dalam perspektif psikologi. Sekalipun ini menjadi sumbangan perspektif khususnya di bidang sufistik.

Selanjutnya Cipta Bakti Gama, mampu menelurkan temuan *fondasi psikopatologi Islam, suatu pendekatan psikologis tentang konsep gangguan jiwa dan faktor penyebabnya dalam al-Qur'an*. Cipta menyimpulkan dalam disertasinya bahwa pondasi psikopatologi Islam dirumuskan dalam bentuk integratif yang mencakup dimensi bio-psiko-sosio-spiritual, dan menuntut studi yang bercorak multidisipliner.⁸² Cipta telah menjelaskan pondasi psikopatologi Islam, penelitian berbeda dengan pembahasan penulis dalam tinjauan psikologinya, dimana terapi yang ditawarkan dalam penelitian tersebut berbeda dengan penelitian penulis, tapi setidaknya ada titik persamaan dan titik temu diantara keduanya.

Sedangkan Reflita mencoba *merekonstruksi hermeneutika irfani dalam penafsiran sufistik*.⁸³ Merekonstruksi penafsiran sufistik dengan pendekatan hermeneutika telah berhasil dijelaskan oleh Reflita, ini adalah usaha yang berani dan besar dalam merekonstruksi penafsiran al-Qur'an dalam

⁸⁰ Ikhlas Budiman, *Pengalaman Religius dalam Tafsir Sufi Perspektif Genealogis*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2018, hal. v.

⁸¹ Kerwanto, *Metode Esoelektik (Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin al-Qur'an)*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2018, hal. iii.

⁸² Cipta Bakti Gama, *Fondasi Psikopatologi Islam, (Suatu Pendekatan Psikologis Tentang Konsep Gangguan Jiwa Dan Faktor Penyebabnya Dalam Al-Qur'an)*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2018, hal. iv.

⁸³ Reflita, *Rekonstruksi Hermeneutika Irfani dalam Penafsiran Sufistik*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2018, hal. iii.

pendekatan sufistik. Perbedaan dalam penelitian ini adalah pendekatan yang digunakan adalah psikologi, bukan hermeneutika. Sekalipun keduanya berkuat di dunia sufistik.

Dalam tinjauan psikologi, Faizin mengemukakan tentang *deradikalisasi berbasis psikologi positif perspektif al-Qur'an*.⁸⁴ Terakhir, penulis mengutip karya Nurbaiti yang menemukan sebuah pendekatan psikologis berbasis al-Qur'an dalam penanganan permasalahan digiseksual.⁸⁵ Faizin telah menyumbangkan penelitian tentang psikologi, tetapi perbedaannya terdapat pada psikologi yang lebih fokus kepada psikologi sufi.

Selanjutnya Arsyad Abrar menulis disertasi yang berjudul *Epistemologi Tafsir Sufi (studi terhadap tafsir al-Sulamī dan al-Qushayrī)*. Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa tafsir sufi memiliki dasar dari al-Qur'an dan Sunnah. Sufi dalam tafsir al-Qur'an juga memiliki epistemology sendiri yang memberikan sikap legal dalam tafsir. Dan terakhir menguatkan bahwa tafsir al-Qur'an yang dilakukan oleh kelompok sufi memiliki relasi yang rasional, yang pada dasarnya tidak bertentangan dengan al-Qur'an itu sendiri.⁸⁶ Dalam penelitiannya Arsyad Abrar telah menyimpulkan epistemologi tafsir sufi, pembahasan ini sangat memberikan manfaat kepada penelitian seputar tafsir sufi. Tetapi perbedaannya terletak pada pembahasan sufistik, yaitu pendekatan psikologi yang dikomparasikan dengan nilai-nilai sufistik dalam penelitian penulis.

William Rory Dikson (2012), *Living Sufism In North America; Between Tradition And Transformation* menggambarkan bahwa tasawuf menjadi lebih mapan di Amerika Utara, beliau mencatat kesulitan dalam memahami tradisi dengan keragaman bentuk yang menakjubkan, mulai dari tatanan sufi yang ditandai dengan praktik Islam mereka, hingga tatanan sufi dengan sedikit. Lebih jauh, apakah ada cara untuk berpikir tentang tasawuf di Amerika Utara yang melampaui dikotomi ini? Selama penelitiannya dengan para pemimpin sufi di Amerika Utara, Ia menemukan bahwa tasawuf lebih dipahami sebagai tradisi yang inheren berubah-ubah, dinamis, dan beragam yang mengambil banyak bentuk di Amerika Utara.⁸⁷ Dari penelitian tersebut, menggambarkan adanya kesulitan dalam memahami tasawuf yang bersifat individual dan mistik. Penelitian ini menyumbangkan

⁸⁴ Faizin, *Deradikalisasi berbasis Psikologi Positif Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2019, hal. iv.

⁸⁵ Nurbaiti, *Pendekatan Psikologis Berbasis Al-Qur'an Dalam Penanggulangan Permasalahan Digiseksual*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2019, hal. iii.

⁸⁶ Arsyad Abrar, *Epistemologi Tafsir Sufi (studi terhadap tafsir al-Sulamī dan al-Qushayrī)*, Disertasi pada sekolah pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015, hal. 1.

⁸⁷ William Rory Dikson, *Living Sufism In North America; Between Tradition And Transformation*, Kanada: Wilfrid Laurier University, 2012, hal. 5.

ide dalam penelitian bahwa tasawuf di Amerika Utara telah mengalami proses kemapanan, sehingga memberikan data dan informasi. Perbedaannya terletak kepada spesifikasi penelitian ini yang menjurus kepada psikologi sufi.

Sarah Abbott Hastings Mullin (2012), *In Search Of The True "I": A Heuristic Inquiry Into The Lived Experience Of Self For Practitioners Of Uwaiysi Sufism*, Studi ini meneliti pengalaman hidup bagi para praktisi dan tradisi spiritual Uwaiysi Sufism, sebuah cabang mistik Islam kontemplatif yang dikembangkan di Timur Tengah. Temuan menggambarkan potensi perkembangan bagi seseorang untuk melampaui identitasnya dengan representasi egois dan untuk secara langsung memahami dan secara holistik diwujudkan secara permanen dalam apa yang dialami sebagai sifat esensial atau ilahi seseorang.⁸⁸ Dari temuan ini, penulis mendapatkan perbandingan antara tasawuf kontemplatif dengan tasawuf modern. Nilai ajaran tasawuf seperti *'uzlah* atau kontemplasi merupakan sumber informasi penelitian. Perbedaannya terletak kepada ritual ajaran tasawuf lain juga dibahas dalam penelitian ini, bukan hanya sebatas ritual kontemplasi semata.

Ziba Saatchian (2015) dalam penelitiannya yang berjudul *An Explorative Study of the Role of Sufism in the Lives of Iranian-American Youth and the Formation of Identity* menjelaskan bahwa studinya meneliti pengalaman langsung dari ajaran dan praktik spiritual sufi pertama dan generasi muda Iran-Amerika generasi kedua. Studi ini mengeksplorasi pengaruh spiritual sufi ajaran dan praktik terhadap cara para dewasa muda ini menghadapi tantangan dan pengambilan keputusan dalam berbagai aspek keluarga, kuliah, pekerjaan, dan kehidupan sosial dan spiritual mereka.⁸⁹ Penelitian tersebut diatas selaras dengan pembahasan dalam penelitian ini yaitu bahwa respon tasawuf dalam kehidupan dapat berdampak positif kepada generasi muda dan bagaimana menghadapi tantangan yang dihadapi di era modern. Perbedaannya terdapat dalam pendekatan tafsir al-Qur'an.

Lutfi Alkaddour (2018) mengeksplorasi bagaimana pola pikir fundamentalis di kalangan Muslim dapat memberikan petunjuk tentang faktor-faktor psikologis yang mempengaruhi individu yang akhirnya terlibat dalam terorisme dalam judul Disertasinya *The Psychology of Sufism as a Cultural and Mental Health Response to the Fundamentalist Mindset among Muslims* yang diterbitkan pada tahun 2018 di The Chicago School of

⁸⁸ Sarah Abbott Hastings Mullin, *In Search Of The True "I": A Heuristic Inquiry Into The Lived Experience Of Self For Practitioners Of Uwaiysi Sufism*, California: Institute of Transpersonal Psychology Palo Alto, 2012, hal. 1.

⁸⁹ Ziba Saatchian, *An Explorative Study of the Role of Sufism in the Lives of Iranian-American Youth and the Formation of Identity*, Chicago: The Chicago School of Professional Psychology, 2015, hal. 5.

Professional Psychology. Ia juga menambahkan penjelasan tentang bagaimana tasawuf dapat memberikan manfaat penyembuhan bagi umat Islam dengan pola pikir fundamentalis.⁹⁰ Tasawuf dengan pendekatan terapi mampu memberikan penyembuhan dan pencegahan, ini selaras dengan penelitian dalam disertasi ini. Letak perbedaannya adalah ini hanya mengkaji pola pikir fundamentalis sedangkan psikologi sufi mencakup secara komprehensif.

Ghena A. Ismail (2008), *Islam, Sufisme & Psikoterapi: Mencari Nilai-Nilai dan Epistemologi yang Menyatukan*, dalam disertasinya, mempertanyakan bagaimana rekonsiliasi antara psikologi dan agama, dan bagaimana mengintegrasikan keduanya. Titik temu utama penekanan dalam upaya mengintegrasikan Islam dan psikologi adalah pentingnya memperhatikan spiritual.⁹¹ Integrasi psikologi dan tasawuf dalam penelitian tersebut merupakan pondasi awal dalam lanjutan penelitian ini. Perbedaannya di dalam tafsir dan pendekatannya yang sudah khusus, yaitu psikologi sufi yang fokus membahas pencegahan dan penyembuhan penyakit ruhani.

G. Metodologi Penelitian

Metode penelitian yang dimaksud dalam disertasi ini adalah cara atau langkah-langkah yang akan ditempuh dalam mengkaji, menganalisa dan menarik kesimpulan tentang respon al-Qur'an terhadap psikologi sufi. Dalam kesempatan ini peneliti akan menguraikannya meliputi lima aspek yaitu, jenis penelitian dan pendekatan, sumber data, pengumpulan data, landasan teori, analisis data, sebagaimana berikut:

1. Jenis penelitian dan pendekatan

Jenis penelitian ini dilihat dari segi pengolahan data termasuk kepada penelitian kualitatif (*qualitative research*). Metode penelitian ini merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku manusia yang dapat diamati.⁹²

Penelitian ini menggunakan metode tafsir *mawdhū'i* yang dirumuskan oleh al-Farmawi.⁹³ Tetapi untuk melengkapi metode tersebut

⁹⁰ Lutfi Alkaddour, *The Psychology of Sufism as a Cultural and Mental Health Response to the Fundamentalist Mindset among Muslims*, Chicago: The Chicago School of Professional Psychology, 2018, hal. 1.

⁹¹ Ghena A. Ismail, *Islam, Sufisme & Psikoterapi: Mencari Nilai-Nilai dan Epistemologi yang Menyatukan*, Disertasi pada Pascasarjana James Madison University, Amerika, 2008, hal. vi.

⁹² Lexi Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010, hal. 130.

⁹³ Abdul Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Mawdhū'i*, Kairo: al-Hadharat al-Gharbiyyah, 1977, hal. 53.

bisa dibandingkan dengan tawaran metode Rasywānī.⁹⁴ Kemudian metode tersebut dikaitkan dengan psikologi sufi berikut dengan penerapannya.

2. Sumber data

Data primer dalam disertasi ini adalah ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan tema seputar psikologi sufi dan respon terhadap era industri 4.0. Ayat-ayat tersebut ditafsirkan dengan merujuk kepada beberapa literatur tafsir yang kompeten dan selaras dengan pembahasan tentang psikologi sufi dan juga hadis-hadis yang muktabar.

Data sekunder merupakan buku-buku yang membahas kajian 'ulūm al-Qur'an. Penelitian yang berkaitan dengan tasawuf, antara lain: 'Abdul Ḥalim Mahmūd, *Qadiyyat al-Tasawwuf: al-Munqiz Min al-Ḍalāl*, Muhammad Jalal Syaraf, *Dirāsāt Fi al-Tasawwuf al-Islāmi; Syakhsiyyat Wa Mazahib*,⁹⁵ Abu al-'Ala Afifi, *Al-Tasawwuf; as-Saurah Ar-Rūhiyah Fi Al-Islām*,⁹⁶

Pembahasan tentang psikologi sufi, diantaranya; Muhammad Utsman Najati, *Al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*.⁹⁷ Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama*,⁹⁸ Erba Rozalina Yulianti, *Psikologi Transpersonal*,⁹⁹ Muhtar Gojali, *Psikologi Tasawuf*,¹⁰⁰ Ramadhan Muhammad al-Kadzafi, *Ilmu an-Nafs al-Islāmi*,¹⁰¹ Selanjutnya selain sumber diatas dalam penelitian ini untuk kategori sekunder akan menggunakan buku dan jurnal dalam bahasa Arab, Inggris dan Indonesia yang membahas kajian dalam tradisi ilmiah Timur dan Barat.

3. Pengumpulan data

Data-data dalam penelitian ini diperoleh melalui riset

⁹⁴ Prinsip metode tafsir ini adalah dengan melalui enam langkah, sebagai berikut: 1) Pemilihan, deskripsi, dan pemahaman realitas tema kajian. 2) Pembatasan dan pelacakan ayat. 3) Penyusunan dan pengklasifikasian ayat. 4) Analisis konteks historis ayat. 5) Analisis semantik dan pragmatik. 6) Analisis korelasi antar ayat. Lihat, Sāmīr 'Abdurrahmān Rasywānī, *Manhaj al-Tafsīr al-Maudhū'i li al-Qur'an al-Karīm: Dirasah Naqdiyyah*, Halb: Dār al-Mulataqā, hal. 141-216.

⁹⁵ Muhammad Jalal Syaraf, *Dirasat Fi Al-Tasawwuf Al-Islami; Syakhsiyyat Wa Mazahib*, Beirut: Dar al-Nahdat al-'Arabiyyat, 1984, hal. 28-29.

⁹⁶ Abu al-'Ala Afifi, *Al-Tasawwuf; as-Saurah Ar-Ruhiyah Fi Al-Islam*, Kairo: Dar al-Maarif, 1963, hal. 3954.

⁹⁷ Muhammad Utsman Najati, *Al-Qur'an wa Ilm'an- Nafs*, Kairo: Dar al-Shuruq, 1981, hal. 27-52.

⁹⁸ Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama*, Mizan, Bandung, 2004, hal. 120.

⁹⁹ Erba Rozalina Yulianti, *Psikologi Transpersonal*, Bandung: Pustaka Setia, 2012, hal. 100.

¹⁰⁰ Muhtar Gojali, *Psikologi Tasawuf*, Bandung: Ushuluddin UIN Bandung, 2018, hal. 60.

¹⁰¹ Ramadhan Muhammad al-Kadzafi, *Ilmu an-Nafs al-Islāmi*, t.tp: Shahifah ad-da'wah al-islāmiyah, 1990, hal. 7-15.

kepastakaan (*library risearch*). Data tersebut kemudian dihimpun dari ayat-ayat al-Qur'an dan bahan-bahan tertulis yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal, majalah, maupun sumber lain termasuk dari internet yang berkaitan dengan tema penelitian. Informasi melalui *website* dari berbagai belahan dunia yang relevan dengan tema psikologi sufi juga di gunakan dalam penelitian ini.

4. Landasan Teori

Berdasarkan latar belakang masalah sebagaimana dijelaskan sebelumnya, untuk menemukan solusi yang diharapkan. Penelitian ini akan menggunakan beberapa landasan teori. Seperti teori Sayyed Husein Naṣr, Javad Nurbakhsy dan Robert Frager.

5. Langkah operasional

Langkah operasional yang ditempuh dalam penelitian ini, antara lain:

- a. Menentukan masalah utama yang menjadi objek penelitian.
- b. Mengumpulkan beberapa argumentasi menurut ahli psikologi dan tasawuf, baik dari yang menolak maupun yang menerima. Selanjutnya menganalisa faktor perbedaan terjadinya permasalahan tersebut.
- c. Melacak dan mengklarifikasi teks dan konteks ayat, mulai dari *asbāb-nuzūl*, analisis semantik dan korelasi antar ayat. Selanjutnya dikaji dan dianalisis dengan cara memperhatikan dan membandingkan penafsiran para mufassir yang berbeda latar belakang keilmuan, serta dalam konteks sosio-kultural pada masa tafsir tersebut ditulis.
- d. Menganalisa penafsiran yang berkaitan dengan term bahasan. Selanjutnya dikaji dan dianalisis dengan cara memperhatikan dan membandingkan penafsiran para mufassir dan menelaahnya dengan dalil-dalil dari hadis, serta kajian dari multidipliner ilmu pengetahuan.
- e. Mengidentifikasi dan mengklasifikasi ayat yang berkaitan dengan psikologi sufi dalam al-Qur'an.
- f. Menarik kesimpulan dari hasil penyajian penelitian.

6. Analisis data

Analisis data terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam penelitian ini dilakukan dengan melalui tahapan tahapan tafsir tematik¹⁰² menurut

¹⁰² Tafsir maudhū'i/ tematik adalah pola penafsiran dengan cara menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai tujuan yang sama dengan arti sama-sama membicarakan satu topik dan menyusun berdasarkan masa turun ayat serta memperhatikan latar belakang sebab-sebab turunnya, kemudian diberi penjelasan, uraian, komentar dan pokok-pokok

Farmawi, Mengenai langkah-langkah yang harus ditempuh oleh mufassir dalam menggunakan pendekatan tafsir tematik dapat dirinci sebagai berikut :

- a. Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik).
- b. Melacak dan menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah yang dibahas tersebut.
- c. Menyusun runtutan ayat-ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang latar belakang turun ayat atau *asbāb-nuzūl*-nya (bila ada).
- d. Memahami korelasi munāsabah ayat-ayat tersebut dalam suratnya masing-masing.
- e. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis dan utuh (outline).
- f. Melengkapi penjelasan ayat dengan hadis, riwayat sahabat dan lain-lain yang relevan bila dipandang perlu sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.
- g. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang 'am (umum) dan yang *khas* (khusus), *mutlaq* dan *muqayyad* (dibatasi), atau yang pada akhirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.¹⁰³

Penerapan langkah-langkah tafsir tematik dalam menganalisis data penelitian ini dapat dilihat pada tahapan-tahapan berikut:

- a. Data utama berupa penafsiran dari kitab Tafsir yang telah ditentukan, selanjutnya dikaji dan dianalisa dengan cara memperhatikan korelasi antar penafsiran dengan konteks latar belakang keilmuan mufassir yang berbeda-beda, serta konteks sosio kultural pada masa tafsir tersebut di tulis.
- b. Membandingkan penafsiran yang ada untuk membedakan variasi penafsiran. Menyusun pembahasan ayat-ayat tentang psikologi sufi dalam kerangka yang sempurna dan sistematis.
- c. Setelah dilakukan perbandingan kemudian mencari dalil dari hadis yang dapat melengkapi penafsiran.
- d. Melengkapi penafsiran ayat tentang psikologi sufi dengan hadis, riwayat sahabat, kajian saintis Barat dan Timur yang relevan bila dipandang perlu sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.

kandungan hukumannya. Abdul- Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo: al-Hadharat al-Gharbiyyah, 1977,hal. 52.

¹⁰³ Abdul- Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhu'i...*, hal. 61-62.

- e. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'am* (umum) dan yang *khas* (khusus), *muṭlaq* dan *muqayyad* (dibatasi), atau yang pada akhirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.
- f. Menarik kesimpulan menurut kerangka teori yang ada, baik yang berkaitan dengan psikologi sufi perspektif al-Qur'an maupun karya-karya yang berkaitan dalam diskursus ilmiah seputar psikologi sufi.

H. Sistematika Penulisan

Setelah data yang ada dikumpulkan dan dianalisis, langkah selanjutnya sistematika penulisan dipaparkan secara sistematis ke dalam enam bab bahasan sebagai berikut:

Bab I, Pendahuluan, pada bab ini penulis menyetengahkan tentang latar belakang masalah yang membahas tentang psikologi sufi era industri 4.0 dengan problematika psikologis dan kehampaan spiritual yang terjadi pada era tersebut. Dilanjutkan dengan identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tujuan pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II, Diskursus tentang psikologi sufi era industri 4.0, dengan menjelaskan epistemologi psikologi sufi, selanjutnya memaparkan tentang psikologi transpersonal sebagai wadah dalam menghubungkan antara psikologi dengan tasawuf, pembahasan tentang dalam perspektif psikologi sufi, selanjutnya menguraikan terapi psikologi sufi dan bagaimana respon psikologi sufi dalam kehidupan modern.

Bab III, Diskursus tentang tasawuf era industri 4.0, dengan menjelaskan psikologi sufi dalam merespon era industri 4.0, menjelaskan bagaimana tasawuf dapat dikontekstualisasikan dalam kehidupan manusia modern psikoterapi islami sebagai tawaran terapi penyembuhan di era industri 4.0. *anthroporeligiosentries*, sebuah konsep yang mengharmonisasikan psikologi dan tasawuf, dan mengurai tentang psikoneurologi sebagai neurosains dalam al-Qur'an dan diakhiri dengan pembahasan urgensi tasawuf dalam merespon revolusi industri 4.0.

Bab IV menjelaskan tentang analisa kritis tentang revolusi industri 4.0, dimana inovasi teknologi dirupsi di era industri 4.0, demoralisasi dan dispiritualisasi dan era industri 4.0 dengan disorientasi spiritual, selanjutnya bagaimana era industri 4.0 dibarengi dengan revolusi mental, dan terakhir sufisme sebagai revitalisasi moral di era industri 4.0.

Bab V, Pada bab ini menjelaskan isyarat al-Qur'an tentang psikologi sufi era industri 4.0. namun sebelumnya, dijelaskan tentang konsep manusia

dalam tinjauan psikis dan batin dalam al-Qur'an. kemudian diantara term tersebut sebagai berikut: *al-taubah*, *al-ṣabr*, *al-faqr*, *al-zuhud*, *al-warā'*, *al-tawakkal* dan *al-riḍā*. Term bahasan ini dijelaskan dengan membandingkan makna dan tafsirnya, dan dikorelasikan dengan peradaban dan perkembangan di era industri 4.0.

Bab VI, Menjelaskan konsep psikologi sufi era industri 4.0 dalam al-Qur'an dengan menguraikan konsep dan indikator dan karakter psikologi sufi era industri 4.0 dalam al-Qur'an. selanjutnya responsibilitas psikologi sufi era industri 4.0 dalam al-Qur'an. kontekstualisasi psikologi sufi mengatasi relasi sosial dalam meningkatkan produktivitas dan kreatifitas pada bidang industri di era 4.0.

Bab VII, kesimpulan dan saran. Pada bab ini penulis akan mengakhiri pembahasan dengan kesimpulan dan saran. Kesimpulan akan disesuaikan dengan rumusan permasalahan yang telah di tetapkan. Kemudian menutup pembahasan dengan saran untuk peneliti selanjutnya terhadap hal-hal yang tidak tercakup dalam penelitian ini.

BAB II DISKURSUS TENTANG PSIKOLOGI

F. Epistemologi Psikologi Sufi

Secara etimologis, tasawuf berasal dari bahasa Arab yang masih diperdebatkan asal katanya, baik oleh sarjana Muslim maupun Barat. Pandangan mayoritas mengatakan bahwa istilah itu berasal dari kata *ṣūf*, yang berarti wol. Karena kaum sufi awal biasanya memakai pakaian wol kasar. Sebagian mengatakan bahwa kata itu dinisbatkan kepada *ahl al-suffah*, para sahabat dekat Nabi saw yang sering duduk di beranda Masjid Nabi di Madinah. Lainnya menyatakan bahwa kata itu berasal dari *ṣafa*, yang berarti suci, bersih, atau jernih, atau berasal dari *ṣaff*, yang berarti barisan terdepan, karena kaum sufi berada pada barisan pertama di sisi Allah swt.¹⁰⁴

Pandangan mayoritas menyatakan bahwa tasawuf atau sufi berasal dari *sūf*, yang berarti jubah wol kasar. Abd al-Halim Mahmud (1988) menegaskan bahwa meskipun istilah tersebut berasal dari kata yang identik dengan segi lahiriah, yaitu pakaian dari wol kasar yang biasa dikenakan oleh para sufi. Namun, bukan berarti tasawuf adalah bersifat lahiriah. Sebab, tidak ada keharusan dalam sebuah istilah harus yang dimaksudkan adalah makna asal dari istilah tersebut. Dikarenakan terkadang suatu istilah bisa berkembang, berubah, bahkan berbeda dari makna asal istilah tersebut.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, Bandung: Mizan, 2010, hal. 213.

¹⁰⁵ Abdul Halim Mahmud, *Qadiyyat Al-Tasawwuf: Al-Munqiz Min Al-Dalal*, Kairo: Dar al-Maarif, 1988, vol. III, hal. 34–35.

Dengan demikian, kata tasawuf pada awal mulanya tidaklah dipahami sebagaimana yang dipahami sekarang. Melainkan dipahami sebagai gerakan awal dalam menjauhi kehidupan duniawi, dan itu memang merupakan ciri khas kaum *zāhid* dan *nāsik* generasi pertama.¹⁰⁶

Syeikh Zaruq (w. 1493 M.), sebagaimana dikutip oleh Ibn ‘Ajibah menuturkan bahwa definisi tasawuf mencapai hingga bilangan 2000, yang kesemuanya itu tertuju pada upaya real menuju kehadiran Allah (*tawajjuh ilā Allāh*) meski melalui jalan yang beragam sesuai dengan kecenderungan *maqam* yang telah dicapainya.¹⁰⁷

Ma’ruf al-Karkhi (w. 200 H/816 M) adalah orang yang pertama kali mendefinisikan tasawuf, yaitu: berpegang pada hal-hal yang hakiki dengan mengabaikan segala apa yang ada pada makhluk. Bisyr bin al-Ḥaris al-Ḥafi (w. 227 H) berpandangan bahwa sufi adalah orang yang hatinya suci karena Allah. Selain itu, Abu Turab an-Nukhsyabi (w. 240 H) mendefinisikan sufi sebagai seorang yang tidak terkotori oleh sesuatu dan segala sesuatu menjadi jernih dengannya.

Abu al-Ḥusain an-Nūri (w. 295 H) menyatakan bahwa tasawuf bukanlah tata cara atau aturan (*rasm*) maupun ilmu, akan tetapi ia adalah akhlak. Sebab apabila tasawuf adalah *rasm* maka ia cukup dengan *mujāhadat*, dan jikalau ia adalah ilmu maka cukup dengan belajar (*ta’līm*), tetapi ia adalah akhlak atau berperangai sebagaimana perangai Tuhan (*takhalluq bi akhlāq Allāh*), dan itu tidak diperoleh dengan *rasm* dan *ta’līm*. Pandangan semacam ini juga di-lontarkan oleh Sufyan al-Tsauri (w. 161 H).¹⁰⁸ Definisi lain juga dipaparkan oleh Abu Bakr al-Kattani (w. 322 H) dengan mengatakan bahwa tasawuf adalah akhlak, siapa saja yang bertambah mulia akhlaknya maka bertambah pula kesucian hatinya. Selain itu al-Kattani (1873-1909) juga menyatakan bahwa tasawuf adalah *ṣafā* (kesucian) dan *musyāhadāt* (penyaksian langsung).¹⁰⁹

Kasyf dalam dunia tasawuf sering disebut dengan jalan untuk memperoleh ilmu melalui intuisi mistik yang dalam bahasa psikologi modern dinamakan pengetahuan ”*emotional mystic*”. Corak epistemologi tersebut tidak didasarkan pada logika deduksi, induksi dan pengetahuan

¹⁰⁶ Lihat Muhammad Jalal Syaraf, *Dirasat Fi Al-Tasawwuf Al-Islami; Syakhsyiyat Wa Mazahib*, Beirut: Dar al-Nahdat al-‘Arabiyyat, 1984, hal. 28–29.

¹⁰⁷ Ahmad bin Muhammad Ibn ‘Ajibah, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Kairo: Dar al-Maarif, 2011, hal. 17.

¹⁰⁸ Al-Sayyid Abdussattar Mutawalli, *Adab Al-Zuhd Fi Al-‘Asr Al-‘Abbasi: Nasy’atuhu Wa Tatawwuruhi Wa Asyhar Rijalihi*, Mesir: al-Hajat al-Misriyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1984, hal. 227.

¹⁰⁹ Lebih lanjut, definisi tentang tasawuf bisa dilihat pendapat yang dituliskan Abu al-‘Ala Afifi, *Al-Tasawwuf; as-Saurah Ar-Rūhiyah Fi Al-Islām*, Kairo: Dar al-Maarif, 1963, hal. 3954.

empirik, melainkan kepada gnosis (*'irfān*).¹¹⁰

Memahami struktur fundamental pemikiran harus dikaji dengan epistemologi.¹¹¹ Psikologi sufi yang diajukan dalam penelitian ini ada hubungannya dengan teori yang menyebutkan tasawuf tanpa tarekat.¹¹²

Karakteristik psikologi pada masa ini dikembangkan dengan mengacu pada pendekatan filosofis-spekulatif, padahal psikologi modern menuntut adanya pendekatan empiris-eksperimental. Karena itu, pengembangan psikologi modern lebih mengutamakan aspek epistemologis, dengan menyetujui beberapa metode ilmiah.¹¹³

Psikologi sufi sendiri dapat diartikan sebagai studi tentang jiwa dan perilaku manusia yang didasarkan pada pandangan dunia Islam.¹¹⁴ Dan psikologi sufi juga bisa diartikan sebagai kajian Islam yang berhubungan dengan aspek-aspek dan perilaku kejiwaan manusia agar secara sadar dapat membentuk kualitas diri yang lebih sempurna dan mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.¹¹⁵

Epistemologi ini mematahkan tuduhan yang menyebutkan bahwa kemunduran umat Islam disebabkan karena tasawuf. Fenomena yang mengagetkan ilmuan sosial akhir-akhir ini menemukan bahkan bahwa tasawuf mengalami kebangkitan.¹¹⁶ Ternyata tasawuf tidak mati.¹¹⁷

Psikologi sufi yang dimaksudkan disini bukanlah cabang psikologi yang hanya berlabelkan Islam, melainkan satu cabang psikologi yang memiliki kaidah-kaidah keilmiahan berlandaskan ajaran-ajaran Islam. Untuk ini psikologi sufi harus melakukan rancang ulang terhadap berbagai teori

¹¹⁰ Abu al-Wafa al-Ghunaimī al-Taftazani, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, Mesir: Maktabah al-Qāhirah al-Haditsah, t.th, hal. 162.

¹¹¹ Abdul Mustaqim, The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis, *Jurnal Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, no. 2, 2017, hal. 358.

¹¹² Khozin menyebut dengan istilah tasawuf akhlaqi transformatif, tasawuf aktual dan sufi tanpa tarekat. Lihat Khozin, *Muhammadiyah dan Rekonstruksi Spiritualitas Islam: Suatu Kajian Bentuk dan Praktek Tasawuf Muhammadiyah*, Malang: FAI-Universitas Muhammadiyah Malang, 2000, hal. 59. Dan Khozin, *Sufi Tanpa Tarekat: Praksis Keberagamaan Muslim Puritan*, Malang: Madani, 2013.

¹¹³ Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakkir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2003, hal. xxii.

¹¹⁴ Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2010, hal. v.

¹¹⁵ Abdul Mujib & Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2001, hal. 1.

¹¹⁶ Julia Day Howell dan Martin van Bruinessen, "Introduction", dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, New York: I.B.Tauris, 2007, hal. 1-16.

¹¹⁷ John O. Voll, "Contemporary Sufism and Current Social Theory", dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, New York: I.B.Tauris, 2007, hal. 281.

psikologi dalam berbagai aspeknya yang antara lain meliputi: landasan dan metode sendiri yang sesuai dengan Islam untuk menutup kelemahan psikologi yang telah ada.¹¹⁸ Hal yang berbeda adalah pandangan mengenai baik tidaknya hakekat manusia. Islam memandang fitrah kemanusiaan adalah suci dan beriman, sedangkan pada aliran psikologi ada yang menganggap hakekat manusia buruk (*psikoanalisa*), netral (*psikologi prilaku*), baik (*psikologi humanistik*) dan potensial (*psikologi transpersonal*).¹¹⁹ Dan psikologi tidak menyentuh sampai kepada dimensi batiniah manusia. Hal itulah yang menjadi titik pembeda antara psikologi sufi dengan psikologi yang selainnya.

Psikologi sufi adalah respon atas pengalaman spiritual masing-masing individu. Karena tasawuf adalah aspek esoterik yang menekankan unsur batin yang sangat bergantung pada pengalaman beragama seseorang, sehingga sangat wajar bila pengertian tasawuf yang hadir di kalangan sufi seringkali ditemukan perbedaan-perbedaan yang dinamis kolaboratif.¹²⁰

Epistemologi merupakan kajian keilmuan yang berkenaan dengan sifat pengetahuan, membahas tentang reabilitas (keandalan) pengetahuan, serta konsep yang menginvestigasi tentang sumber, struktur, metode dan validitas pengetahuan yang dalam hal ini dimaksudkan adalah segala yang berkaitan dengan ilmu tasawuf.¹²¹ Selanjutnya sesuatu yang berhubungan dengan psikologi juga dikaji dengan analisa epistemologi. Membahas masalah-masalah epistemologis tidak hanya berkaitan dengan satu cabang filsafat tetapi juga untuk semua ilmu, termasuk psikologi tasawuf.¹²²

Istilah epistemologi pertama kali dipopulerkan oleh J.F. Feriere pada tahun 1854 dalam karyanya yang berjudul *Institute of Metaphysics*. Dalam penelitiannya, ia membagi pembedaan filsafat menjadi dua bagian: metafisika dan epistemologi.¹²³ Epistemologi berasal dari dua kata, yaitu *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (kata, pikiran, percakapan dan ilmu).¹²⁴

¹¹⁸ Nurussakinah Daulay, *Pengantar Psikologi dan Pandangan Al-Qur'an tentang Psikologi*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2014, hal. 99.

¹¹⁹ Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995, hal. 60.

¹²⁰ Syamsun Ni'am, *The Wisdom Of KH Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*, Surabaya: Erlangga, 2006, hal. 99-100.

¹²¹ Muhammad In'am Esha, *Menuju Pemikiran Filsafat*, Malang: UIN Maliki Press, 2010, hal. 97.

¹²² Abdul Mustaqim, *The Epistemologi Exegesi Qur'an Jawa; Studi Fayḍ Darat's Fayḍ al-Rahmān*, *Jurnal Al-Jāmi'ah*, Vol. 55, No. 2, 2017 M, hal. 358.

¹²³ Surajiyo, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia: Suatu Pengantar*, Jakarta: Bumi Aksara, 2010, cet. V, hal. 24.

¹²⁴ Arif Surahman, *Kamus Istilah Filsafat*, Yogyakarta: Matahari, 2012, hal. 94. Lihat. Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 74. Lihat juga, Simon Blackburn,

Instrument dalam epistemologi tasawuf ada dua hal yang berkaitan dengan keilmuan, yaitu akal dan intuisi.¹²⁵ Akal menjadi sarana manusia dalam memahami realitas, dalam prinsip filosofis al-Ghazali adalah “*fitrah instinktif*”, sedangkan intuisi (*dzaūq*) sebagai sarana memperoleh pengetahuan, akan memperoleh pengetahuan yang dicirikan oleh kesadaran akan sebab dan akibat suatu keputusan yang tidak terbatas pada kepekaan indra tertentu dan tidak hanya tertuju pada obyek tertentu pula.¹²⁶

Hakikat dalam epistemologi tasawuf adalah tetap menggunakan akal sebagai dasar keilmuannya meskipun utamanya mereka sering menggunakan intuisi (*dzaūq*). Akal digunakan untuk mengamati gejala yang ditimbulkan, terutama yang berkaitan dengan cara kerja panca indra sehingga betatapun hasilnya, proses rasionalisasi tetap mengacu kepada dunia empiris dan berwawasan materialistik. Oleh sebab itu wahyu dirasa sebagai satu-satunya jalan yang dapat menjamin validitas dan obyektivitas keilmuan tasawuf.¹²⁷

Penelitian ini setidaknya ada keserasian dengan tawaran definisi yang dijelaskan oleh al-Taftāzānī, tasawuf tidak berarti suatu tindakan pelarian diri dari kenyataan hidup, ia merupakan usaha membekali diri dengan nilai-nilai rohani baru yang akan menguatkan pada saat menghadapi kehidupan yang penuh dengan materialis, dan untuk merealisasikan keseimbangan jiwanya, sehingga hadir kekuatan dalam menghadapi berbagai kesulitan ataupun masalah hidup.¹²⁸

Tawaran konsep yang diberikan al-Taftāzānī ini sejalan dengan definisi ulama yang menyatakan bahwa muara tasawuf itu adalah akhlak.¹²⁹ Hal sama juga diungkapkan oleh Ibn al-Qayyim bahwasanya tasawuf adalah moral.¹³⁰ Pendapat tersebut diperjelas oleh al-Kattānī yang mengatakan, tasawuf adalah moral. Siapa diantara kalian yang semakin bermoral,

Kamus Filsafat: Buku Acuan Paling Terpercaya di Dunia. Yang diterjemahkan oleh Yudi Santoso, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 286.

¹²⁵ M. Amin Syukur dan Masyaruddin, *Intelektualisme Tasawuf*, Semarang: Lengkota, 2002, hal. 82.

¹²⁶ Al-Ghazali, *Rahasia Keajaiban Hati*, yang diterjemahkan oleh Immun El Blitary, Surabaya: al-Ihlas, t.th, hal. 76.

¹²⁷ Sudirman Tebba, *Tasawuf Positif*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hal. 83.

¹²⁸ Abū al-Wafā’ al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1979, hal. j.

¹²⁹ Mereka adalah Abū Muḥammad al-Jarīrī dan Abū Husayn al-Nūrī. Menurut al-Jarīrī, tasawuf adalah memasuki atau menghiasi diri dengan akhlak yang luhur dan keluar dari akhlak yang rendah. Sedang menurut al-Nūrī, tasawuf adalah kebebasan, kemuliaan, meninggalkan perasaan terbebani dalam setiap perbuatan melaksanakan perintah *shara’*, dermawan, dan murah hati. Abū al-Wafā’ al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*,..., hal. j.

¹³⁰ Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *Madārīj al-Sālikin bayn Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyāka Nasta’in*, Volume II, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1988, hal. 16.

tentulah jiwanya semakin bening.¹³¹

Harun Nasution (1978) menyebutkan bahwa asal timbulnya tasawwuf antara lain: *Pertama*, pengaruh kristen dengan paham menjauhi dunia dan mengasingkan diri dalam biara-biara. Dikatakan bahwa *zāhid* dan sufi meninggalkan dunia, memilih hidup sederhana dan mengasingkan diri adalah atas pengaruh cara hidup para *rāhib* Kristen ini. *Kedua*, falsafat mistik Pythagoras yang berpendapat bahwa roh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi roh. Kesenangan roh yang sebenarnya ialah di alam *samawī*, maka manusia harus membersihkan roh dengan meninggalkan hidup materi (*zuhd*), untuk selanjutnya berkontemplasi. Inilah menurut sebagian orang, yang memengaruhi timbulnya *zuhd* dalam Islam. *Ketiga*, Falsafat emanasi Plotinus yang mengatakan bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan yang maha esa. Roh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, roh menjadi kotor, dan untuk kembali ke asalnya roh harus terlebih dahulu dibersihkan. Pensucian roh yaitu dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin, kalau bisa bersatu dengannya. Dikatakan pula ini mempunyai pengaruh terhadap munculnya kaum *zāhid* dan sufi dalam Islam. *Keempat*, ajaran Budha dengan paham nirwananya. Untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Paham *fanā* dalam sufisme Islam hampir serupa dengan paham ini. *Kelima*, ajaran-ajaran Hinduisme yang juga mendorong manusia untuk meninggalkan kematerian dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman.¹³²

Abu Hamid al-Gazali (1058-1111) menuturkan bahwa tasawuf merupakan urusan batin yang tidak bisa diketahui dan tidak mungkin hakikatnya dihukumi secara tepat, kecuali ia bisa diketahui dengan melihat unsur-unsur lahiriah yang biasa dinisbatkan kepada istilah sufi. Meski demikian, sifat (*atribut*) tersebut bisa saja hilang bersamaan dengan tercerabutnya gelar sufi darinya. Sebab, hakikat sufi adalah orang-orang saleh dengan karakter tertentu, yang bisa saja karakter itu luntur dalam dirinya karena perbuatan kotor yang dilakukannya, meski ia memakai jubah atau atribut kesufian.¹³³

Psikologi sufi bukan ilmu pengetahuan yang dirumuskan oleh teori akal, melainkan sekumpulan besar pengetahuan yang sumbernya adalah wahyu seperti yang dipahami oleh generasi *insān al-kāmil*. Struktur

¹³¹ al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islamī...*, hal. 11.

¹³² Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, Cet. II, hal. 58-59

¹³³ Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Ihyā' Ulūmuddīn*, Beirut: Dar al-Maarif, 2004, vol. II, hal. 153.

individualitas manusia menurut psikologi sufi dapat dipahami melalui tiga elemen utama; *nafs* atau ego diri, *qalb* atau hati, dan *ruh* atau jiwa. Secara bersamaan ketiganya membentuk manusia.¹³⁴

Secara historis, ajaran sufisme berkembang sejak pertengahan abad ke-2 Hijrah atau 8 Masehi.¹³⁵ Meskipun terdapat bervariasi ajaran dan praktek sufisme, terdapat ciri-ciri utama yang mempersatukan ajaran mereka. Ciri-ciri utama itu adalah *pertama*, tujuan hidup adalah untuk memurnikan jiwa manusia sehingga sampai pada penghayatan yang benar kepada keesaan Tuhan. *Kedua*, penerapan laku batin sebagai upaya untuk mencapai penghayatan terhadap kebenaran keesaan Tuhan. Penerapan laku batin itu sangat bervariasi di antara para penganut sufisme, karena di dalam ajaran sufi, seperti juga dalam ajaran filsafat, terdapat kebebasan untuk menginterpretasikan bentuk-bentuk dari praktek pengamalan hidup asketis. Meskipun demikian, secara umum di kalangan para sufi, terdapat kesamaan prinsip bahwa pengamalan itu memiliki kecenderungan ke arah kehidupan mistik. Kehidupan mistik itu terwujud ke dalam gejala-gejala perilaku dan kejiwaan yang bersifat *transcendental* sebagai hasil dari proses perenungan meditatif dengan cara zikir kepada Tuhan.¹³⁶

Psikologi merupakan disiplin ilmu yang oleh sementara kalangan dianggap sebagai entitas dari representasi keilmuan yang bersifat empiris-realistis sehingga hanya mungkin didekati dengan pendekatan objektif. Sifatnya yang objektif itulah yang menjauhkannya dari disiplin ilmu keagamaan. Bahkan, di kalangan sebagian psikolog ada anggapan bahwa spiritualitas agama sebagai penyebab kemandekan ilmu pengetahuan. Sebaliknya, ilmu pengetahuan dalam perspektif sebagian kaum agamawan merupakan ancaman terhadap dogma agama.¹³⁷ padahal jika diteliti, konsep-konsep dalam dunia tasawuf dan praktek-praktek dalam tradisi tarekat merupakan sumber yang sangat kaya bagi pengembangan terapi yang berwawasan Islam, khususnya untuk proses dan teknik terapi.¹³⁸

Tasawuf memang sering dipandang sebagai fenomena baru yang muncul setelah masa kenabian. Tetapi tasawuf dapat berfungsi memberi

¹³⁴ Kabir Helminski, *Hati yang Bermakrifat; Sebuah Transformasi Sufistik*, yang diterjemahkan oleh Abdullah Ali dari judul asli *The Knowing Heart; A Sufi Path of Transformation*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 79-81.

¹³⁵ M.P. Pandit, *Traditions in Mysticism*, New Delhi; Sterling Publishers Private Ltd, 1987, hal. 25.

¹³⁶ Simuh, *Sufisme Islam, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 1995, hal. 21.

¹³⁷ Robert. H. Thouless. *Pengantar Psikologi Agama*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1992, hal. 13.

¹³⁸ Elvira Purnamasari, Psikoterapi dan Tasawuf Dalam Mengatasi Krisis Manusia Modern, *Jurnal El-Afkar* Vol. 8 Nomor 2, Juli-Desember 2019, hal. 96.

wawasan dan kesadaran spiritual atau dimensi ruhaniah dalam pemahaman dan pembahasan ilmu-ilmu keislaman. Seperti diungkap R.A. Nicholson (1868-1945), bahwa tanpa memahami gagasan dan bentuk-bentuk mistisisme yang dikembangkan dalam Islam, maka hal tersebut sama dengan mereduksi keindahan Islam dan hanya menjadi kerangka formalitasnya saja.

Tasawuf adalah dimensi batin Islam. Ia muncul pada abad ke-9 Masehi, sekitar dua ratus tahun setelah kelahiran Islam, ketika ajaran-ajaran etis dan moral Islam telah sepenuhnya diterima yang memungkinkan tasawuf tumbuh subur. Tasawuf utamanya ada di Timur Tengah dan Negara-negara muslim, namun gagasan dan pengamalan, dan guru-gurunya bisa dijumpai di berbagai penjuru dunia. Dalam pengertiannya yang universal, tasawuf mencakup dimensi mistik dari seluruh agama dan seluruh mistisisme memiliki tujuan yang sama, yakni pengalaman ketuhanan langsung. Agama ibarat sebuah pohon yang akar-akarnya berupa amalan spiritual dan moral. Dan pohon tersebut adalah mistisisme, dan buahnya adalah kebenaran.¹³⁹

Tasawuf secara sederhana dapat diartikan sebagai usaha untuk menyucikan jiwa sesuci mungkin dalam usaha mendekati diri kepada Tuhan sehingga kehadiran-Nya senantiasa dirasakan secara sadar dalam kehidupan. Adapun tasawuf yang berkembang pada masa berikutnya sebagai suatu aliran (mazhab), maka sejauh hal itu tidak bertentangan dengan Islam dapat dikatakan positif (ijabi). Tetapi apabila telah keluar dari prinsip-prinsip keislaman maka tasawuf tersebut menjadi mazhab yang negatif (*salbi*).¹⁴⁰

Tasawuf merupakan salah satu bidang kajian studi Islam yang memusatkan perhatiannya pada upaya pembersihan aspek batiniah yang dapat menghidupkan kegairahan akhlak yang mulia. Menurut perspektif sufistik seseorang dipercaya akan dapat mengikhlaskan amal peribadatnya dan memelihara perilaku hidupnya karena mampu merasakan kedekatan dengan Allah yang senantiasa mengawasi setiap langkah perbuatannya. Jadi pada intinya, pengertian tasawuf merujuk pada dua hal: (1) penyucian jiwa (*tazkiyatun-nafs*) dan (2) pendekatan diri (*muraqabah*) kepada Allah.¹⁴¹

Historitas tasawuf menunjukkan bahwa embrio pengetahuan ini berbanding lurus dengan cabang-cabang ilmu lain dalam khazanah peradaban Islam. Psikologi berfungsi memperbaiki mental dan fisik manusia, dan tasawuf bertujuan untuk mensterilkan hati manusia dari berbagai

¹³⁹ Robert Frager, *Secawan Anggur Cinta: ajaran-ajaran inti tasawuf dalam kisah-kisah*, yang diterjemahkan oleh Iradatul Aini dari judul asli *Love Is The Wine; Talks of a Sufi Master in America*, Jakarta: Zaman, 2016, hal. 8.

¹⁴⁰ Hamka, *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993, hal. 77.

¹⁴¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 8.

macam penyakit hati dan untuk mengantarkan manusia menuju keselamatan dunia dan akhirat.¹⁴²

Tasawuf tidak lagi diartikan sebagai negatif tetapi positif. Karena dengan tasawuf justru mengaitkan kehidupan individu dengan masyarakatnya.¹⁴³ Istilah tasawuf yang berasal dari kata *ṣafa* yang artinya kesucian. Dengan artian mensucikan diri dari kotoran-kotoran atau pengaruh-pengaruh jasmani dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah Yang Maha Suci.¹⁴⁴

Psikologi sufi diharapkan menjadi ayah sekaligus ibu spiritual yang mampu melahirkan manusia spiritual dalam mencari Tuhan sembari melayani sesama sekaligus menunaikan tugas-tugas sosial di dunia. Psikologi sufi bisa diilustrasikan sebagai klinik yang menyembuhkan penyakit manusia modern sekaligus menjadi media pembersih atas dosa dan kesalahan. Muaranya akan sampai pada sufisme yang hidup, merespon segala problematika hidup era modern dengan segala kasih sayang dan kearifannya.¹⁴⁵

Psikologi sufi mampu menjadi sensor dalam mendeteksi sekaligus memberikan solusi atas apa yang menjadi keresahan dan kegelisahan spiritual manusia. Seluruh data kehidupan manusia dibaca dan diperiksa, kemudian diberikan jalan keluar atas kendala yang dihadapi.¹⁴⁶

G. Psikologi Transpersonal

Psikologi transpersonal dapat didefinisikan sebagai disiplin psikologi yang menelaah topik-topik terkait dengan variasi dimensi-dimensi tingkah laku yang berhubungan dengan pengalaman transpersonal manusia.¹⁴⁷ Menurut psikologi transpersonal, manusia terdiri dari struktur personal dan trans-personal. Struktur transpersonal merupakan puncak dari usaha pengembangan potensi-potensi kemanusiaan yang paling tinggi. Pengembangan dimensi-dimensi transpersonal dapat dilakukan melalui pendalaman kehidupan kejiwaan yang bersifat spiritualistik Islami, seperti pada praktek sufisme. Praktek-praktek sufisme Islam dapat dikategorikan sebagai gejala perilaku yang bersifat transpersonal karena mencakup

¹⁴² Yusuf Khathar Muhammad, *al-Mausu'ah al-Yusufiyah fi Bayāni Adillah al-Sufiyah*, Dar al-Taqwā, Damaskus, t.th, hal.9.

¹⁴³ Syamsun Ni'am, *The Wisdom Of KH Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf...*, hal. 7.

¹⁴⁴ Mulyadi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 2-4.

¹⁴⁵ Robert Frager, *Secawan Anggur Cinta...*, hal. 12-15.

¹⁴⁶ Robert Frager, *Secawan Anggur Cinta...*, hal. 17.

¹⁴⁷ Roger Walsh, *The Transpersonal Movement: A Histori and State Of The Art. The Journal of Transpersonal Psychology*, no 2, 1993, hal. 123-140.

pengembangan dimensi intuitif, psikis, mistik dan integrasi transpersonal.¹⁴⁸

Jaenudin Ujam mengutip pendapat John Davis (1550-1605) dalam bukunya *psikologi transpersonal*, menyebutkan bahwa psikologi transpersonal bisa diartikan sebagai ilmu yang menghubungkan psikologi dengan spiritualitas. Psikologi transpersonal merupakan salah satu bidang psikologi yang mengintegrasikan konsep, teori dan metode psikologi dengan kekayaan-kekayaan spiritual dari bermacam-macam budaya dan agama. Perintisan psikologi transpersonal diawali dengan penelitian-penelitian tentang psikologi kesehatan pada tahun 1960-an yang dilakukan oleh Abraham Maslow menurut Kaszania.¹⁴⁹

Psikologi Transpersonal menganggap bahwa inti kemanusiaan adalah bukan fisik jasmaninya, melainkan psikis-rohaniyah, manusia memiliki kesadaran spiritual yang bisa berubah dan meningkat melalui jalan-jalan tertentu diantaranya melalui latihan spiritual dengan tehnik meditasi. Bahkan, untuk mencapai kesadaran tingkat tinggi, emosi dan intuisi memegang peranan yang lebih penting daripada peran rasio. Menurut Shapiro, Psikologi Transpersonal ini mengkaji tentang potensi tertinggi yang dimiliki manusia, melakukan penggalan, pemahaman, perwujudan dari kesatuan, spiritualitas, serta kesadaran transendensi.¹⁵⁰ Psikologi transpersonal mencoba menawarkan perspektif yang lebih humanis, dibandingkan dengan kajian psikologi rasionalitas-obyektifitas.

Psikologi humanistik menggali potensi manusia untuk peningkatan hubungan antar manusia, sedangkan psikologi transpersonal lebih tertarik untuk meneliti pengalaman subjektif-transendental, serta pengalaman luar biasa dari potensi spiritual. Oleh karena itu psikologi belum sempurna sebelum memfokuskan kembali dalam pandangan spiritual dan transpersonal. Abraham Maslow menulis "*I should say also that I consider Humanistic, Third Force psychology, to be transitional, a preparation for still higher Fourth Psychology, a transpersonal, transhuman centered in the cosmos rather than in human needs and interest, going beyond humanness, identity, self actualization, and the like*".¹⁵¹ Jadi, transpersonal ini melampaui nilai kemanusiaan, identitas, aktualisasi diri dan sejenisnya.

Psikologi transpersonal merupakan gerakan aliran keempat dalam

¹⁴⁸ Fattah Hanurawan, Kajian Psikologi Transpersonal terhadap Tradisi Sufisme Islam Indonesia, *Psikologika*, no. 8, 1999, hal. 15.

¹⁴⁹ Jaenudin Ujam, *Psikologi Transpersonal*, Bandung: Pustaka Setia, 2012, hal. 75-84.

¹⁵⁰ Erba Rozalina Yulianti, *Psikologi Transpersonal*, Bandung: Pustaka Setia, 2012, hal. 100.

¹⁵¹ Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual Dalam Berfikir Integralistik Dan Holistik Untuk Memaknai Kehidupan*, Jakarta: Pustaka Mizan, 2001, hal. 63.

psikologi. Gerakan-gerakan sebelumnya adalah psikoanalisis, behavioralistik, dan humanistik. Secara historis, perkembangan psikologi transpersonal mendapat cukup legitimasi ilmiah melalui munculnya penerbitan jurnal khusus psikologi transpersonal, *The Journal of Transpersonal Psychology*, pada tahun 1969. Selanjutnya pada tahun 1973 di kota Menlo Park, California, Asosiasi Psikologi Transpersonal mulai melaksanakan konferensi ilmiah pertama.¹⁵²

Seperti psikologi humanistik, psikologi transpersonal menyebutkan bahwa manusia memiliki kemampuan yang dahsyat dalam dirinya. Namun berbeda dengan psikologi humanistik yang menekankan perhatian pada hubungan interpersonal sebagai kunci bagi pengembangan kemungkinan-kemungkinan baru dalam diri manusia, penganut psikologi transpersonal lebih memilih pengalaman-pengalaman yang bersifat subjektif, individual, transenden, dan unik sebagai wahana untuk mengembangkan potensi psikologis individu. Oleh karena sifat sudut pandang yang bersifat unik itu, terkadang eksplorasi ilmiah yang dilakukan oleh pakar psikologi transpersonal nampak agak berlawanan dengan cara pikir penelitian yang lazim dilakukan aliran-aliran psikologi pada umumnya.¹⁵³ Tema-tema transpersonal dianggap oleh aliran psikoanalisis dan behavioralistik tidak lebih merupakan gejala fantasi dan psikosis.¹⁵⁴

Perkembangan penelaahan psikologi transpersonal, seringkali ditemui kaitan erat di antara topik-topik psikologi transpersonal dengan praktek-praktek kehidupan kebatinan dari dunia timur.¹⁵⁵ Misalnya Zen Budhisme, Hinduisme atau bahkan sufisme Islam. Penelitian itu membuktikan adanya keterbukaan dunia Barat terhadap praktek hidup spiritual dari dunia Timur yang sebelumnya dianggap tidak ilmiah atau pseudo ilmiah. Pemahaman dan keterbukaan tersebut tidak lepas dari peran dan kontribusi pemikiran pakar psikologi Carl G. Jung. Pemikiran baru Jung tentang relasi yang tidak terpisahkan antara pemahaman psikologis dan nilai-nilai kebudayaan sering menjadi acuan pengembang awal aliran

¹⁵² Beatrice McWaters, *An Outline of Transpersonal Psychology*. Dalam T.B. Roberts (editor), *Four Psychology Applied to Education*, New York: John Wiley and Sons. 1975.

¹⁵³ Thomas Hardy Leahey, *A History of Psychology, Main Currents in Psychological Thought*, New Jersey, Prentice Hall. 1992.

¹⁵⁴ Fattah Hanurawan, *Kajian Psikologi Transpersonal terhadap Tradisi Sufisme Islam Indonesia...*, hal. 16.

¹⁵⁵ Charles T. Tart, Introduction. Dalam Chareles T. Tart (Editor), *Transpersonal Psychologies*, New York: Harper & Row Publishers, 1975. Dan Lihat, Roger Walsh, *The Transpersonal Movement: A Histori and State Of The Art*. *The Journal of Transpersonal Psychology*, no 2, 1993, hal. 123-140.

psikologi transpersonal.¹⁵⁶

Pengamalan kehidupan keruhanian para penganut spiritualisme Islam itu melibatkan kehidupan psikologis yang bersifat transpersonal. Dalam praktek sufisme itu terdapat upaya-upaya untuk mengembangkan aspek-aspek transpersonal yang merupakan bagian inheren dari diri manusia, selain aspek-aspek personal. Seperti intuisi dan penghayatan kehidupan keruhanian secara mendalam pada aktivitas kontemplasi dan mistik itu, para pengamal spiritualisme Islam dapat mengembangkan aspek-aspek kepribadian dalam dirinya sebagai instrument penyesuaian psikologis pada saat menghadapi tantangan kehidupan.¹⁵⁷

Penganut sufisme jika ditinjau dari corak kesadaran diri, maka dapat dilihat bahwa perilaku transpersonal yang dialami disebabkan oleh pengaruh meditasi karena melakukan amalan-amalan religius secara khusus dan mendalam. Laku amalan-amalan itu apabila ditinjau dari sudut transpersonal dapat dikategorikan ke dalam pengalaman yang bersifat intuitif, psikis, mistik, serta integrasi transpersonal. Para peneliti psikologi menyebutnya sebagai bagian dari dinamika psikologi transpersonal.¹⁵⁸

Pelaksanaan amalan religius dapat dilihat sebagai suatu proses meditasi menuju pengalaman transpersonal. Dalam konteks kehidupan nyata, tidak jarang ditemui pengakuan seorang penganut sufisme tentang pertemuannya dengan makhluk-makhluk gaib atau pembicaraan tentang sesuatu yang akan terjadi di masa yang akan datang.¹⁵⁹

Perkembangan psikologis manusia modern menunjukkan suatu gejala, dimana sisi spiritual manusia nampaknya kini mempunyai signifikansi yang kuat bagi keseimbangan kehidupan masyarakat modern. Di tengah kekeringan spiritualitas, masyarakat modern mulai mencari-cari, baik terhadap ajaran agama; Islam, Kristen maupun Budha atau sekedar berpetualang kembali kepada alam sebagai 'uzlah' dari kebosanan karena lilitan masyarakat ilmiah-teknologis.¹⁶⁰

Psikologi transpersonal terkadang juga disebut sebagai mazhab

¹⁵⁶ C. William Taveson, *Humanistic Psychology: A Synthesis*, Homewood, Illinois, The Dorsey Press, 1982.

¹⁵⁷ Fattah Hanurawan, *Kajian Psikologi Transpersonal terhadap Tradisi Sufisme Islam Indonesia,...*, hal. 18-19.

¹⁵⁸ David Lukkof, R. Tunner, & Edmunton, Transpersonal Psychology Research Review: Researching Religius and Spiritual Problem On The Internet, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1995, no. 3, hal. 153-170.

¹⁵⁹ D. May. Gillford & N.L. Thompson, Deep States of Meditation: Phenomenological Reports of Experience, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1994, no. 26, hal. 117-138.

¹⁶⁰ Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 11.

keempat. Aliran ini berbeda dengan yang sebelumnya yaitu *psikoanalisis* (mazhab pertama), *behaviorisme* (mazhab kedua) dan psikologi *humanistik* (mazhab ketiga).¹⁶¹ Psikologi ini menempatkan agama (spiritualitas) sebagai salah satu wilayah kajiannya. Sehingga banyak ilmuwan yang menganggap aliran ini sebagai pendekatan yang paling representatif dalam mengkaji gejala-gejala keagamaan atau permasalahan-permasalahan spiritual.¹⁶²

Psikologi transpersonal diakui telah dipengaruhi oleh ketiga aliran sebelumnya, namun ia mempunyai ketidaksesuaian yang sangat berarti bahkan dapat dikatakan, psikologi transpersonal hadir untuk mengkritisi ketiga aliran sebelumnya yang dipandang tidak sanggup menghargai eksistensi psiko-spiritual yang ada dalam diri manusia.¹⁶³ Ketidaksesuaian psikologi sufi dengan pendekatan psikologi lain dapat dilihat dari perspektif psikoanalisis yang membahas tentang hakikat dan perkembangan bentuk kepribadian manusia tanpa menyentuh nilai spiritual-esoterisnya. Selanjutnya dengan psikologi behavior, dimana psikologi ini menganalisa perilaku manusia. Tentu ini juga berbeda dari pembahasan psikologi sufi yang perspektifnya lebih kepada dimensi batin manusia. Dan terakhir psikologi humanistik yaitu pendekatan atau aliran psikologi yang menekankan kehendak bebas serta media merealisasikan prestasi dan keberhasilan manusia setelah mengalami ketidakbahagian. Psikologi sufi bukan hanya memberikan kehendak bebas dan kebahagiaan setelah kegagalan. Tetapi lebih terapi pencegahan, penyembuhan sekaligus media mendekatkan diri kepada Ilahi. Dan itulah yang akan menghantarkan manusia menjadi bahagia dunia dan akhirat (dimensi eksoteris dan esoteris).

Malik B. Badri (1932-2021), seorang psikolog muslim kenamaan, menyarankan agar para psikolog muslim mempelajari lebih dalam lagi aliran psikologi ini.¹⁶⁴ Sebagian dari kalangan psikolog menyebutkan bahwa aliran psikologi ini telah mewakili suara Islam. maka tidak sedikit dari para psikolog tertarik untuk mengkaji psikologi transpersonal. Ringkasnya, psikologi transpersonal lebih berhasil menawarkan khazanah baru dalam kajian ilmiah terhadap agama.

Sejarah lahirnya aliran psikologi transpersonal ini, pada dasarnya hadir dan diprakarsai oleh tokoh-tokoh psikologi yang prihatin terhadap

¹⁶¹ Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga: Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, yang diterjemahkan oleh A. Supratinya dengan judul *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, hal. 17-27.

¹⁶² Robert W. Crapps, *Dialog Psikologi*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 144-145.

¹⁶³ Septi Gumindari, Dimensi Spiritual dalam Psikologi Modern (Psikologi Transpersonal sebagai Pola Baru Psikologi Spiritual), *Jurnal AICIS XII*, Surabaya, 2012, hal. 1043.

¹⁶⁴ Malik B. Badri, *Dilema Psikologi Muslim...*, hal. 34.

kondisi masyarakat Barat modern waktu itu yang hidup dalam gelimang materi tetapi miskin secara spiritual. Dapat disebutkan disini misalnya Anthony Sutich (1907-1976), pendiri *The Journal of Humanistic Psychology*, sebagai pendiri mazhab psikologi transpersonal. Ia mengumpulkan tokoh-tokoh yang punya paham yang sama di rumahnya di California. Mereka membahas secara informal topik-topik yang tidak diperhatikan oleh psikologi humanistik dan gerakan potensi manusia waktu itu. Pertemuan itu dihadiri antara lain, Abraham Maslow (1908-1970), tokoh psikologi humanistik yang mempopulerkan *peak experience* (pengalaman puncak). Diskusi berlangsung sangat menarik, bukan karena topik yang dibicarakan sangat beragam, melainkan karena Sutich yang memimpin diskusi dalam kondisi berbaring akibat serangan penyakit kronis. Ia memimpin diskusi dengan menggunakan cermin di atas kepalanya. Stanislav Grof (1931), Maslow, dan Victor Frankl (1905-1997) kemudian mengusulkan istilah transpersonal bagi gerakan psikologi yang mereka rintis.¹⁶⁵

Penelitian yang dilakukan untuk memahami gejala-gejala ruhaniah seperti *peak experience*, pengalaman mistis, ekstasi, kesadaran ruhaniah, kesadaran kosmis, aktualisasi transpersonal pengalaman. Hal tersebut diarahkan untuk memperhatikan dimensi spiritual manusia.¹⁶⁶

Psikologi transpersonal ini menunjukkan bahwa aliran ini mencoba untuk menjajaki dan melakukan telaah ilmiah terhadap suatu dimensi yang sejauh ini lebih dianggap sebagai bidang garapan kaum kebatinan, ruhaniawan, agamawan, dan mistikus. Sekalipun masih dalam taraf telaah awal, Psikologi transpersonal menunjukkan bahwa di luar alam kesadaran biasa terdapat ragam dimensi lain yang luar biasa potensialnya. Bahkan Logoterapi sebagai suatu ragam psikologi Transpersonal yang ditemukan seorang neuropsikiater dari Wina Austria, Viktor E. Frankl, ini malah dengan tegas mengakui adanya dimensi spiritual, disamping dimensi somatic dan dimensi psiko-sosial dalam diri manusia. Dimensi tersebut oleh Frankl dinamakan dimensi noetic atau dimensi spiritual yang harus dibedakan dari dimensi psikis.¹⁶⁷

Pandangan Frankl ini mendapatkan sambutan hangat dari M. Badri sebagai pendekatan psikologis yang optimis dan banyak mengandung

¹⁶⁵ E. Capriles, E, *Beyond Mind: Steps to a Metatranspersonal Psychology*. Honolulu, HI: The International Journal of Transpersonal Studies, 2000, no. 19, hal. 163-184.

¹⁶⁶ Danah Zohar dan Ian Marshall, *Spiritual intelligence: The Ultimate Intelligence*, London: Bloomsbury, 2000, hal. 9.

¹⁶⁷ Viktor E. Frankl, *Man's Search For Meaning*, London Hodder and Stoughton, Ltd. 1977, hal. 159.

kesesuaian dengan prinsip Islam maupun pandangan masyarakat Timur tentang manusia. Sehingga, walaupun aliran ini lahir dari budaya sekuler, namun demikian melalui psikologi transpersonal ini mulai dipertimbangkan. Dengan alasan bahwa melalui psikologi transpersonal ini sudah mulai meraba-raba wilayah yang sumbernya dari wahyu, yakni disamping membahas kecerdasan intelektual dan emosional, juga membahas kecerdasan spiritual.

Perspektif psikologi transpersonal menyodorkan struktur kepribadian manusia tidak hanya terdiri dari unsur fisik ataupun psikis semata, tapi juga mengandung unsur spiritual. Dari ketiga determinan tersebut, raga, psikis dan spiritual yang eksis dalam diri manusia, dimensi spiritullah yang merupakan dimensi pembeda antara manusia dengan makhluk-makhluk lainnya.¹⁶⁸

Dimensi ini bukan terletak dalam alam tak sadar dalam artian konvensional-psikoanalisis, melainkan bertempat di atas sadar, dalam artian *supraconsciousness*, yang merupakan kelanjutan dari alam sadar (the consciousness), menurut istilah psikoanalisis.¹⁶⁹ Dimensi spiritual ini, dalam perspektif salah satu tokoh aliran psikologi transpersonal, Viktor E. Frankl, mengejawantah ke alam sadar dan benar-benar dapat dialami dan disadari manusia, meskipun bagi sebagian besar masih belum teraktualisasi atau masih merupakan potensialitas yang tidak disadari. Namun sekalipun dimensi ini semula “terletak” di alam tak sadar, tetapi tidak sama dan tidak ada hubungannya dengan insting-insting primer yang juga “tersimpan” dalam alam tak sadar. Sebuah pandangan yang cukup revolusioner mengenai manusia dan kesadarannya.¹⁷⁰

Dari pandangan di atas nyata bahwa psikologi transpersonal berusaha memperluas bidang telaah psikologi dari kawasan ragawi dan kejiwaan menjadi kawasan raga-jiwa-ruhani. Dengan perkataan lain, psikologi transpersonal memperluas konsep kesatuan psikofisik manusia menjadi kesatuan psikofisik-spiritual.

Pandangan spiritual yang dieksplorasi oleh aliran transpersonal ini memang terlihat serupa dengan pandangan Islam mengenai manusia yang memiliki unsur ruh/spiritual disamping raga dan jiwanya. Tetapi sayangnya, Ruh sebagai salah satu unsur dari *tri determinan* manusia yang sejauh ini dianut oleh aliran transpersonal sebagai penentu corak kepribadian, ternyata

¹⁶⁸ Viktor E. Frankl, *The Doctor and The Soul*, Penguin Books, Hazell Watson & Viney Ltd. Great Britain, 1973, hal. 18.

¹⁶⁹ Hanna Djumhana Bastaman, *Dari Antropo-sentris ke Antropo-Religious-Sentris*,..., hal. 82-83. Lihat pula, Frankl, *Man's Search For Meaning: An Introduction To Logotherapy*, London: Eight Impression, Hodder and Stoughton, Ltd, 1997, hal. 159.

¹⁷⁰ Viktor E. Frankl, *The Doctor and The Soul*..., hal. 18.

bukanlah ruh yang dimaksud dalam artian Islam. Sedangkan ruh dalam perspektif Islam adalah ruh yang dikurniakan Tuhan kepada manusia bukan sembarang ruh, melainkan ruh yang suci dan sangat luhur: "Ruhku, Ruh (*ciptaan*) Ilahi"¹⁷¹

Aliran psikologi ini sering menyebut dan mengakui adanya daya spiritual dalam struktur kepribadian manusia, namun spiritual yang dimaksud disini bukanlah agama, tetapi sebatas pada ketergantungan manusia pada sesuatu yang belum atau tidak realistik. Sebagaimana ungkapan Frankl, bahwa maksud spiritual yang ia maksud tidak mengandung arti agama. Spiritual diartikan sebagai inti kemanusiaan dan sebagai sumber makna hidup dan potensi dari berbagai kemampuan dan sifat luhur manusia yang luar biasa. Spiritual dalam perspektif aliran ini hanyalah aspirasi manusia untuk hidup bermakna, dan sumber dari kualitas-kualitas insani.¹⁷²

Pemaknaan ini tentu saja berbeda dengan makna ruh dalam perspektif Islam yang sangat *laṭīf, rūhaniyyah* dan *rabbaniyyah*.¹⁷³ Dan oleh karena ia seperti halnya para psikolog lainnya yang menggantungkan teorinya pada metode penelitian ilmiah, maka pada gilirannya, temuannya pun sebatas pada pengalaman spiritual versi ilmiah. Ada satu hal yang dilupakan Frankl yakni bahwa pengalaman spiritual itu baru akan menampakkan fungsinya apabila ia melibatkan diri secara langsung, bukan sekedar mengamati belaka. Oleh sebab itu, pengalaman spiritual setidaknya didekati dengan metode ilmiah profetik agar hasilnya dapat dirasakan dan bukan sekedar digambarkan.

Membandingkan fenomena metafisika dalam psikologi tersebut diatas, masih ada ruang yang belum tersentuh oleh psikologi kontemporer, tetapi jika dilengkapi dengan merujuk pada disiplin ilmu tasawuf yang banyak mengkaji masalah-masalah ruh dan keruhanian manusia, maka psikologi transpersonal ini akan semakin sempurna dengan pendekatan religius-sufistik.¹⁷⁴

Terlepas dari berbagai kelebihan dan kekurangan dari aliran psikologi ini, namun harus diakui, bahwa temuan-temuan baru dari psikologi transpersonal tentang fenomena metafisik yang muncul dalam sains semakin

¹⁷¹ Abd Allāh ibn Ahmad ibn Mahmūd al-Nasāfi, *Tafsīr al-Nasāfi*. Cairo: Dar al-Fikr, t.th, hal. 112. Bandingkan dengan pandangan A.J. Arberry, *Sufism*, London: George Allan nad Unwin Ltd., 1963, hal. 21.

¹⁷² Viktor E. Frankl, *The Doctor and The Soul...*, hal. 160.

¹⁷³ Abu Hamid Muhammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1980, Juz III, hal. 5.

¹⁷⁴ Hanna Djumhana Bastaman, *Dari Antropo-sentris ke Antropo-Religious-Sentris...*, hal. 83.

memperkaya khasanah, dan disisi lain semakin mengungkap hal-hal tersembunyi yang oleh beberapa saintis bisa jadi tidak masuk dalam kategori sains, baik sebagai obyek kajian maupun landasan paradigmatisnya. Karena itu, keluar dari hegemoni paradigma rasionalisme-positivistik sebagaimana yang selama ini dianut oleh psikologi modern menjadi sesuatu yang urgent. Psikologi modern telah terbukti tidak memadai untuk memahami fenomena kejiwaan manusia yang berdimensi vertikal. Asumsi yang dikedepankan disini adalah bahwa untuk memahami fenomena perilaku manusia beragama di belahan bumi lain harus digunakan basis kultur dimana manusia itu hidup. Perilaku umat Islam sebagai contoh praksisnya, tidak sepatutnya dinilai dengan kaca mata teori Psikologi Barat yang sekuler, karena keduanya memiliki frame yang berbeda dalam melihat realitas. Dalam kerangka pikir inilah, konsep atau teori Psikologi yang berperspektif spiritualitas agama (baca: Islam) Islam harus segera tampil untuk menjadi acuan normatif bagi umat Islam. Konsep ini diharapkan dalam menutupi celah-celah kekosongan yang ada dalam psikologi modern. Melalui perspektif spiritualitas Islam, orientasi Psikologi modern barat yang antroposentris dapat diberi tekanan yang khusus terhadap faktor Tuhan. Dan karenanya, sebagai disiplin ilmu yang kaya dengan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, dan psikologis serta psiko-terapi religius, Islam dapat menjadi sumber nilai bagi pengembangan teori Psikologi modern. Upaya ini sangat strategis dalam rangka menawarkan solusi alternatif bagi berbagai kompleksitas permasalahan dan dinamika kepribadian masyarakat modern dewasa ini yang membutuhkan pendekatan baru, yakni pendekatan psikologi yang berbasiskan spiritualitas agama.¹⁷⁵

H. Nafs perspektif Psikologi Sufi

Nafs atau diri (diri ego, diri natural, *carнал self*) bisa dianggap suatu kompleks manifestasi psikologi yang berasal dari tubuh dan berhubungan dengan kesenangan dan kelangsungan hidupnya. Ego mempunyai hubungan dekat tidak saja dengan tubuh tetapi juga dengan personalitas yang sudah bersosialisasi. Manifestasi diri yang merusak dan jahat dikenal dengan nafsu yang memerintah kepada angkara murka (*nafs al-ammārah*). Namun, ketika diri menjadi bersih, rasional, dan teratur, maka ia bisa disebut sebagai jiwa yang memperoleh ilham (*nafs al-mulhamah*).¹⁷⁶

Al-Gazali menyebutkan bahwa nafs itu memiliki dua pengertian. (1) nafs yang menghimpun semua sifat *madzmumah* seperti *ghaḍab* dan yang lainnya; (2) nafs dalam pengertian sesuatu yang halus yang mengandung

¹⁷⁵ Septi Gumiandari, *Dimensi Spiritual dalam Psikologi Modern*,..., hal. 1049.

¹⁷⁶ Kabir Helminski, *Hati yang Bermakrifat; Sebuah Transformasi Sufistik*..., hal.

unsur *laṭifah* sebagai identitas dan hakikat manusia yang sebenarnya.¹⁷⁷

Dalam perspektif psikologi sufi, ada tiga kondisi saat terjadi konflik antara *qalbu*, akal dan nafsu. Pertama adalah diri yang tenang (*nafs al-muṭmainnah*), dimana *qalbu* mengendalikan akal dan nafsu. Kedua adalah diri yang terombang-ambing (*nafs al-lawwāmah*), yang ditandai oleh dominasi akal atas *qalbu* dan nafsu. Ketiga adalah diri yang tergadaikan (*nafs al-ammārah*), yaitu ketika nafsu menguasai *qalbu* dan akal.¹⁷⁸

Al-Hallaj (858 M- 922 M) berpendapat bahwa manusia memiliki sifat kemanusiaan (*nasut*) dan sifat ketuhanan (*lahut*), karena dua unsur yang membentuk manusia itu sendiri. Unsur materi menjadikan manusia memiliki kecenderungan berbuat buruk dan unsur rohani menjadikan manusia kecenderungan ingin selalu dekat dengan Tuhannya.¹⁷⁹

Al-Qur'an telah menyebut tiga tingkatan jiwa, jiwa *ammārah*, *lawwāmah* dan *muṭmainnah*. Jiwa *ammārah*, yang paling rendah disebut juga dengan *al-nafs al-ammārah bi al-sū'*, dan dapat dilihat dalam surat Yusuf [12]: 53. *Nafs al-ammārah bi al-sū'*, *nafs* ini dianggap sebagai *nafs* yang paling rendah. Sehingga imam Al-Ghazali menyamakan orang yang terjatuh ke dalam *nafs* ini tidak lain sama halnya dengan tingkatan binatang. Seandainya anjing dan keledai bisa berbicara maka itu bisa disamakan dengan manusia yang sedang berada pada tingkatan *nafs al-ammārah bi al-sū'* ini. Karena ketika manusia berada pada posisi ini maka manusia bisa lebih rendah dari binatang. Sebaliknya ketika manusia mampu mengoptimalkan dan mengangkat unsur-unsur kemanusiaannya, maka ia dianggap setara dengan malaikat. Diantara kecenderungan *nafs al-ammārah bi al-sū'* diantaranya manusia selalu condong pada sifat-sifat yang buruk, dan tidak senang dengan perbuatan yang baik. Kemudian Jiwa *lawwāmah*, Jiwa yang suka menyesali dirinya atau *nafs al-lawwāmah*. Tingkatan kedua dari jiwa ini ada dalam surat al-Qiyāmah [75]: 1-2. *Nafs lawwāmah* belum memiliki keteguhan dan ketetapan, ia masih tergoyahkan kadang ia berbuat kebaikan kadangkala terjerumus kedalam kesesatan dan kemaksiatan. Dan ketiga adalah jiwa yang tenteram, dikenal dengan *nafs al-muṭmainnah* yang dijelaskan dalam surat al-Fajr [79]: 27. Keyakinan yang kuat tak tergoyahkan merupakan salah satu ciri dari orang yang memiliki *nafs al-muṭmainnah*. Jiwanya senantiasa ridho dan diridai sehingga hatinya akan selalu tenang dan tentram karena senantiasa mengingat Allah swt. Yakin dengan segala kebenaran yang diyakininya, tidak bersedih dan tidak pula

¹⁷⁷ Muhtar Gojali, *Psikologi Tasawuf*, Bandung: Ushuluddin UIN Bandung, 2018, hal. 60.

¹⁷⁸ Lihat Fuad Nashori, *Potensi-potensi Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 5.

¹⁷⁹ Muh. Sulthon, *Desain Ilmu Dakwah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hal. 60.

merasa gelisah.¹⁸⁰

‘Abdul Khaliq al-Syabrawi (1887-1947) menyatakan bahwa tingkatan jiwa itu ada tujuh, yaitu (1) jiwa yang memerintahkan kejahatan/*nafs al-ammārah*, (2) jiwa yang penuh dengan penyesalan/*nafs al-lawwāmah*, (3) jiwa yang terilhami/*al-nafs al-mulhamah*, (4) jiwa yang tentram/*al-nafs al-muṭmainnah*, (5) jiwa rida/*al-nafs al-rāḍiyah*, (6) jiwa yang diridai/*al-nafs al-marḍiyah*, (7) jiwa yang sempurna/*al-nafs al-kāmilah*.¹⁸¹

Apa yang berkaitan dan sering dibicarakan sebagai suara hati (*conscience*) ini dalam Islam digambarkan dengan berbagai nama, *qalb*, *fuād*, *lubb*, *sirr*, *‘aql* dan sebagainya, yang semuanya berhubungan dengan pengertian kesadaran, atau bisa disebut dalam wacana Islam sebagai hati (*qalb*) saja. Kata *qalb* berasal dari *qalaba* yang artinya membalik atau berpotensi bolak-balik. Suatu saat merasa senang, dan di saat lain merasa susah, di suatu saat menerima, disaat lain menolak. Sehingga, hati seringkali tidak konsisten sehingga dibutuhkanlah cahaya Ilahi.¹⁸²

Sachiko Murata (1943) menyebutkan bahwa tugas manusia adalah mengajak jiwa ke arah kebahagiaan-menjauhkannya dari ketercelaan-dan berdamai dengan Tuhan. Kebahagiaan manusia mencapai puncaknya ketika jiwa disucikan. Sebaliknya titik kulminasi penderitaan terletak pada perbuatan jiwa yang bebas selaras dengan sifat alamiahnya. Bukankah, Allah telah menyampaikan bahwa orang yang beruntung adalah orang yang menyucikan jiwanya, sebaliknya, orang yang merugi adalah orang yang membuat dirinya kotor dengan perbuatan dosanya.¹⁸³

Psikologi secara kebahasaan memiliki arti ilmu tentang jiwa. Dalam Islam, istilah jiwa dapat disamakan istilah *al-nafs*, namun ada pula yang menyamakan dengan istilah *al-rūh*, meskipun istilah *al-nafs* lebih populer penggunaannya daripada istilah *al-nafs*. Psikologi dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi ilmu *al-nafs* atau ilmu *al-rūh*.¹⁸⁴

Psikologi atau ilmu jiwa empiris berusaha menyelidiki kebutuhan dan keinginan manusia dalam mewujudkan sesuatu. Kebutuhan dan keinginan yang dimaksud bisa disadari atau pun tidak disadarinya. Penyelidikan kebutuhan dan keinginan manusia inilah yang menjadi tolok ukur keberhasilan penelitian psikologi agama. Misalkan tentang perbuatan

¹⁸⁰ Sahidi Mustopa, Konsep Jiwa dalam Al-Qur’an, *Jurnal Tasfīyah*, 02 no. 1, 2018: hal. 131.

¹⁸¹ Abdul Khaliq al-Syabrawi, *Buku Saku Psikologi Sufi*, Jakarta: Zaman, 2012, hal. 51-139.

¹⁸² A. Mustofa Bisri, *Mencari Bening Mata Air*, Jakarta: Kompas, 2008, hal. 68-69.

¹⁸³ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 366-368.

¹⁸⁴ Achmad Mubarak, *Psikologi Qur’ani*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 5.

baik, manusia menyingkirkan batu yang ada di tengah jalan karena terdorong untuk menghindari kecelakaan kendaraan atau batu tersebut terpejal dan mengenai pejalan kaki. Perbuatan tersebut mengindikasikan bahwa terdapat dorongan moral yang kuat untuk melakukan perbuatan baik dan memberi manfaat bagi orang lain.¹⁸⁵

Istilah *‘Ilm al-fafs* banyak dipakai dalam literatur Psikologi Islam atau dalam pembahasan ini disebut sebagai psikologi sufi.¹⁸⁶ Penggunaan istilah ini disebabkan objek kajian psikologi Islam adalah *al-nafs*, yaitu aspek psikopisik pada diri manusia. Term *al-nafs* tidak dapat disamakan dengan term *soul* atau *psyche* dalam psikologi kontemporer Barat, sebab *al-nafs* merupakan gabungan antara substansi jasmani dan substansi ruhani, sedangkan *soul* atau *psyche* umumnya hanya berkaitan dengan aspek psikis manusia.

Hakekat psikologi sufi dapat dirumuskan sebagai berikut: kajian Islam yang berhubungan dengan aspek-aspek dan perilaku kejiwaan manusia, agar secara sadar ia dapat membentuk kualitas diri yang lebih sempurna dan mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Hakekat definisi tersebut setidaknya mengandung tiga unsur pokok, yakni:

Pertama, bahwa psikologi sufi merupakan salah satu dari kajian masalah-masalah keislaman. Ia memiliki kedudukan yang sama dengan disiplin ilmu keislaman yang lain, seperti ekonomi Islam, sosiologi Islam, politik Islam, kebudayaan Islam, dan sebagainya. Penempatan kata Islam di sini memiliki arti corak, cara pandang, pola pikir, paradigma, atau aliran. Dalam konteks ini, psikologi yang dibangun bercorak atau memiliki pola pikir sebagaimana yang berlaku pada tradisi keilmuan dalam Islam, sehingga dapat membentuk aliran tersendiri yang unik dan berbeda dengan psikologi kontemporer pada umumnya. Tentunya hal itu tidak terlepas dari kerangka ontologi (hakekat jiwa), epistemologi (bagaimana cara mempelajari jiwa), dan aksiologi (tujuan mempelajari jiwa) dalam Islam. Melalui kerangka ini maka akan tercipta beberapa bagian psikologi dalam Islam, seperti psikopatologi Islam, psikoterapi Islam, psikologi agama Islam, psikologi perkembangan Islam, psikologi sosial Islam, dan sebagainya.

Kedua, bahwa psikologi sufi membicarakan aspek-aspek dan perilaku kejiwaan manusia. Aspek-aspek kejiwaan dalam Islam berupa *al-rūh*, *al-nafs*, *al-qalb*, *al-‘aql*, *al-damīr*, *al-lubb*, *al-fu’ād*, *al-sirr*, *al-fiṭrah*, dan sebagainya. Masing-masing aspek tersebut memiliki eksistensi, dinamisme, proses, fungsi, dan perilaku yang perlu dikaji melalui al-Qur’an dan Sunnah, serta

¹⁸⁵ Nico Syukur, *Pengalaman dan Motivasi Beragama...*, hal. 72.

¹⁸⁶ Pembahasan sekitar makna dan seluk-beluk fungsi *al-Nafs*, lihat Ramadhan Muhammad al-Kadzafi, *Ilmu an-Nafs al-Islāmī*, ttp: Shahifah ad-da’wah al-islāmīyah, 1990, hal. 7-15.

dari khazanah pemikiran Islam. Psikologi sufi tidak hanya menekankan perilaku kejiwaan, melainkan juga apa hakekat jiwa sesungguhnya. Sebagai satu organisasi permanen, jiwa manusia bersifat potensial yang aktualisasinya dalam bentuk perilaku sangat tergantung pada daya upaya (*ikhtiar*)-nya. Dari sini nampak bahwa psikologi Islam mengakui adanya kesadaran dan kebebasan manusia untuk berkreasi, berpikir, berkehendak, dan bersikap secara sadar, walaupun dalam kebebasan tersebut tetap dalam koridor sunnatullah.

Ketiga, bahwa psikologi sufi bukan netral etik, melainkan sarat akan nilai etik. Dikatakan demikian sebab psikologi sufi memiliki tujuan yang hakiki, yaitu merangsang kesadaran diri agar mampu membentuk kualitas diri yang lebih sempurna untuk mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Manusia dilahirkan dalam kondisi tidak mengetahui apa-apa, lalu ia tumbuh dan berkembang untuk mencapai kualitas hidup. Psikologi sufi merupakan salah satu disiplin yang membantu seseorang untuk memahami ekspresi diri, aktualisasi diri, realisasi diri, konsep diri, citra diri, harga diri, kesadaran diri, kontrol diri, dan evaluasi diri, baik untuk diri sendiri atau diri orang lain. Jika dalam pemahaman diri tersebut ditemukan adanya penyimpangan perilaku maka psikologi sufi berusaha menawarkan berbagai konsep yang bernuasa *ilahiyyah*, agar dapat mengarahkan kualitas hidup yang lebih baik, yang pada gilirannya dapat menikmati kebahagiaan hidup di segala zaman. Walhasil, mempelajari psikologi sufi dapat berimplikasi membahagiakan diri sendiri dan orang lain, bukan menambah masalah baru seperti hidup dalam keterasiangan, kegersangan, dan kegelisahan.¹⁸⁷

Inayat Khan (1882- 1927), seorang sufi yang berjasa menyebarkan ajarannya di dunia barat, menyinggung kesehatan jiwa dalam dua bukunya, *dimensi Spiritual Psikologi* dan *The Heart of Sufism*. Kedua buku ini memberi inspirasi mendalam bagi orang yang membacanya, terutama dalam hal kesadaran jiwa. Kesadaran tersebut bisa diperoleh individu dengan cara menempa sisi esoterik, wilayah jiwa. *Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah* menyebutnya pelatihan ruhani, Inayat Khan memaparkannya sebagai penyucian mental.

Dengan kesadaran yang tinggi, memungkinkan kesehatan jiwa diperoleh individu. Meskipun pendapat ini berbeda dengan pendekatan psikologi, manusia bisa difahami melalui perilakunya. Perilaku ini terkoneksi satu sama lain antara dorongan/motif, ke-aku-an, dan lingkungannya.¹⁸⁸

¹⁸⁷ M. Zainal Abidin, *Psikologi Profetik...*, hal. 15-16.

¹⁸⁸ Naan, Motivasi Beragama dalam Mengatasi rasa Frustrasi, *Jurnal Syifa al-Qulub* UIN Bandung vol.3 No.1, 2018, hal. 13

Pandangan psikologi menyebutkan bahwa manusia hanya berdimensi fisik (*jasmaniyyah*) dan emosional (*nafsiyyah*) saja, padahal ada aspek yang dinyakini para sufi yang meliputi manusia yakni dimensi spiritual (*rūhaniyyah*). Jadi, titik fokus yang dilakukan oleh sufi adalah bagaimana mengobati sampai akar-akarnya, sehingga bisa memulihkan kesehatan fisik, bahkan sampai memberikan kesehatan jiwa, ketenangan dan kebahagiaan hidup.

Manusia sebagaimana disebutkan Ibn Khaldun (1332-1406) memiliki pancaindera (anggota tubuh), akal pikiran dan hati sanubari.¹⁸⁹ Ketiga potensi ini harus bersih, sehat, berdaya guna dan dapat bekerjasama dengan harmonis. Ada tiga bidang ilmu yang berperan penting dalam menghasilkan kondisi yang optimal. *Pertama*, fikih berperan dalam membersihkan dan menyehatkan pancaindera dan anggota tubuh. Intinya, fikih banyak berurusan dengan dimensi eksoterik (*lahiriah*) manusia. *Kedua*, filsafat berperan dalam menggerakkan, menyehatkan dan meluruskan akal pikiran, dan *Ketiga*, tasawuf berperan dalam membersihkan hati sanubari. Karena tasawuf banyak berurusan dengan dimensi esoterik (*batin*) dari manusia.¹⁹⁰ Al-Qur'an menjelaskan tiga potensi ini, sebagai berikut.

قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

Katakanlah, Dialah yang menciptakan kamu dan menjadikan pendengaran, penglihatan dan hati nurani bagi kamu. (Tetapi) sedikit sekali kamu bersyukur. (Qs. al-Mulk[67]: 23).

Al-Raghib al-Aṣṣḥānī (w. 509H)¹⁹¹ mengatakan bahwa kata *al-af'idah* adalah jamak dari kata *fuād* yang artinya sama dengan *al-qalb* (hati), namun *al-fuād* lebih menunjukkan pada bekerjanya hati dalam menimbang-nimbang masalah secara jernih. Karenanya *fuād* lebih cocok disebut hati kecil; yang tak pernah berbohong. Sedangkan *al-qalb* secara harfiah berarti bolak balik dan ini menunjukkan pada bekerjanya hati yang tidak tetap, terkadang suka, terkadang benci, terkadang kasihan, terkadang kejam dan seterusnya. Karenanya ia bisa dibisikkan setan. Hal ini berbeda dengan kata *al-kabidu* yang artinya hati dalam bentuk fisiknya seperti hati kerbau, hati ayam yang merupakan bahan makanan.

Bukanlah kebagusan wajah dan keelokan fisik yang akan menghantarkan manusia mencapai derajat mulia di sisi Allah swt. Ujud jasmani hanyalah wadah bagi roh. Jasad akan kembali menjadi tanah,

¹⁸⁹ Ali Abu Rayyan, *Qira'at fi al-Falsafah*, Mesir: Dār al-Qaumiyah, 1967, hal. 11.

¹⁹⁰ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf...*, hal. 177-178.

¹⁹¹ Al-Raghib al-Aṣṣḥānī, *Mu'jam Mufaradāt al-fādz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t, th, hal. 383.

sementara roh akan kembali berjumpa dengan Yang Mahamulia.¹⁹² Tasawuflah yang mendidik ilmunya untuk melakukan penyucian diri, melakukan latihan-latihan batin (*riyāḍah*), dan melakukan perjalanan ruhani (*suluk*) hingga bisa mengakses kebenaran yang sifatnya batin.¹⁹³

Substansi ruhani adalah substansi psikis manusia yang menjadi esensi kehidupan. Roh berbeda dengan spirit dalam terminologi psikologi, sebab term *rūh* lebih kepada substansi, berbeda dengan spirit yang lebih kepada akibat atau efek dari *rūh*. Sebagian ahli menyebut *rūh* sebagai badan halus (*jism laṭīf*), ada yang menyebutnya sebagai substansi sederhana (*jawhar basīth*), dan ada juga substansi ruhani (*jawhar rūhānī*). Ia adalah penggerak bagi keberadaan jasad manusia, sifatnya ghaib. al-Ghazālī menyebutnya dengan *al-Rūh al-Jismiyyah* (ruh material).¹⁹⁴

Roh sebagai citra kesempurnaan awal bagi jasad alami yang organik. Ibnu Rusyd (1126-1198), memandang bahwa kesempurnaan awal ini karena ruh dapat dibedakan dengan kesempurnaan yang lain yang merupakan pelengkap dirinya, seperti yang terdapat pada berbagai perbuatan. Sedangkan disebut organik karena ruh menunjukkan jasad yang terdiri dari organ-organ.

Pembahasan tentang *rūh* bisa dibagi menjadi dua term, *pertama*, *rūh* yang berhubungan dengan zatnya sendiri, dan *kedua*, *rūh* yang berhubungan dengan badan jasmani. *Rūh* yang pertama disebut dengan *al-munazzalah*, sedang yang kedua disebut dengan *al-gharizah*, atau disebut dengan *nafsaniah*. *Rūh al-munazzalah* berkaitan dengan esensi asli *rūh* yang diturunkan atau diberikan secara langsung dari Allah swt kepada manusia. *Rūh* ini esensinya tidak berubah, sebab jika berubah berarti berubah pula eksistensi manusia. *Rūh* ini diciptakan di alam *rūh* (*‘alam arwah*) atau di alam perjanjian. Karena itu *rūh al-munazzalah* ada sebelum tubuh manusia itu ada, sehingga sifatnya sangat gaib yang adanya hanya diketahui melalui informasi wahyu. *Rūh al-munazzalah* melekat pada diri manusia. Ruh ini dapat dikatakan sebagai fitrah asal yang menjadi esensi (*hakikat*) struktur manusia. Fungsinya berguna untuk memberikan motivasi dan menjadikan dinamisasi tingkah laku. *Rūh* ini membimbing kehidupan spiritual *nafsani* manusia untuk menuju pancaran nur ilahi yang suci yang menerangi ruangan *nafsani* manusia, meluruskan akal budi dan mengendalikan *impuls-impuls*

¹⁹² Muhammad Zaairul Haq, *Tasawuf Semar Hingga Bagong; Simbol, Makna dan Ajaran Makrifat dalam Panawakan*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2013, cet. Ke-III, hal. v.

¹⁹³ Husein Ja'far al-Hadar, *Tak di Ka'bah, di Vatikan atau di Tembok Ratapan, Tuhan Ada di Hatimu*, Jakarta: Penerbit Naura, 2020, hal. 65.

¹⁹⁴ Sayyid Muhammad ibn Muhammad al-Husaini al-Zubaidi, *Ittihāf al Sa'ādah al-Muttaqīn bi Syarh Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989. jilid VIII, hal. 370-371.

rendah.¹⁹⁵

Nafs yang dimaksud adalah substansi psikofisik (*jasadi ruhani*) manusia, dimana komponen yang bersifat jasadi (*jismiyyah*) bergabung dengan komponen *rūh* sehingga menciptakan potensi yang potensial, tetapi dapat aktual jika manusia mengupayakannya. Setiap komponen yang ada memiliki daya-daya laten yang dapat menggerakkan tingkah laku manusia. Aktualisasi *nafs* membentuk kepribadian, yang perkembangannya dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal.¹⁹⁶

Ada tiga dimensi yang berkaitan dan memiliki peranan berbeda satu dengan yang lain di dalam aspek *nafsiyah*, yaitu:

1. *Qalb* (hati)

Al-Ghazali membagi pengertian *qalbu* menjadi dua; yaitu *qalbu* yang bersifat jasmani dan *qalbu* yang bersifat ruhani. *Qalbu* jasmani adalah salah satu organ yang terdapat di dalam tubuh manusia berupa segumpal daging yang berbentuk seperti buah sanubar (*sanubari*) atau seperti jantung pisang yang terletak di dalam dada sebelah kiri. *Qalbu* ini lazimnya disebut jantung. Sedangkan *qalbu* ruhani adalah sesuatu yang bersifat halus (*laṭīf*), rabbani dan ruhani yang berhubungan dengan *qalbu* jasmani. Bagian ini merupakan esensi manusia.¹⁹⁷

Qalbu dalam pengertian pertama erat hubungannya dengan ilmu kedokteran dan tidak menyangkut maksud-maksud agama serta kemanusiaan. *Qalbu* dalam artian pertama ini juga ada pada hewan. Sedangkan *qalbu* dalam arti kedua adalah menyangkut jiwa yang bersifat halus, ruhaniah, ketuhanan, yang mempunyai hubungan dengan *qalbu* Jasmani.¹⁹⁸

Qalbu dalam pengertian yang kedua inilah yang merupakan hakikat dari manusia, karena sifat dan keadaannya yang bisa menerima, berkemauan, berfikir, mengenal, dan beramal serta menjadi sasaran perintah, hukuman, cela dan tuntutan Tuhan. *Qalbu* ruhani inilah yang merupakan esensi dari *nafs* manusia. *Qalbu* ini berfungsi sebagai pemandu, pengontrol, pengendali struktur *nafs* lain. Apabila *qalbu* ini berfungsi secara normal, maka kehidupan manusia menjadi baik dan sesuai dengan fitrah aslinya, sebab *qalbu* ini memiliki natur *ilāhiyyah* atau *rabbāniyyah*. Natur *ilāhiyyah* merupakan natur supra kesadaran yang dipancarkan dari Tuhan. Dengan

¹⁹⁵ Ma'an Zidadat, dkk, *al-Mawsu'āt al-Falsafiyah al-'Arabiyah*, Arab: Inma' al-'Arabiyy, 1986, hal. 465-466.

¹⁹⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Sufism and the Integration of Man* dalam C. malik (Editor), *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut: American University of Beirut, Centennial Publication, 1972, hal. 18.

¹⁹⁷ al-Ghāzafī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*...., hal. 3.

¹⁹⁸ Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Jakarta: Rajawali Press, 1988, hal. 89. Bandingkan dengan Amir al-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001, hal. 60..

natur ini, manusia tidak sekedar mengenal lingkungan fisik dan sosialnya, melainkan juga mampu mengenal lingkungan spiritual, ketuhanan dan keagamaan.¹⁹⁹

Al-Ghazali (1085) berpendapat bahwa *qalbu* memiliki insting yang disebut dengan *al-nūr al-ilāhi* (cahaya ketuhanan) dan *al-baṣīrah al-bāṭinah* (mata batin) yang memancarkan keimanan dan keyakinan.²⁰⁰ Al-Zamakhsyari (1075-1144) menegaskan bahwa *qalbu* itu diciptakan oleh Allah swt, sesuai dengan fitrah asalnya dan berkecenderungan menerima kebenaran dari-Nya. Dari sisi ini, *qalbu* ruhani merupakan bagian esensi dari *nafs* manusia. *Qalbu* ini berfungsi sebagai pemandu, pengontrol dan pengendali struktur *nafs* yang lain. Apabila *qalbu* ini berfungsi secara normal maka kehidupan manusia menjadi baik dan sesuai dengan fitrah aslinya. Manusia tidak sekedar mengenal lingkungan fisik dan sosialnya, melainkan juga mampu mengenal lingkungan spiritual, ketuhanan dan keagamaan. Oleh karena itulah maka *qalbu* disebut juga *fiṭrah ilahiyah* atau *fiṭrah rabbānīyah-nūrānīyah*.²⁰¹

Qalbu secara psikologis memiliki daya-daya emosi (*al-infi'aliy*), yang menimbulkan daya rasa (*al-syu'ūr*). Sementara Al-Thabathabai (1904-1981) menyebut dalam tafsirnya bahwa fungsi *qalbu* selain berdaya emosi juga berdaya kognisi. Hal itu menunjukkan bahwa *qalbu* memiliki dua daya, yaitu daya kognisi dan daya emosi. Daya emosi *qalbu* lebih banyak diungkap daripada daya kognisinya, sehingga para ahli sering menganggap *qalbu* sebagai aspek *nafsiyah* yang berdaya emosi. Apabila terpaksa menyebut *qalbu* sebagai daya kognisi, itupun hanya dibatasi pada kognisi yang diperoleh melalui pendekatan cita rasa (*zawq*) bukan pendekatan nalar.²⁰²

Daya *qalbu* tidak terbatas pada pencapaian kesadaran, tetapi mampu mencapai tingkat supra-kesadaran. *Qalbu* mampu menghantarkan manusia pada tingkat spiritualitas, keagamaan dan ketuhanan. Semua tingkatan itu merupakan tingkatan supradesadaran manusia, sebab kedudukannya lebih tinggi daripada rasio manusia. Manusia dengan *qalbu*-nya mampu membenarkan wahyu. Kebenaran wahyu ada yang bersifat rasional dan ada pula yang bersifat supra- rasional. Sifat rasional dapat ditangkap oleh daya akal manusia, sedang sifat supra-rasional hanya dapat ditangkap oleh *qalbu*-nya. Dengan begitu, fungsi *qalbu* bukan sekedar merasakan sesuatu,

¹⁹⁹ Robert Frager, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony*, Wheaton, USA : Theological Publ. House. 1999, Edisi terjemahan Indonesia oleh Hasymiyah Rauf, *Psikologi Sufi untuk Transformasi: Hati diri, dan Jiwa*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002, hal. 129.

²⁰⁰ Al-Ghāzālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn...*, hal. 3.

²⁰¹ Amir al-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf...*, hal. 62.

²⁰² Amir al-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf...*, hal. 63.

melainkan juga berfungsi untuk menangkap pengetahuan yang bersifat supra-rasional.²⁰³

2. *Al-‘Aql* (akal)

Akal adalah substansi nafsani yang berkedudukan di otak dan berfungsi untuk berpikir. Akal merupakan hasil dari kerja otak, dimana akal memiliki cahaya nurani yang dipersiapkan untuk mampu memperoleh pengetahuan serta kognisi. Akal merupakan daya berpikir manusia untuk memperoleh pengetahuan yang bersifat rasional dan dapat menentukan eksistensi manusia. Akal mampu memperoleh pengetahuan melalui daya argumentatif dan juga menunjukkan substansi berpikir, aku-nya pribadi, mampu berpendapat, mampu memahami, menggambarkan, menghafal, menemukan dan mengucapkan sesuatu. Karena itulah maka sifat akal adalah kemanusiaan (*insānīyah*), sehingga ia disebut juga *fiṭrah insānīyah*. Secara psikologis akal memiliki fungsi *kognisi* (daya cipta).²⁰⁴

Akal bukanlah *qalbu*. Ia merupakan dimensi tersendiri dalam aspek *nafsiyah* yang berkedudukan di otak yang berfungsi untuk berpikir. Akal memiliki kesamaan dengan *qalbu* dalam memperoleh daya kognisi, tetapi cara dan hasilnya berbeda. Akal mampu mencapai pengetahuan rasional tetapi tidak mampu mencapai pengetahuan yang supra-rasional. Akal mampu mengungkap hal-hal yang abstrak tetapi belum mampu merasakan hakikatnya. Akal mampu menghantarkan eksistensi manusia pada tingkat kesadaran tetapi tidak mampu menghantarkan pada tingkat supra kesadaran.²⁰⁵

Menurut al-Ghazali, akal memiliki banyak aktifitas; *al-Nadlar* (melihat dengan memperhatikan); *al-Tadabbur* (memperhatikan dengan seksama); *al-Ta’ammul* (merenungkan); *al Istibshār* (melihat dengan mata bathin); *al-I’tibār* (menginterpertasikan); *al-Tafkīr* (memikirkan); dan *al-Tadzakkur* (mengingat).²⁰⁶

3. *Al-Nafs* (Nafsu)

Nafsu dalam terminologi psikologi dekat dengan sebutan konasi (daya karsa). Konasi (kemauan) adalah bereaksi, berbuat, berusaha, berkemauan, dan berkehendak. Aspek konasi kepribadian ditandai dengan tingkah laku yang bertujuan dan *impuls* untuk berbuat. Nafsu menunjukkan

²⁰³ Septi Gumiandari, Kepribadian Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam (Telaah Kritis atas Psikologi Kepribadian Modern), *Jurnal Holistik* Vol 12 No.01, Juni 2011/1433 H, hal. 282-284.

²⁰⁴ Lebih lanjut, lihat Usman Najati, *al-Qur’an dan Psikologi*, Jakarta: Aras Pustaka, 2001, hal. 180.

²⁰⁵ al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn...*, hal. 3.

²⁰⁶ Victor Said Basil, *Manhaj al-Baḥts ‘an al-Ma’rifah ‘inda al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Librāry, t.th, hal. 54.

struktur di bawah sadar dari kepribadian manusia. Apabila manusia mengumbar dominasi nafsunya maka kepribadiannya tidak akan mampu bereksistensi, baik di dunia apalagi di akhirat. Manusia yang memiliki sifat ini pada hakikatnya memiliki kedudukan sama dengan binatang bahkan lebih hina.²⁰⁷

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْعُقَلُونَ

Dan sungguh, akan Kami isi neraka Jahanam banyak dari kalangan jin dan manusia. Mereka memiliki hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka memiliki mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengarkan (ayat-ayat Allah). Mereka seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lengah. (Qs. al-A'raf[7]: 179).

Terkait dengan diskursus tersebut, Imam al-Ghazali berpendapat bahwa di dalam diri manusia terdapat tiga potensi (1) potensi *nafs hayāwaniyyah*, yaitu kecenderungan pada perilaku hewan ternak. Nafsu ini identik dengan laku hidup binatang ternak dalam hal mencari kepuasan lahiriah atau kepuasan seksual, seperti tamak, tidak punya rasa malu dan lain sebagainya. (2) potensi *nafs sabu'iyah*, yakni nafsu yang mendorong kepada perilaku binatang buas. Contohnya adalah seorang yang senang menindas orang lain, senang memakan hak orang lain, senang untuk menyeringai orang lain, dan segala perilaku yang penuh dengan kebencian, permusuhan, dengki, amarah dan saling hantam (3) potensi *nafs syaitāniyyah*; nafsu yang mewakili tabiat syaitan yang mengajak manusia ke jalan kesesatan. Nafsu ini mendorong manusia untuk membenarkan segala kejahatan yang dilakukan.²⁰⁸

Meskipun tampak dari gambaran nafsu diatas, bahwa manusia begitu terkondisi dari impuls dan bawaan insting nafsunya, namun al-Ghazali melihat adanya satu potensi lain dari diri manusia yang tidak termasuk dalam kategori hawa nafsu, ia adalah kekuatan Tuhan (*quwwatan Rabbaniyah*). Kekuatan Tuhan adalah Kekuatan yang berasal dari percikan cahaya Ilahi. Kekuatan ini terletak dalam akal sehat manusia. Dengan menggunakan kekuatan ini, manusia dapat menundukkan ketiga kekuatan di

²⁰⁷ Septi Gumindari, *Kepribadian Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam (Telaah Kritis atas Psikologi Kepribadian Modern)*..., hal. 285.

²⁰⁸ Victor Said Basil, *Manhaj al-Bahts 'an al-Ma'rifah 'inda al-Ghazālī* ..., hal. 49.

atas.²⁰⁹ Dengan menggunakan potensi ini, manusia mampu memilih mana yang baik dan buruk, dan menuntunya mendapatkan jalan menuju Ilahi.

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ . فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ۗ

Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya, maka sungguh, surgalah tempat tinggal(nya). (Qs. al-Nazi'at[79]: 40-41).

Ketiga komponen nafsani; qalbu, akal dan nafs ini berintegrasi untuk mewujudkan suatu tingkah laku. Qalbu memiliki kecenderungan natur ruh, nafs memiliki kecenderungan pada natur jasad, sedang akal memiliki kecenderungan antara ruh dan jasad. Kecenderungan qalbu pada natur ruh inilah yang membuatkan berbeda secara diametral dengan nafs. Nafs dibedakan dengan qalbu sebab keduanya memiliki kriteria yang berbeda. Nafs telah memiliki kecenderungan duniawi dan kejelekan, sedangkan qalbu berkecenderungan suci dan ukhrawi. Nafs menjadi perantara antara jiwa rasional dengan badan sehingga unsur nafs ada terikat oleh *badaniyah* sedangkan ruh tidak. Qalbu merupakan sinar vertikal, sedangkan nafs merupakan sinar horizontal. Nafs dalam al-Qur'an tidak disebutkan untuk substansinya sendiri, sedangkan qalbu untuk substansinya sendiri sehingga tidak dikaitkan dengan badan. Nafs bersifat seperti tanah (*al-Ṭinīyyah*) dan api (*al-Nāriyyah*) sedangkan qalbu bersifat cahaya (*nūriyah*) dan bersifat ruhani (*al-rūhāniyyah*). Nafs bersifat kemanusiaan (*al-nasūtiyyah*) sedangkan qalbu karena condong pada ruh bersifat ketuhanan (*al-lahūtiyyah*). *Qalbu ruhaniyah* inilah yang akan membimbing kehidupan spiritual *nafsani* manusia. Kehidupan nafsani manusia yang dimotivasi oleh *qalbu ruhaniyah* ini akan menerima pancaran *nūr Ilahi* yang suci yang menerangi ruangan nafsani manusia, meluruskan akal budi dan mengendalikan impuls-impuls rendah.²¹⁰

Kepribadian sesungguhnya merupakan produk dari interaksi di antara ketiga komponen tersebut, hanya saja ada salah satu diantaranya yang kadang lebih mendominasi atas komponen lainnya. Dalam keadaan biasa, masing-masing komponen yang berlainan itu tidak bekerja saling berlawanan dan bertentangan tapi saling bekerja sama layaknya sebuah tim yang berpusat di qalbu. Namun dalam kondisi khusus, masing-masing komponen tersebut saling berlawanan, tarik menarik dan saling mendominasi untuk membentuk sesuatu tingkah laku.

²⁰⁹ Usman Najati, *al-Qur'an dan Psikologi...*, hal. 181.

²¹⁰ Lihat Muhammad Mahmūd Mahmūd, *‘Ilm al-Nafs al-Ma’āshir fī Dhaw’i al-Islām*. Jeddah: Dār al-Syurūq, 1984, hal. 29-32. Syams al-Dīn ibn ‘Abd Allāh Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *al-Rūh fī al-Kalām ‘alā’Arwāh al-‘Amwāt wa al-‘Ahwā bi al-Dafīl min al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-ātsār wa al-Aqwāl al-‘Ulamā’*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992, hal. 212-214.

Imam al-Ghazali (1058-1111) menjelaskan dalam kitabnya *Kimiya' al-Sa'adah* akan eksistensi dari masing-masing daya tersebut di atas: Manusia dalam ilustrasi al-Ghazali dibaratkan sebuah kerajaan. Sebagai kerajaan, rajanya adalah qalbu. Wilayahnya adalah tubuh. alat indera dan fakultas badan lainnya sebagai tentaranya. Akal sebagai *wazir*, serta nafs sebagai wali atau gubernur yang memiliki kecenderungan dan perilaku buruh. Raja dan *wazir* selalu berusaha membawa manusia ke jalan yang baik dan diridai Allah swt. Sebaliknya nafs selalu pula mengajak manusia ke jalan yang sesat dan dimurkai Allah swt. Demi terciptanya ketenangan dan kebahagiaan dalam kerajaan (diri manusia), maka kekuasaan raja dan *wazir* harus berada di atas kekuasaan hawa nafsu dan sifat marah. Kalau sebaliknya yang terjadi, pertanda kerajaan itu akan runtuh dan binasa.²¹¹

Lebih detail Abdul Mujib (2001) menguraikan cara kerja nafsani manusia secara eksplanatif, penjelasannya dapat dilihat sebagai berikut; Abdul Mujib menunjukkan bahwa masing-masing komponen nafsani memiliki saham dalam pembentukan kepribadian, walaupun salah satu diantaranya ada yang lebih dominan. Kepribadian *muṭmainnah* adalah kepribadian yang didominasi oleh daya qalbu (55%) yang dibantu oleh daya akal (30%) dan daya nafsu (15%).²¹² Kepribadian ini telah diberi kesempurnaan *nur qalbu*, sehingga dapat meninggalkan sifat-sifat tercela dan tumbuh sifat-sifat yang baik, sehingga jiwanya menjadi tenang.²¹³ Begitu tenangnya kepribadian ini sehingga ia dipanggil oleh Allah swt dalam firmannya: *Hai kepribadian yang tenang (al-Nafs al-Muthmainnah), kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridai-Nya.* (Qs. al-Fajr: 27-28). Kepribadian ini berposisi di atas sadar atau supra kesadaran manusia. Dikatakan demikian karena kepribadian ini merasa tenang dalam menerima keyakinan fitriahnya. Keyakinan *fitriah* adalah keyakinan yang diujunkan pada ruh manusia (*fitrah munazzalah*) di alam arwah dan kemudian dilegitimasi oleh wahyu Ilahi. Penerimaan ini tidak bimbang apalagi ragu-ragu tetapi penuh keyakinan. Oleh sebab itu ia terbiasa menggunakan metode *dzauwq* (cita rasa) dan *'ain al-basīrah* (mata batin) dalam menerima sesuatu sehingga ia merasa yakin dan tenang.

Sedangkan kepribadian *lawwāmah* adalah kepribadian yang didominasi oleh daya akal (40%) yang dibantu oleh daya qalbu (30%) dan daya nafsu (30%). Kepribadian model ini telah memperoleh cahaya qalbu,

²¹¹ Imam al-Ghazali, *Kimiya' al-Sa'adah*, Beirut: al-Maktabah al-Sa'biyah, t.th, hal. 27.

²¹² Mujib, Abdul & J.Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001.

²¹³ Abd al-Razzaq al-Kalasyaniy, *Mu'jam Isthilhal al-Shifiyah*, Cairo: Dar al-'Inad, 1992, hal. 116.

lalu ia bangkit untuk memperbaiki kebimbangannya antara dua hal. Dalam upayanya itu kadang-kadang tumbuh perbuatan yang buruk yang disebabkan oleh watak *zulmaniah* (gelap)-nya namun kemudian ia diingatkan oleh *nur Ilahi*, sehingga ia mencela perbuatannya dan selanjutnya bertaubat dan beristighfar. Kepribadian ini selalu berada dalam keseimbangan antara kepribadian *ammārah* dan *muṭmainnah*, sebagaimana firman-Nya: *Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (al-nafs al-lawwāmah)*. (Qs. al-Qiyamah[75]: 2).

Sedangkan yang terakhir adalah kepribadian *ammārah*, yakni kepribadian yang didominasi oleh daya nafsu (55 %) yang dibantu oleh daya akal (30 %) dan daya kalbu (15%). Kepribadian ini cenderung pada tabiat jasad yang suka mengejar prinsip-prinsip kenikmatan (*pleasure principles*). Ia menarik kalbu manusia untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang rendah sesuai dengan naluri primitifnya, sehingga ia merupakan tempat dan sumber kejelekan dan tingkah laku yang tercela.²¹⁴ Sebagaimana firman Allah swt.

وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ ۙ بِالسُّوْءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنَّ رَبِّيْ
عَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

Dan aku tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan, kecuali (nafsu) yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun, Maha Penyayang. (Qs. Yūsūf[12]: 53).

Oleh karena bantuan daya bantuan daya qalbu sangat minim dalam kepribadian ini, maka iapun berada di bawah sadar manusia. Keberadaannya ditentukan oleh dua daya (1) daya syahwat yang selalu menginginkan birahi, kesukaan diri dan lain sebagainya, serta (2) daya *ghadhab* yang selalu menginginkan tamak, serakah, keras kepala, sombong, angkuh dan sebagainya. Jadi orientasi kepribadian ini lebih mengikuti sifat-sifat binatang. Kepribadian ini dapat beranjak ke kepribadian yang baik apabila ia telah diberi rahmat oleh Allah, namun pendakiannya hanya dapat mencapai satu tingkatan saja yakni ke kepribadian *lawwāmah* daripada *muṭmainnah*, karena prosentase daya nafsu dalam kepribadian ini lebih dekat dengan daya akal ketimbang daya *qalbu*.²¹⁵

Pemaparan bahasan diatas menarik untuk disimpulkan bahwa agama Islam sebenarnya adalah agama yang kaya dengan istilah dan pemakaian akan eksistensi manusia. Istilah-istilah; Akal, *qalbu*, *rūh*, dan *nafs* dengan makna jasmani dan ruhaninya dari berbagai sudut pandang para sufi

²¹⁴ Abd al-Razzaq al-Kalasyaniy, *Mu'jam Isthilhal al-Shifiyyah...*, hal. 115.

²¹⁵ Septi Gumindari, *Kepribadian Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam (Telaah Kritis atas Psikologi Kepribadian Modern...*, hal. 290.

diharapkan dapat memperjelas alur pemikiran kaum muslim untuk memahaminya dan sekaligus memperkaya khazanah perbendaharaan psikologi modern yang selama ini hanya terbatas pada unsur fisik, *psikhis* dan *psiko-sosial*.²¹⁶

Perjalanan kehidupan manusia adalah perjuangan dari belunggu kepribadian ammarah, menuju kepribadian lawwamah dan akhirnya mencapai kepribadian muthmainnah. Proses menuju kepribadian muthmainnah dalam bahasa Tasawuf al-Ghazali, dikenal dengan konsep *Tazkiyat al-Nafs* (proses penyucian jiwa).²¹⁷

Konsep ini diharapkan dalam menutupi celah-celah kekosongan yang ada dalam psikologi modern. Melalui psikologi kepribadian Islam, orientasi kepribadian Barat yang antroposentris dapat diberi tekanan yang khusus terhadap faktor Tuhan. Dan karenanya, sebagai disiplin ilmu yang kaya dengan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, dan psikologis serta psiko-terapi religius, Islam dapat menjadi sumber nilai bagi pengembangan teori kepribadian Barat.²¹⁸

I. Terapi Psikologi Sufi

Psikologi sufi adalah sebuah kajian yang baru dikembangkan di awal tahun 60-an. karenanya tak heran bila kemudian belum banyak yang mengenalnya, terlebih karena penerapannya belum begitu jelas. Ia masih suatu hal yang perlu dirumuskan kembali.²¹⁹ Terlepas dari itu, kajian psikologi sufi merupakan pemahaman eksistensi manusia dari sisi pandang ajaran Islam yang merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah.

Islam sebagai suatu ajaran agama dan juga keyakinan memiliki indegenous atau keoriginalannya sendiri. Sebagai ajaran, Islam adalah konsep yang berada di luar diri pemeluknya, namun sebagai keyakinan, Islam menjadi bagian dari pemeluknya. Untuk mendalami kejiwaan kaum muslim, dibutuhkan kajian tersendiri yang selama ini tidak tersentuh oleh kajian psikologi barat. Kajian inilah yang menjadi fokus kajian psikologi Islam. Kajian ini berproses dalam mencari formatnya yang pas dengan tujuan untuk dapat memahami kejiwaan kaum muslimin khususnya, dan juga manusia pada umumnya, baik yang bersifat materi maupun yang *immateri*. Kajian ini pun berusaha menguak gejala-gejala yang tampak pada kaum muslimin-khususnya gejala yang tidak dipahami keberadaannya dan

²¹⁶ Imam al-G]azālī, *Kimiya al-Sa'adah*..., hal. 116.

²¹⁷ al-Ghāzālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*..., hal. 3-4.

²¹⁸ Septi Gumindari, *Keperibadian Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam (Telaah Kritis atas Psikologi Keperibadian Modern)*..., hal. 292.

²¹⁹ Sari Narulita, Psikologi Islam Kontemporer, *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 11, no.1, 2015, hal. 55.

eksistensinya oleh para psikolog barat, seperti gejala untuk mati syahid dan lain sebagainya. Gejala yang tampak akan sangat beragam, sebagaimana keragaman pemahaman tiap individu muslim akan Islam itu sendiri.²²⁰

Salah satu tujuan utama dan hal terpenting dari psikologi adalah untuk memahami perilaku manusia.²²¹ Kemudian para ahli memberikan rumusan pengertian psikologi, diantaranya sebagai berikut; *Pertama*, psikologi adalah studi tentang jiwa (*psyshe*). *Kedua*, psikologi adalah ilmu pengetahuan tentang kehidupan mental, seperti pikiran, perhatian, persepsi, intelegensi, kemauan dan ingatan. *Ketiga*, psikologi adalah disiplin ilmu pengetahuan tentang perilaku *organism*, seperti kucing terhadap tikus, perilaku manusia terhadap sesamanya, dan sebagainya.²²²

Selanjutnya dari definisi psikologi umum tersebut kemudian dikerucutkan menjadi psikologi sufi, yaitu psikologi yang mengalami filterasi, dengan membuang konsep-konsep yang tidak sesuai atau bahkan yang bertentangan dengan ajaran Islam.²²³ Terakhir, pembahasan mengupas lebih jauh, yaitu psikologi sufi, dimana kajiannya mengintergrasikan antara nilai-nilai psikologi dan tasawuf yang berlandaskan al-Qur'an dan al-Sunnah.

Al-Qur'an mengungkapkan relevansi psikologis dalam narasi al-Qur'an tentang kisah dua putera Adam, dimana salah seorang dari mereka (Qabil) melakukan pembunuhan atas saudaranya (Habil).

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ . فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سُوءَ أَخِيهِ ۖ قَالَ يُؤَيِّلَتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُؤَارِي سُوءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّدِمِينَ

Maka nafsu (Qabil) mendorongnya untuk membunuh saudaranya, kemudian dia pun (benar-benar) membunuhnya, maka jadilah dia termasuk orang yang rugi. Kemudian Allah mengutus seekor burung gagak menggali tanah untuk diperlihatkan kepadanya (Qabil). Bagaimana dia seharusnya menguburkan mayat saudaranya. Qabil berkata, "Oh, celaka aku! Mengapa aku tidak mampu berbuat seperti burung gagak ini, sehingga aku dapat

²²⁰ Achmad Mubarak, *Mengaji Islam dari Rasional hingga Spiritual*, Jakarta: Binawera Pariwara, 2004.

²²¹ David Matsumoto, *Pengantar Psikologi Lintas Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 3. Bandingkan dengan pendapat yang menyebutkan bahwa orang pertama yang menamai ilmu psikologi sebagai ilmu yang mengkaji jiwa dan *behavior* (perilaku) manusia adalah al-Ghazali, lihat, M.G. Husein, *Psikologi dan Masyarakat dalam Perspektif Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hal. 17.

²²² Abdul Rahman Salch, *Psikologi Umum*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008, hal. 47.

²²³ Nurussakinah Daulay, *Pengantar Psikologi dan Pandangan al-Qur'an tentang Psikologi*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2014, hal. 102.

menguburkan mayat saudaraku ini?” Maka jadilah dia termasuk orang yang menyesal. (Qs. al-Maidah[5]: 30-31).

Kisah diatas menjelaskan tentang motivasi psikologis yang menyimpang (kecemburuan yang berlebihan) dan pengaruhnya terhadap perilaku manusia. Satu pelajaran lainnya dalam episode ini ialah bahwa manusia pun bisa belajar melalui proses *imitasi* (Qobil meniru burung gagak yang menggali tanah untuk mengubur jasad saudaranya). Proses peniruan ini dalam psikologi dikenal sebagai asas perilaku (*behavioristik*) dari teori modeling (percontohan) Albert Bandura.²²⁴

Pendekatan psikologi dalam hal ini dapat digunakan untuk rahasia sunnatullah yang bekerja pada diri manusia dalam definisi menemukan berbagai asas, unsur, proses, fungsi dan hukum-hukum mengenai kejiwaan manusia.²²⁵ Psikologi ini menuntun manusia menemukan keseimbangan dunia akhirat dan lahir dan batin, atau pelengkap dimensi-dimensi psikis manusia dalam tinjauan al-Qur'an dan hadis dalam wacana psikologis.

Tema yang dapat digunakan untuk membuat menyeimbangkan dari kepribadian seseorang dalam perspektif spiritual, intelektual, emosional, dan sikap adalah tema yang didasarkan pada tujuan dalam upaya membuat psikologi sufi sebagai bangunan integralistik (*rūh/roh, qalb/hati, ‘aql/alasan, dan nafs/keinginan*) dalam kegiatan bimbingan dan konseling.²²⁶

Inti dari ajaran tasawuf adalah *taṣfiyat al-qulūb wa tazkiyat al-nufūs*, membersihkan pelbagai kotoran-kotoran yang mendiami hati seperti takabur, *sum'ah*, hasad dan penyakit-penyakit lain yang merusak keimanan dan keislaman. Semangat tasawuf itu kemudian mewujudkan dalam dimensi agama dan wawasan kebangsaan.²²⁷ Jadi, muara tasawuf itu adalah mengalirkan dimensi agama ke dalam sendi-sendi kehidupan, tidak hanya mengambang dalam konsep yang teoritis.

Teori psikologi sufi merupakan representasi dari upaya manusia modern untuk memahami kedirian manusia seutuhnya, hal tersebut dilatarbelakangi ketidakpuasan atas konsep yang ditawarkan psikologi Barat, yang hanya berkutat dalam ruang rasional-empirik. Mereka banyak mengalami kesulitan dalam mengurai hal-hal yang berada di luar rasionalitas manusia, yakni hal-hal yang berbau metafisik.²²⁸

²²⁴ Sari Narulita, *Psikologi Islam Kontemporer...*, hal. 58-59.

²²⁵ Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 4.

²²⁶ Ubaidillah Achmad, Kritik Psikologi Sufistik Terhadap Psikologi Modern: Studi Komparatif Pemikiran Al-Ghazali dan Descartes, *Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling*, UIN Kudus, Vol. 4, no. 1, Juni 2013, hal. 71.

²²⁷ Muhammad Luthfi bin Yahya, dalam pengantar buku *Al-Rashafāt, Percikan Cinta para Kekasih* karya Ismail Fajric Alatas, Yogyakarta: Bunyan, 2013, hal. 1-2.

²²⁸ Septi Gumiandari, *Dimensi Spiritual dalam Psikologi Modern...*, hal. 1036.

Hamka (1908-1981) menggunakan istilah *tazkiyatun nafs* sebagaimana yang sering dipakai sebagian ulama untuk merujuk kepada model penyucian jiwa di dalam Islam. Akan tetapi, jika dilihat dari misi dan definisi yang disebutkan Hamka memakai istilah tasawuf, maka akan ditemukan kesamaan maksud.²²⁹

Seorang antropolog dan seorang psikolog, Clyde Kluckhohn (1905-1960) dan Henry Murray (1954), pernah menyatakan bahwa setiap orang dalam segi-segi tertentu adalah (a) seperti semua orang lain, (b) seperti sejumlah orang lain, dan (c) seperti tak seorang lain pun.²³⁰ Dari ketiga kondisi tersebut, pernyataan yang terakhir yang telah berhasil merangsang usaha mengembangkan teori-teori kepribadian di bidang psikologi.

Jika dalam semua segi setiap orang sama seperti kebanyakan atau bahkan semua orang lain, maka bisa diketahui apa yang akan diperbuat seseorang dalam situasi tertentu dengan berdasarkan pada pengalaman. Kenyataannya, dalam banyak segi setiap orang adalah unik, khas. Akibatnya, yang lebih sering terjadi adalah seseorang terjebak dalam kesalahpahaman antara lawan bicara. Dari kenyataan ini, manusia membutuhkan sejenis kerangka acuan untuk memahami dan menjelaskan tingkah laku sendiri dan orang lain.²³¹

Mengenal diri, baik esensi maupun sifatnya, merupakan awal menuju pengenalan tentang Tuhan. Dengan memperolehnya, manusia termasuk dalam golongan malaikat yang dekat dengan Tuhan, padahal sebelumnya ia termasuk jenis binatang yang jauh dari Tuhan. Mengenal diri adalah pegangan yang kuat dan sandaran yang kokoh dalam mendekati diri kepada Allah swt dan memperoleh kebahagiaan di akhirat. Sebaliknya, ketidaktahuan atas diri merupakan pangkal kesengsaraan dan hukuman, sumber setiap kemunafikan dan penyakit jiwa, serta benih setiap pohon terkutuk dan pohon yang buruk di dunia dan akhirat (Qs. al-Naḥl [16]: 108).²³²

Merefleksikan kebaikan-kebaikan dalam kehidupan berarti telah mentaati perintah Allah swt. Lihatlah kebaikan-kebaikan yang memancar dari-Nya, yang tanpa pamrih melimpahkan anugerah tiada henti. Betapa luas

²²⁹ Khozim, *Sufi Tanpa Tarikat*, Malang: Penerbit Madani, 2013, hal. 40.

²³⁰ Clyde Kluckhohn & Henry A. Murray, *Personality Formation: The Determinants*. Dalam Clyde Kluckhohn & Henry A. Murray (Eds.) *Personality in Nature, Society, and Culture*, New York: Alfred A Knopf, 1954, hal. 53-67.

²³¹ Calvin S. Hall & Gardner Lindzey, *Psikologi Kepribadian 3; Teori-teori Sifat dan Behavioristik*, yang diterjemahkan oleh A. Supratiknya dari judul asli *Theories of Personality*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 5.

²³² Mulla Shadra, *Teosofi Islam; Manifestasi-manifestasi Ilahi*, yang diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan dari judul asli *al-Mazahir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyah*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2005, hal. 17.

kasih sayang-Nya yang tanpa batas meliputi segala sesuatu. Ibarat matahari setiap pagi memancarkan sinarnya ke seluruh pelosok. Manakala agama tidak mengajarkan peniadaan diri-kepentingan pribadi-tidak mengajarkan untuk memberi, dan tidak mengajarkan untuk mencinta, maka Tuhan ditiadakan.²³³

Kalangan ahli jiwa menyatakan bahwa agama sangat penting dalam mengobati kesehatan jiwa dan dalam terapi penyakit jiwa. Menurut aliran tersebut, keimanan kepada Tuhan merupakan kekuatan luar biasa yang membekali manusia yang religius dengan kekuatan rohani yang menopangnya dalam menanggung beratnya beban kehidupan, menghindarkannya dari keresahan yang menimpa banyak manusia yang hidup pada zaman modern ini, yang didominasi oleh kehidupan materi dan persaingan keras meraih pendapatan materi, tapi pada saat yang sama ia juga membutuhkan hidangan rohaniah.²³⁴ William James (1842-1910), seorang filosof dan ahli jiwa Amerika menyatakan bahwa tidak diragukan lagi bahwa terapi terbaik bagi kesehatan adalah keimanan kepada Tuhan. Ia adalah penopang seseorang dalam menghadapi kehidupan. Setiap individu yang memiliki keimanan yang mendalam, gelombang ujian yang menghantam tidak akan membuat hatinya keruh dan resah. Hatinya selalu siaga dalam menghadapi segala macam malapeta yang akan terjadi.²³⁵

Psikologi dengan demikian telah menjadi selarit pandang saja, dengan mempelajari hal-hal kecil dan segmen-segmen yang dapat terukur dalam tingkah laku manusia. Para psikolog telah menyediakan informasi dan deskripsi yang berguna terkait tingkah laku manusia, tapi tidak pernah dapat memberikan jawaban pada pertanyaan-pertanyaan paling mendalam mengenai hati manusia.

Dibalik kehadiran ribuan psikolog, konselor, pekerja sosial, dan psikiater yang berusaha untuk membantu manusia, psikologi Barat modern belum mampu mencurahkan kemampuannya untuk mengajarkan pada masyarakat bagaimana merubah diri ke bentuk positif secara mendalam dan abadi. Ia hanya mampu menunjukkan bagaimana masyarakat dapat hidup tenang dan damai.²³⁶

Dengan adanya bantuan tasawuf, maka ilmu pengetahuan satu dan

²³³ Sujiwo Tejo & Muhammad Nursamad Kamba, *Tuhan Maha Asyik*, Jakarta: Imania, 2018, cet. VII, hal. 119-120.

²³⁴ Utsman Najati, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, yang diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Usmani dari judul asli *Al-Qur'an wa 'Ilmu al-Nafs*, Bandung: Pustaka, 2000, cet. III, hal. 287.

²³⁵ Dale Carnegie, *Da' al-Qalaq Wabda' al-Hayah*, yang diterjemahkan oleh 'Abdul al-Mun'im al-Zayyadi, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1956, hal. 282.

²³⁶ Lynn Wilcox, *Psikologi Kepribadian*, yang diterjemahkan oleh Kumalahadi P. dari judul asli *Criticism of Islam Psychology*, Yogyakarta: IRCsSoD, 2018, hal. 18.

lainnya tidak akan bertabrakan, karena ia berada dalam satu jalan dan satu tujuan. Tasawuf melatih manusia agar memiliki ketajaman batin dan kehalusan budi pekerti, sikap batin dan kehalusan budi yang tajam ini menyebabkan ia akan selalu mengutamakan pertimbangan kemanusiaan pada setiap masalah yang dihadapi, dengan cara demikian, ia akan terhindar dari melakukan perbuatan-perbuatan yang tercela menurut agama.²³⁷

Gangguan-gangguan kejiwaan yang diderita oleh manusia modern, ternyata bisa diobati dengan terapi tasawuf, sebagaimana dikatakan Omar Alishah (1922-2005) dalam bukunya “Tasawuf Sebagai Terapi” menawarkan cara Islami dalam pengobatan gangguan kejiwaan yang dialami manusia, yaitu dengan cara melalui terapi sufi. Terapi tasawuf bukanlah bermaksud mengubah posisi maupun menggantikan tempat yang selama ini di dominasi oleh medis, justru cara terapi sufi ini memiliki karakter dan fungsi melengkapi. Karena terapi tasawuf merupakan terapi pengobatan yang bersifat alternatif Tradisi terapi di dunia sufi sangatlah khas dan unik. Ia telah dipraktekkan selama berabad-abad lamanya, namun anehnya baru di zaman-zaman sekarang ini menarik perhatian luas, baik di kalangan medis pada umumnya, maupun kalangan terapis umum pada khususnya. Karena menurut Omar Alisyah, terapi sufi adalah cara yang tidak bisa diremehkan begitu saja dalam dunia terapi dan penanganan penyakit (gangguan jiwa), ia adalah sebuah alternatif yang sangat penting.²³⁸

Spiritual healing dalam tradisi sufi mengajarkan bahwa ada delapan prinsip untuk menuju penyembuhan atas krisis yang melanda manusia modern. Prinsip-prinsip tersebut diantaranya, sebagai berikut:

1. *Dzikir* (mengingat)

Dzikir adalah ingat pada Tuhan. Orang-orang yang melakukan zikir bertujuan mendekatkan diri kepada Tuhan melalui doa dan melantunkan lafaz zikir. Zikir adalah proses pemurnian hati, pembersihan dan pelepasan. Sedangkan zikir orang-orang terpilih lebih bertujuan meleburkan saksi (syahid) kepada yang disaksikan (masyhud), menjadi solusi seseorang untuk yang dicintai.²³⁹

2. *Fikr* (Meditasi)

Saat pikiran bingung atau bertanya-tanya, pusatkan perhatian ke dalam diri dengan berkonsentrasi di satu titik. Meditasi yaitu perjalanan

²³⁷ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, yang diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1984, hal. 297.

²³⁸ Omar Alishah, *Terapi Sufi*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2004, hal. 5.

²³⁹ Faruk Arslan, *A Heart-Based Sufi Mindfulness Spiritual Practice Employing Self-Journing*, Dissertation in Wilfrid Laurier University: 2014, hal. 214.

kegiatan mental dari dunia eksternal menuju esensi diri.²⁴⁰

3. *Sahr* (Bangun malam beribadah kepada Allah swt)

Membangkitkan jiwa dan tubuh sebagai proses mengembangkan kesadaran mata dan telinga. Selain itu juga sebagai proses mendengarkan hati, dan proses meraih sukses menuju potensi diri yang tersembunyi. Apabila seseorang bangkit, tujuannya untuk menyadari misinya dalam hidup ini dan takdir serta kemampuan memberikan kontribusi pada proses evolusi.

4. *Jū'i* (Lapar)

Merasakan lapar hati dan pikiran untuk bertahan mencari dan mendapatkan suatu kebenaran. Proses ini melibatkan hasrat dan keinginan yang mendalam untuk tetap tabah dan sabar mencari jati diri. Lapar merupakan suatu cara yang dilakukan oleh sufi untuk melemahkan syahwat dan keinginan, juga termasuk membersihkan hati dan melembutkannya.

5. *Sumt* (Menikmati Keheningan)

Berhenti berpikir dan mengatakan hal yang tidak perlu. Kedua ini merupakan proses menenangkan lidah dan otak serta mengalihkan dari godaan eksternal menuju Tuhan.

6. *Ṣaum* (Puasa)

Puasa dikenal sebagai bentuk penyembuhan alami. Metode yang digunakan berkisar dari penghentian satu makanan untuk waktu singkat melalui pantangan dari semua makanan dan cairan untuk waktu yang lama. Tidak hanya tubuh yang berpuasa melainkan pikiran juga. Puasa sebenarnya adalah lambing cara hidup alami, dan manfaatnya sangat luar biasa pada proses koreksi tubuh dan pemulihan kesehatan.

7. *Khalwat* (Bersunyi diri) dan Pengasingan Diri

Berkhalwat atau isolasi diri sebagai wujud perlawanan terhadap semua selera dan daya gerak jasmani dan fisik serta terhadap daya tarik dunia dengan apa yang ada di dalamnya dimana para sufi belum mampu mengisolasi diri mereka dari nafsu badani, daya tarik dunia.²⁴¹

8. *Khidmat* (Melayani)

Menyatu dengan kebenaran Tuhan. Seseorang menemukan jalan jiwa untuk pelayanan dan pertumbuhan diri.²⁴²

Islam menegaskan bahwa manusia itu pada dasarnya baik. Seorang bayi hidup dalam alam *paradise* (kalau mati langsung masuk surga),

²⁴⁰ Faruk Arslan, *A Heart-Based Sufi Mindfulness Spiritual Practice Employing Self-Journing...*, hal. 214.

²⁴¹ Jarman Arroisi, Spiritual Healing dalam Tradisi Sufi, *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 14, No. 2, 2018, hal. 323.

²⁴² Lihat Sukarni, *Tasawuf dan Kesehatan (Sufi Healing)*, Semarang: UIN Walisongo, 2020, hal. 14-17.

kemudian bayi tersebut tumbuh menjadi dewasa lalu tergoda karena tarikan kehidupan dunia, akhirnya terjebak ke alam *inferno* yaitu neraka dunia. Kemudian, dalam suatu keadaan yang disebut penyucian, manusia dilatih kembali melepas dari *inferno*-nya. Inilah proses menuju alam *purgatorio* (alam pembersihan diri) dimana akan terbuka kembali alam kefitrahan manusia. Sebenarnya, fitrah ini bukanlah sesuatu yang didapatkan, tetapi sesuatu yang ditemukan kembali.²⁴³

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (Qs. al-Rūm[30]: 30).

Setiap manusia memiliki tubuh, pikiran dan jiwa yang saling berhubungan. Untuk penyembuhan yang menyeluruh, manusia akan memiliki bentuk pengobatan baru yang bekerja dengan mengintegrasikan ketiga unsur tersebut. Itu berarti bukan saja menerapkan pengobatan fisik dan prosedur untuk pemulihan kesehatan tubuh, melainkan juga ada metode untuk mentransformasikan sikap serta emosi, dan juga disiplin-disiplin agar cita-cita dan tujuan spiritual tetap terfokus jernih.²⁴⁴

Sisi positif dari pendekatan sufistik atau tasawuf ini adalah pemahaman keislaman yang moderat serta bentuk dakwah yang mengedepankan *qaulan karīman* (perkataan yang mulia), *qaulan ma'rūfa* (perkataan yang baik), *qaula maisūra* (perkataan yang pantas), *qaulan layyinān* (perkataan yang lemah lembut), *qaulan balīga* (perkataan yang berbekas pada jiwa), dan *qaulan tsaqīla* (perkataan yang berbobot)-sebagaimana diamanatkan dalam al-Qur'an.²⁴⁵

Tasawuf merupakan bagian dari aspek pemikiran dalam Islam yang selalu dikaji oleh para ilmuwan, dan bahkan menarik perhatian kelompok non ilmuwan untuk turut serta terlibat dalam pembicaraan ilmu tasawuf. Semua orang pada titik kodratnya mengharapkan sesuatu yang dapat memuaskan akal pikirannya, menentramkan jiwa raga dan bahkan memulihkan kepercayaan dirinya. Mengembalikan jati diri yang telah hilang seiring dengan kehidupan materialistis dalam berbagai konflik ideologi, dan

²⁴³ A. Mustofa Bisri, *Mencari Bening Mata Air*, Jakarta: Kompas, 2008, hal. 70-71.

²⁴⁴ Mark Thurston, *Spiritual Awakening; Ramalan Edgar Cayce (Cenayang Terbesar Zaman Modern) tentang Kebangkitan Spiritual Abad 21*, yang diterjemahkan oleh Meithya Rose Prasetya dari judul asli *Spiritual Awakening; Edgar Cayce's Predictions for the 21st Century*, Tangerang Selatan: Javanica, 2007, hal. 25.

²⁴⁵ Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, Jakarta: Mizan, 2006, hal. 33.

memandang bahwa kehidupan sufisme mampu memenuhi hajat kebutuhan rohani mereka.²⁴⁶

Tujuan akhir sufisme adalah etika murni atau psikologi murni, dan atau keduanya secara bersamaan, yaitu; *pertama*, penyerahan diri sepenuhnya kepada kehendak mutlak Tuhan, karena Dia-lah penggerak utama dari semua kejadian alam ini. *Kedua*, penanggalan secara total semua keinginan pribadi dan melepaskan diri dari sifat-sifat jelek yang berkenaan dengan kehidupan duniawi yang diistilahkan dengan *al-fana*. *Ketiga*, peniadaan kesadaran terhadap diri sendiri serta memusatkannya pada perenungan terhadap Tuhan semata, tiada yang dicari kecuali Dia. *Ilahi anta maqsūdi wa riḍāka maḥlūbi*.²⁴⁷

J. Psikologi Sufi dalam Kehidupan Modern

Kajian Psikologi sufi akan semakin efektif bila dianalisis secara optimal; meminjam tipologi Jamaluddin Ancok (1946), setidaknya pengembangan Psikologi Islami dapat dibagi menjadi tiga cara. *Pertama*, psikologi dipakai sebagai pisau analisis masalah-masalah psikologis umat Islam. *Kedua*, Islam dijadikan “pisau analisis bagi pengkajian psikologi. *Ketiga*, membangun konsep psikologi baru yang didasarkan pada nilai-nilai Islam.²⁴⁸ Psikologi sufi diharapkan menjadi psikologi baru dalam memberikan nuansa segar dalam menganalisa problematika manusia modern.

Pendekatan psikologi dalam hal ini dapat digunakan untuk membuka rahasia *sunnatullah* yang bekerja pada diri manusia (*ayat nafsanī*), dalam pengertian menemukan berbagai asas, unsur, proses, fungsi dan hukum-hukum mengenai kejiwaan manusia.²⁴⁹ Dalam pembahasan ini, akan mengungkapkan bagaimana psikologi membaca karakter dunia modern berikut dengan permasalahan yang mengitarinya.

Upaya pengembangan psikologi yang bermuatan nilai-nilai ke-Islaman didasarkan pada beberapa asumsi: *pertama*, para ahli mensinyalir bahwa abad ini adalah zamannya kecemasan (*anxiety*) dan kegelisahan (*restlessness*). Dunia mengalami krisis moral dan kepercayaan, sehingga kondisi kejiwaan seseorang mulai membutuhkan suasana yang menyejukkan.

²⁴⁶ Zulkifli, *Akhlaq Tasawuf; Jalan Lurus Mensucikan Diri*. Yogyakarta: Kalimedia 2018, hal. v.

²⁴⁷ H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 58.

²⁴⁸ Djamaluddin Ancok, Fuat Nahari Suroso, *Psikologi Islami Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, cet. Ke-6, hal. 3-4.

²⁴⁹ Hannna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, cet.ke-2, hal. 4.

Salah satu solusi yang dipandang cukup signifikan dalam menyelesaikan problem kejiwaan tersebut adalah dengan menghadirkan diskursus psikologi. *Kedua*, psikologi kontemporer sekuler yang hanya semata-mata menggunakan kemampuan intelektual belum mampu memecahkan problem kejiwaan manusia, dan memang sesuai dengan cirinya yang netral-etik-*antrophosentris*, psikologi ini memaksakan diri hanya pada pendekatan empiris. Akibatnya, psikologi tercerabut dari akar pengertiannya yang semula bermaksud membahas tentang jiwa manusia dialihkan pada pembahasan “gejala jiwa”. Perubahan ini memunculkan kritik terhadap keberadaan psikologi, yang didefinisikan sebagai “ilmu jiwa yang tidak mempelajari jiwa, atau ilmu jiwa yang mempelajari manusia tidak berjiwa”.²⁵⁰

Psikologi sufi menjadi filter dalam menganalisa penelitian dan penemuan yang dilakukan oleh psikologi Barat, sekaligus menjadi pelengkap diantara penelitian sebelumnya, yang hanya berfokus kepada analisis empiris-rasional, kemudian disempurnakan dengan pendekatan psikologi yang bersifat intelektual-spiritual. Psikologi ini menjadi tawaran alternatif diantara pembahasan yang ada, sehingga ini akan menghasilkan islamisasi psikologi atau psikologi yang islami.

Psikologi sufi diharapkan menjadi pelengkap keutuhan yang belum dijangkau oleh psikologi modern ala Barat. Pada akhirnya psikologi yang menganalisa dan membahas tentang kemanusiaan dan karakter yang melekat kepada manusia dapat diolah dan dikelola dengan baik melalui psikologi yang bernuansa Islam, yaitu psikologi sufi.

Kebangkitan tasawuf telah menimbulkan banyak pertanyaan khususnya di kalangan pengkaji sosiologi agama dan modernisasi. Mengapa dalam situasi di mana kemajuan ilmu dan teknologi yang kian marak, justru semakin banyak orang tertarik pada tasawuf? Kesimpulan singkat yang diberikan oleh Naisbitt dan Aburden agaknya menarik sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur (2002), Menurut keduanya ilmu pengetahuan dan teknologi yang melaju cepat di era modern tidak memberikan makna kehidupan.²⁵¹

Tasawuf dengan segala definisi dan pengaplikasiannya akan dibahas dan dikaji lebih mendalam di masa mendatang dengan pertimbangan, melalui tasawuf permasalahan kehidupan dan kerohanian manusia modern akan terselesaikan. Tasawuf akan menjadi rem kehidupan dimana lajunya modernitas begitu cepat menindas dan memperdayai manusia yang jauh dari nilai spiritual-intelektual.

²⁵⁰ Sari Nuralita, *Psikologi Islam Kontemporer...*, hal. 65-66.

²⁵¹ H.M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, Cet. II, hal. 128.

Masyarakat urban, merasakan bahwa kehidupan di sekitar mereka semakin keras, sulit dan penuh dengan kriminalitas seolah-olah lepas kontrol. Semula banyak orang terpukau dengan modernisasi, mereka menyangka bahwa modernisasi dengan serta merta akan membawa kesejahteraan. Mereka lupa bahwa di balik itu semua ada gejala yang dinamakan *the agony of modernization*, azab sengsara karena modernisasi. Gejala itu dapat dilihat, seperti meningkatnya kriminalitas yang disertai tindak kekerasan, kenakalan remaja, gangguan jiwa dan lain sebagainya. Dikemukakan oleh para ahli bahwa gejala psikososial seperti itu disebabkan karena semakin modern suatu masyarakat semakin bertambah intensitas dan eksistensitas dari berbagai disorganisasi dan disintegrasi sosial di masyarakat.²⁵²

Masyarakat modern semakin meninggalkan nilai spiritual maka semakin tinggi nilai kesukaran yang akan dihadapi, modernisasi tidak bisa menyingkirkan agama justru dengan menghiraukannya, manusia modern akan kehilangan makna kehidupan. Naisbitt dan Aburdene berpendapat bahwa yang mengalami kebangkitan dalam masa abad agama ini adalah spiritualitas bukan *organized religion*.²⁵³

Pada perkembangan sejarah Islam, abad ke-3 H atau 8 M. hampir segala aspek dari disiplin intelektual Islam seperti hukum, teologi, tafsir, hadis, dan tata bahasa mulai didefinisikan dan dikodifikasikan. Begitu pula, pengetahuan spiritual dan jalan untuk menggapainya yang diwarisi dari Nabi Muhammad saw, telah mulai jelas dan tersistemasi dengan baik. Jalan itu mulai dikenal sebagai tasawuf.²⁵⁴ Tasawuf yang dimaksudkan adalah ajaran-ajaran dan amalan-amalan yang berhubungan dengan jalan yang dapat memandu secara langsung kepada Allah (*al-tariqah ilā Allāh*).

Selain al-Qur'an,²⁵⁵ hadis-hadis Nabi saw juga telah memberikan basis filosofis yang sama kuatnya terhadap konsep-konsep tertentu kaum sufi. Banyak pernyataan mereka yang mengidentikkan bahwa sabda dan perilaku Nabi saw yang terekam dalam riwayat hadis menjadi asas dalam aktifitas spiritual mereka, bahkan menjadi salah satu tolok ukur kesahihan *tajribah ruhiyah* mereka. Dengan demikian, Sunnah Nabi saw yang juga

²⁵² Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1995, hal. 129.

²⁵³ H.M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf...*, hal. 131.

²⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* yang diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dari judul asli *The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, Bandung: Mizan, 2010, hal. 213.

²⁵⁵ Pernyataan sufi tidak diterima kecuali disaksikan oleh dua saksi adil, yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Ini menunjukkan bahwa pondasi dasar dari tasawuf adalah al-Qur'an dan perilaku Nabi. Bandingkan dengan Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Al-Tasawwuf Al-Syar'I*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 2000, hal. 35.

memiliki nilai moral dan spiritual telah menjadi norma di semua tingkat kehidupan muslim, khususnya bagi kaum sufi. Melalui sunnahnya, Nabi Muhammad saw. benar-benar berusaha untuk menjadi teladan universal. Sebuah keteladanan sunnah yang lebih menekankan pada tujuan ajarannya dan bukan pada bentuknya.²⁵⁶

Annemarie Schimmel (1922-2003) mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw merupakan mata rantai pertama dalam rangkaian rohani dalam tasawuf. Mi'rajnya yang melalui berlapis-lapis langit hingga kehadiran Tuhan merupakan prototip kenaikan rohani para mistikus. Oleh karena itu, suri teladan kehidupan sufi adalah dari kehidupan Nabi saw. Sebuah kehidupan yang penuh dengan nilai-nilai luhur yang diwariskan melalui generasi sahabat.²⁵⁷

Kehidupan modern selain melahirkan kemajuan juga menghadirkan problem bagi masyarakat, termasuk di dalamnya permasalahan yang berhubungan dengan psikologis. Masyarakat modern memiliki beberapa ciri yang membedakan dengan masyarakat tradisional, antara lain; bersifat rasional, berpikir progresif, menghargai waktu, inklusif dan objektif.²⁵⁸ Karakteristik masyarakat modern juga bisa dilihat dari ikatan hubungan antar manusia didasarkan pada kepentingan pribadi, berorientasi pada perubahan, berkecenderungan lebih memanfaatkan ilmu pengetahuan dan teknologi, lebih terspesialisasi dalam profesi, keilmuan dan sebagainya.²⁵⁹

Manusia modern dikatakan tengah mengalami apa yang disebut dengan kehampaan spiritual, krisis makna, kehilangan legitimasi hidup, dan mengalami keterasingan (*alienasi*) terhadap dirinya sendirinya.²⁶⁰

Bentuk lain dari krisis yang dialami oleh modernitas adalah krisis sosial dan individual yang mencakup krisis identitas, legalitas, penetrasi, partisipasi, distribusi dan krisis moral yang sulit dipecahkan oleh penelitian Barat yang cenderung rasional-empiris. Problem ini kemudian berkembang menjadi krisis kolektif yang mewabah. Maka, integrasi psikologi dengan tasawuf diharapkan untuk mengajak manusia mengingat hakikat eksistensinya sebagai makhluk fisik, sekaligus makhluk spiritual. Sehingga manusia modern tidak lagi merasakan ketidakbermaknaan dan kekosongan

²⁵⁶ Frithjof Schuon, *Islam Dan Filsafat Perennial*, yang diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1995, hal. 115-117.

²⁵⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, USA: The University of North Carolina Press, 1975, hal. 214.

²⁵⁸ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: PT. Rajawali Press, 2011, hal. 279.

²⁵⁹ Hamzah Tualaka dkk, *Akhlaq Tasawuf*, Surabaya: IAIN SA Press, 2011, hal. 350-352.

²⁶⁰ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2006, hal. 75.

hidup.²⁶¹

Masyarakat modern juga didentik dengan sikap hidup yang materialistik, hedonis, dan hasrat menguasai semua aspek kehidupan secara berlebihan dan membabi buta. Sikap hidup demikian merupakan wujud dari kurang sehatnya mental. Gejala umum mental yang kurang sehat dapat dilihat dari beberapa segi, yaitu: perasaan (gelisah, merasa terganggu, rasa takut tidak masuk akal, iri, sombong, dan lain-lain), pikiran, kelakuan negatif, kesehatan (gangguan jasmani karena jiwa tidak tenteram: *psycho-somatic*). Penyakit-penyakit tersebut muncul karena hati yang tidak tenang, tidak tenteram karena hatinya jauh dari tuhan.²⁶²

Problematika dan kekeringan spiritual yang melanda manusia modern tersebut perlu solusi untuk memperbaiki permasalahan-permasalahan yang menjangkiti hampir seluruh dimensi kehidupan manusia modern baik secara sosial maupun individual. Disinilah tasawuf berperan penting dalam memberikan solusi terbaik bagi permasalahan yang dihadapi dan dirasakan oleh masyarakat modern agar terlepas dari segala bentuk kesengsaraan dan kehampaan spiritual sehingga memperoleh keteguhan dalam mencari tuhan dan mendapatkan kasih sayang-Nya. Karena tasawuf yang dijalankan dengan benar dan tepat akan menjadi metode yang efektif dan impresif dalam menghadapi segala tantangan zaman.²⁶³

Sebagai sistem ajaran keagamaan yang lengkap dan utuh Islam memberi tempat kepada jenis penghayatan keagamaan yang lengkap dan utuh. Islam memberi tempat kepada jenis penghayatan keagamaan eksoterik (*lahiri*) dan esoterik (*batini*) sekaligus.²⁶⁴ Dalam situasi kebingungan seperti ini, sementara bagi mereka selama berabad-abad Islam dipandanginya dari isinya yang legalistik formalistis, tidak memiliki dimensi esoteris (*batiniah*) maka kini saatnya dimensi batiniyah Islam harus diperkenalkan sebagai alternatif.²⁶⁵

Psikologi sufi perlu untuk dimasyarakatkan dengan tujuan : *Pertama*, turut serta terlibat dalam berbagai peran dalam menyelamatkan kemanusiaan dari kondisi kebingungan akibat hilangnya nilai-nilai spritual. *Kedua*, memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek esoteris (*kebatinan Islam*), baik terhadap masyarakat Islam yang mulai

²⁶¹ Ali Imron, Tasawuf Dan Problem Psikologi Modern, *Jurnal Tribakti; Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 29 No. 1, 2018, hal. 23.

²⁶² Rosihon Anwar, *Akhlaq Tasawuf*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010, hal. 224-225.

²⁶³ Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Jakarta: Yayasan KHAS, 2009, hal. 51.

²⁶⁴ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 271.

²⁶⁵ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 294.

melupakannya maupun non Islam, khususnya terhadap masyarakat Barat. *Ketiga*, untuk memberikan penegasan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoteris Islam, yakni sufisme, adalah jantung ajaran Islam, sehingga bila wilayah ini kering dan tidak berdenyut, maka keringlah aspek-aspek yang lain ajaran Islam.²⁶⁶

Fazlur Rahman (1919-1988) mengatakan bahwa tidak dapat diragukan lagi bahwa pada dasarnya sufisme mengemukakan kebutuhan-kebutuhan religius yang penting dalam diri manusia. Yang perlu kita lakukan pada saat sekarang ini adalah mengambil unsur-unsur yang diperlukan tersebut, memisahkan unsur-unsur tersebut dari serpihan-serpihan yang bersifat emosional dan sosio-logikal, dan mengintegrasikan unsur-unsur tersebut ke dalam suatu Islam yang seragam dan integral.²⁶⁷

Tasawuf merupakan tradisi yang terus hidup hingga abad ke-21, dengan banyak pendekatan dan praktik. Sufi-sufi sejati berbicara dalam berbagai bahasa dan berpakaian biasa sewajarnya. Kata darwis berarti orang yang duduk di depan pintu gerbang, atau di ambang sesuatu, dan siap untuk pergi dan mengubah diri. Tasawuf merupakan jalan *qalbu* masa kini yang terus hidup.

Sejarah membuktikan bahwa keragaman malah menjadi kekuatan tasawuf. Tasawuf pada puncaknya merupakan tradisi nomadik, yang senantiasa mendekonstruksi dan mentransplantasi diri, bukan membangun dan memapankan tempat ibadah raksasa, lembaga, ritual monolitik atau organisasi.²⁶⁸

Para pakar memberikan idiom dalam menggambarkan bagaimana masyarakat modern dewasa ini. misalnya Max Weber "*hilangnya pesona dunia*", Bertrand Russel "*terputusnya rantai kemajuan material dan kemajuan moral*", Rabindranath Tagore "*kesenjangan hati dan pikiran*", Fromm "*sindroma keterasingan*", Leahy "*kekosongan rohani*" dan Bastaman "*the age of anxiety*", terakhir Hossein Nasr menyebutnya "*nestapa manusia modern*". Idiom tersebut terinspirasi dari gempuran krisis yang diderita manusia modern, baik dari segi moral, emosional dan spiritual.²⁶⁹

Krisis kerohanian manusia modern adalah suatu keadaan ketidakseimbangan dalam realitas kehidupan, dimana banyak manusia yang

²⁶⁶ Abuddin Nata, *Ahlak Tasawuf...*, hal. 294.

²⁶⁷ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, yang diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1984, hal. 181.

²⁶⁸ Neil Douglas-Klotz, *Terapi Asmaul Husna untuk Zaman Kita*, yang diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dari judul asli *The Sufi Book of Life, 99 Pathways of The Heart for The Modern Darvish*, Jakarta: Serambi, 2010, hal. 19-20.

²⁶⁹ Azaki Khoirudin, Rekonstruksi Metafisika Sayyed Hossein Nasr dan Pendidikan Spiritual, *Jurnal Afkaruna* 10, no. 2, Juli-Desember 2014, hal. 203.

sudah hidup dalam lingkungan peradaban modern dengan menggunakan berbagai teknologi, bahkan teknologi tinggi sebagai fasilitas hidupnya, tetapi dalam menempuh kehidupan, terjadi distorsi-distorsi nilai kemanusiaan, terjadi dehumanisasi yang disebabkan oleh kapasitas intelektual, mental dan jiwa yang tidak siap untuk mengarungi samudera atau hutan peradaban modern.²⁷⁰

Kehidupan modern menawarkan tiga hal kepada manusia yang hidup dalam era modernisasi: harapan, kesempatan, dan tantangan. Ia menjanjikan harapan untuk perbaikan nasib dan kelimpahan materi, membuka peluang luas untuk mengaktualisasikan diri, dengan memacu diri bekerja keras sebagai tantangannya. Kehidupan modern memang bukan kehidupan yang ringan untuk menjalani, karena terkadang merupakan ajang persaingan keras dan ketat. Mereka yang berhasil sebagai pemenang akan memperoleh ganjaran kelimpahan materi dan peningkatan harga diri. Sedangkan para pecundang akan mengalami frustrasi berkepanjangan dan mungkin kehilangan harga diri. Modernisasi memang memberikan harapan untuk meningkatkan prestasi dan *prestise* dengan peluang yang setara untuk berhasil dan tak berhasil mewujudkannya. Kehidupan modern yang cenderung menuntut pola pandang serba rasional, cara kerja efisien dan efektif dengan kecepatan dan volume kerja makin meningkat sering mengabaikan hal-hal lain yang juga sarat mengandung makna hidup.²⁷¹

Lahirnya tasawuf didorong oleh beberapa faktor: (1) reaksi atas kecenderungan hidup hedonis yang mengumbar syahwat, (2) perkembangan teologi yang cenderung mengedepankan rasio dan kering dari aspek moral-spiritual, (3) katalisator yang sejuk dari realitas umat yang secara politis maupun teologis didominasi oleh nalar kekerasan. Karena itu sebagian ulama memilih menarik diri dari pergulatan kepentingan yang mengatasmakan agama dengan praktek-praktek yang berlumuran darah. Menurut Hamka, kehidupan sufistik sebenarnya lahir bersama dengan lahirnya Islam itu sendiri. Sebab, ia tumbuh dan berkembang dari pribadi Nabi saw. Tasawuf Islam sebagaimana terlihat melalui praktek kehidupan Nabi dan para sahabatnya itu sebenarnya sangatlah dinamis. Hanya saja sebagian ulama belakangan justru membawa praktek kehidupan sufistik ini menjauh dari kehidupan dunia dan masyarakat. Tasawuf kemudian tak jarang dijadikan sebagai pelarian dari tanggung jawab sosial dengan alasan tidak ingin terlibat dalam fitnah yang terjadi di tengah-tengah umat.²⁷²

²⁷⁰ Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 4.

²⁷¹ Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam Menuju Psikologi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 199.

²⁷² Hamka, *Tasawuf Modern*...hal. 21-22.

Akibat dominasi pola kehidupan modern yang materialistik dan egoistik, mengakibatkan situasi psikologis umat manusia semakin tidak menentu. Tatanan dan tradisi yang telah mengakar dan teruji validitasnya selama berabad-abad berubah begitu saja, meskipun apa yang baru didapat belum tentu mampu menjawab berbagai problem kesehariannya. Karenanya tidak mengherankan apabila akhir-akhir ini ditemukan berbagai perilaku yang aneh-aneh dan menyelenah yang dianggap sebagai gejala patologis bagi kehidupan modern.²⁷³

Kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan mengakibatkan problematika masyarakat modern, diantaranya, (a) desintegrasi ilmu pengetahuan, (b) kepribadian yang terpecah, (c) penyalahgunaan iptek, (d) pendangkalan iman, (e) pola hubungan materialistik, (f) menghalalkan segala cara, (g) stress dan frustrasi, dan (h) kehilangan harga diri dan masa depannya.²⁷⁴

Fenomena dan problematika modern itu juga menjangkiti umat Islam. tidak sedikit diantara mereka merasakan kegalauan dan kekhawatiran. Hal itu setidak-tidaknya disebabkan oleh: *pertama*, mereka telah melupakan resep-resep agama yang mengatur perilaku psikologis, sehingga mereka tidak mengetahui bagaimana seharusnya yang diperbuat; dan *kedua*, mereka mencoba memahami psikopatologi dalam dirinya melalui teori-teori modern, namun dalam teori-teori modern itu tidak mampu menembus wilayah kejiwaan yang paling dalam dan misteri seperti wilayah spiritual dan keagamaan, sehingga mereka tidak menemukan apa yang dicari.²⁷⁵

Perkembangan keilmuan modern tidak bisa dipungkiri telah begitu kuat didominasi oleh paham sekularisme. Sejarah peradaban modern hingga akhirnya telah menghantarkan batas pemisah antara kegiatan ilmu dengan spiritualitas agama, dan pada gilirannya menghantarkan pula pada terlepasnya semangat berilmu dari nilai-nilai spiritual.²⁷⁶ Pembahasan tentang nilai spiritualitas tidak dianggap relevan untuk membahas keilmuan modern yang berkuat dalam dataran sains-empirik.

Begitupula dengan disiplin ilmu psikologi modern. Sebagai salah satu disiplin ilmu pengetahuan, psikologi merupakan disiplin ilmu yang oleh sementara kalangan dianggap sebagai entitas dari representasi keilmuan

²⁷³ Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 12-13.

²⁷⁴ Abdul Mujid dan Yusuf Mudzakir, *Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo, 2001, hal. 163.

²⁷⁵ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 289-293.

²⁷⁶ C.Y. Glock & R. Stark, *Dimensi-dimensi keberagamaan* dalam Roland Robertson (ed.) dalam *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*. Jakarta: Rajawali Press, 1992, hal. 22.

yang bersifat empiris-realistis sehingga hanya mungkin didekati dengan pendekatan objektif. Sifatnya yang objektif itulah yang menjauhkannya dari disiplin ilmu keagamaan. Bahkan, di kalangan sebagian psikolog ada anggapan bahwa spiritualitas agama sebagai penyebab kemandekan ilmu pengetahuan. Sebaliknya, ilmu pengetahuan dalam perspektif sebagian kaum agamawan merupakan ancaman terhadap dogma agama.²⁷⁷ Semakin membuat psikologi sufi jauh dari kata rasional. Tapi seiring perkembangannya waktu psikologi sufi dengan segala kelebihan dan kekurangannya dapat bersosialisasi di kalangan masyarakat modern.

Masyarakat modern mulai menyadari bahwa kebutuhan manusia terhadap dimensi spiritualnya adalah suatu hal yang sifatnya alamiah (*fitrah manusia*). Bagaimanapun perkembangan manusia, ia akan senantiasa membutuhkan dimensi spiritual yang bersifat transcendental tersebut.²⁷⁸ Tidak sedikit yang memprediksikan bahwa kebangkitan kegiatan spiritualitas akan menjadi fenomena yang menarik di abad modern saat ini.²⁷⁹

Psikologi modern dalam tinjauan sejarah menyebutkan bahwa, memang memisahkan Tuhan dari pengalaman subyektif manusia. Pengalaman subyektif-religius ini masih dipandang sebagai bukan ilmiah. Dalam perspektif mereka, kalau pengalaman tersebut mau diilmiahkan, maka ia harus memenuhi standar ilmiah: logis, rasional dan empiris. Sebagai pewaris elan modernisme, ilmu psikologi juga bernaung dalam kereta metode saintifik sebagaimana ilmu-ilmu lainnya. Oleh karenanya, perkembangan ilmu psikologi modernpun ditopang oleh tiga pilar utama.²⁸⁰

Pertama, ilmu psikologi harus bersifat universal. Artinya, ada beberapa prinsip umum dan juga hukum-hukum kemungkinan, yang bisa dijadikan tolok ukur pengembangan keilmuan. Misalnya studi mengenai persepsi, memori, dan pembelajaran harus mampu mengatasi telikungan faktor sosio-historis tertentu. *Kedua*, berbasis pada metode empiris. Karena mengikuti pertimbangan rasional dari filsafat empiris logis, psikologi modern telah pula merasa terikat dengan suatu keyakinan mengenai kebenaran melalui metode. Khususnya, keyakinan bahwa dengan menggunakan metode empirik, dan terutama eksperimen terkontrol, peneliti bisa memperoleh kebenaran mutlak tentang hakikat masalah pokok dan

²⁷⁷ Robert. H. Thouless, *Pengantar Psikologi Agama*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1992, hal. 13.

²⁷⁸ Robert H. Thouless, *an Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1923, cetakan ke-3, hal. 257.

²⁷⁹ John Naisbitt & Patricia Aburdene, *Megatrends 2000*, t.pt: 1989, hal. 294.

²⁸⁰ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1970, hal. 19.

jaringan-jaringan kausal di mana masalah pokok dibawa serta. *Ketiga*, riset sebagai lokomotif kemajuan. Derivasi dari asumsi-asumsi teoritis terdahulu adalah keyakinan final kaum modernis, sebuah keyakinan terhadap sifat progresif riset. Karena metode empiris diterapkan dalam masalah pokok psikologi, psikolog belajar semakin banyak mengenai karakter dasar. Keyakinan yang salah dapat dihindari, dan psikolog beralih kearah penegakan kebenaran nilai-nilai netral dan reliabel tentang berbagai segmen dunia yang obyektif.

Tradisi keilmuan dalam psikologi modern tersebut diatas sangat kuat dipengaruhi oleh tiga pilar pengembangan ilmu psikologi. Lantaran dampak penggunaan metode ilmiah yang dipaksakan dalam psikologi pada gilirannya telah memperparah proses dehumanisasi (manusia semata-mata sebagai obyek eksperimen yang dapat dikendalikan). Kerangka keilmiah telah membatasi, bahkan mereduksi, proses analisis dan sintesis para psikolog mainstream akan konsepsi kepribadian manusia seutuhnya. Tingkah laku manusia sebagai objek telaah psikologi hanyalah dilihat lewat eksperimentasi yang kasat mata (*objektif-empirik*) sedangkan hal-hal yang tak tampak (*metafisik*) dinilai tidak ilmiah dan bukan merupakan representasi keilmuan mereka, pada akhirnya tak dapat dihindari, Psikologi yang secara khusus menempatkan diri pada status sebagai "salah satu sumber otoritas" bagi aktifitas manusia karena obsesinya yang begitu besar terhadap problematika psikologis manusia, pada gilirannya, mengalami inkohereni dalam konsep-konsepnya, dan terasing dari arus utama kebudayaan.²⁸¹

Fenomena tersebut tidak lain karena psikolog modern menafikan pentingnya dimensi spiritualitas, khususnya dalam memaknai fenomena perilaku unik manusia yang membutuhkan analisis khusus dari teori-teori psikologi yang berbasiskan spiritualitas agama. Maka penting menghadirkan sebuah pendekatan yang menganalisa keseimbangan tersebut. Psikologi tasawuf diharapkan dapat mengimbangi fenomena tersebut.

Dewasa ini umat seluruh dunia sedang dilanda keguncangan luar biasa akibat proses globalisasi. Tidak ada masyarakat yang bisa mengasingkan diri dari pengaruh peradaban global, betapa pun mereka berada di daerah terpencil. Dalam prosesnya, masyarakat dan Negara-negara Timur, kini dilanda oleh keprihatinan yang luar biasa. Keprihatinan semacam itu wajar, lantaran dalam proses globalisasi dewasa ini negeri-negeri Timur, sebagai Negara yang sedang berkembang, mau tidak mau dipaksa untuk menerima dan membuka diri terhadap membanjirnya

²⁸¹ Allen E. Bergin, Psikoterapi Dan Nilai-nilai Religius, yang diterjemahkan oleh Darwin Ahmad dan Afifah Inayati dalam *Ulūm al-Qur'ān*, No, 4, Vol. v., Jakarta: PT. Temprint, 1994. hal. 5.

pengaruh kebudayaan Barat demi kemajuan mereka sendiri. Menutup diri dan menghindari pengaruh dominasi kebudayaan Barat berarti bunuh diri, karena hal ini akan membuat Negara-negara bersangkutan tertinggal dari arus kemajuan zaman modern tersebut.²⁸²

Melihat fenomena tersebut, pemikir dari Timur mengalami dilema yang sangat berat. Maka tidak sedikit ada yang menawarkan teori bahwa umat manusia saat ini menghadapi kewajiban kembar: melestarikan warisan budaya bangsa yang kaya dan membangun sebuah kebudayaan nasional yang modern.²⁸³ Berbeda dengan umat Islam yang memiliki jiwa optimis, selama al-Qur'an dan hadis dalam genggaman, gempuran teknologi tidak akan menjadi penghalang. Justru akan memberikan kemampuan kepada umat Islam untuk merekonstruksikan pemikiran keagamaan. Ilmu dan teknologi Barat akan dijadikan sarana ampuh untuk menyegarkan dan mendinamiskan kemurnian pemahaman agama mereka.²⁸⁴

Psikologi sufi diharapkan menjadi penambah wawasan bagi penempuh jalan sufi (*sālik*). Terkhusus kepada anak muda yang jiwanya senantiasa guncang dalam mencari jati diri sesungguhnya. Penelitian ini bukan menuntut pelakunya menjadi sufi sejati, melainkan sebagai salah satu diantara sekian banyak pilihan bagi siapa saja yang ingin belajar untuk mengenal siapa dirinya sesungguhnya, dan berusaha untuk menjadi juara di mata Allah swt.²⁸⁵

Praktik tasawuf bagi dunia modern cukup relevan untuk masa sekarang ini. sebab, tasawuf adalah jalan mistik yang canggih, yang di dalamnya praktiknya melibatkan pekerjaan, keluarga dan pengalaman kehidupan sehari-hari lainnya. Para sufi besar memiliki beragam luar pekerjaan. Beberapa dari mereka adalah pengrajin yang handal, seperti 'Aṭṭār, seorang apoteker, dan Omar Kayyam, seorang pemintak tenda. Sebagian lainnya adalah para pengusaha kaya dan pemilik tanah atau penasihat para sultan dan raja.²⁸⁶

Hamka (1908-1981) mendefinisikan tasawuf dengan kehendak memperbaiki budi dan men-*shifa*-kan (membersihkan batin). Sedangkan mengapa Hamka menamai tasawufnya itu sebagai "tasawuf modern", dia menjelaskan dengan kalimat-kalimat berikut: "kita diberi keterangan yang

²⁸² Simuh, *Sufisme Jawa; Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019, hal. 1.

²⁸³ Sofian Effendi (Editor), *Membangun Martabat Manusia*, Yogyakarta: UGM Press, 1992, hal. 207-208.

²⁸⁴ Simuh, *Sufisme Jawa...*, hal. 4.

²⁸⁵ Agustang K, dan Sugirma, *Tasawuf Anak Muda (yang muda yang berhati mulia)*, Yogyakarta: Deepublish, 2017, hal. vii.

²⁸⁶ Robert Frager, *Psikologi Sufi...*, hal. 46-47.

modern, meskipun asalnya terdapat dari buku-buku Tasawuf juga. Jadi Tasawuf Modern yang kita maksudkan adalah keterangan ilmu Tasawuf yang dipermodern.²⁸⁷

Ibadah yang dilakukan dalam rangka bertasawuf itu erat hubungannya dengan akhlak. Tegasnya orang yang bertakwa adalah orang yang berakhlak mulia. Harun Nasution lebih lanjut mengatakan, kaum sufilah, terutama yang pelaksanaan ibadahnya membawa kepada pembinaan akhlak mulia dalam diri mereka. Hal itu, dalam istilah sufi disebut dengan *al-takhalluq bi akhlāqillāh*, yaitu berbudi pekerti dengan budi pekerti Allah, atau *al-ittishāf bi shifātillāh*, yaitu mensifati diri dengan sifat-sifat yang dimiliki Allah swt.²⁸⁸

Syaikh Yusuf al-Makassari (1626-1699) disegani dan dihormati oleh banyak orang, bukan karena kedudukannya sebagai mufti dan penasihat pemerintahan atau karena menantu Sultan Ageng, melainkan karena kepribadiannya yang tinggi oleh bobot ilmu yang dimilikinya sepadan dengan budi pekerti dan tingkah lakunya. Kesalehannya sebagai seorang sufi menarik orang, terutama murid-muridnya yang sering menyaksikan bukti-bukti kesufiannya.²⁸⁹ Keteladan akhlak ini masih relevan untuk dijadikan pedoman oleh generasi sekarang dalam membangun karakter bersifat sufistik.

Para sufi membaginya dalam 5 dimensi kebutuhan; kebutuhan tubuh, kebutuhan pikiran, kebutuhan emosi, kebutuhan jiwa, dan kebutuhan realitas. Menurut para sufi, syarat mencapai kebahagiaan adalah dengan memenuhi 5 dimensi kebutuhan tersebut. Memusatkan perhatian hanya pada satu bagian dan mengabaikan bagian lainnya membuat kita merasa tidak lengkap dan tidak bahagia.²⁹⁰

Kebutuhan yang paling hakiki dari kehidupan manusia adalah kecenderungannya akan kebenaran dan kerinduan akan kebahagiaan. Kitab suci menyebutkan kedua fenomena itu dengan dua istilah khasnya, yaitu *hanīf* dan *fiṭrah*. Hanif itu sendiri memiliki arti yang bervariasi; lurus, cenderung pada kebaikan, cenderung kepada kebenaran, tulus. Sementara *fiṭrah* artinya bisa tulus, kemurnian dan semacamnya. Dalam al-Qur'an, keduanya sering disebutkan terpisah, namun ada satu ayat yang

²⁸⁷ Nur Abdurrahim, *Pergumulan Tokoh Muhamadiyah Menuju Sufi*, Surabaya: Penerbit Hikmah Press, 2003, hal. 77.

²⁸⁸ Harun Nasution, *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 59.

²⁸⁹ Abu Hamid, *Syekh Yusuf Makassar; Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994, hal. 98.

²⁹⁰ Lord Tengku Seraski Koling Mochtar, *Bahagia Cara Sufi*, Jakarta: Naura, 2019, hal. 97.

menyebutnya secara bersamaan.²⁹¹

Embrio lahirnya tasawuf berpangkal pada pribadi Nabi Muhammad saw yang bergaya hidup sederhana, tetapi penuh dengan kesungguhan. Itulah titik tolak cari cita-cita tasawuf dalam Islam. kemudian harapan untuk berperangai sebagaimana perangai Tuhan juga masyhur dikalangan para sufi, yakni *al-takhalluq bi akhlāq Allāh ‘ala qadrat al-basyar* (berperangai sebagaimana perangai Allah menurut kadar kemampuan manusia).²⁹²

Sejarah perkembangan Islam telah menunjukkan bahwa rasa kecintaan terhadap Nabi Muhammad saw begitu antusias untuk berusaha mengikuti jejak hidup dan perilaku beliau dengan penuh dedikasi. Sayyed Hossein Nasr (1933) menyatakan bahwa tidak satu kelompok manapun yang begitu bersemangat seperti yang ditunjukkan oleh kaum sufi.²⁹³

Bentuk dedikasi kecintaan kaum sufi terhadap Nabi Muhammad saw itu juga terlihat dari beragam amaliah Rasulullah saw yang menjadi inspirasi bagi kaum sufi. Meditasi Rasul di Gua Hira misalnya, telah menjadi motivasi bagi konsep khalwat dan uzlah dalam tradisi sufistik. Menurut mereka, aktifitas isolatif yang dilakukan oleh Rasulullah saw tersebut merupakan metode dalam menggapai transedensi spiritual guna berkomunikasi dengan Tuhan.²⁹⁴

Michael Laffan (2015) menyebutkan bahwa sufisme adalah bentuk Islam yang paling menerima terhadap kontak dengan Barat. Bagaimana ritual perenungan mistis yang diorganisasi oleh seorang syaikh yang mewakili satu aspek dari sufisme sebagai sebuah bidang pengetahuan Islami dapat beriringan dan beririsan dengan politik khususnya di Indonesia.²⁹⁵

Annemarie Schimmel (1922-2003) menyatakan pula bahwa Nabi Muhammad saw sendiri telah memberikan suatu petunjuk bagaimana kaum muslim bisa mendekati diri kepada Allah, yakni dengan mengamalkan *iman, islam dan ihsan*.²⁹⁶ Buehler menyatakan bahwa ketiga dimensi

²⁹¹ Muhammad Solikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, Yogyakarta: Narasi, 2008, hal. 344

²⁹² Ahmad Tajuddin Arafat, Interaksi Kaum Sufi dengan Ahli Hadis; Melacak Akar Persinggungan Tasawuf dan Hadis, *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2, No. 2, 2017, hal. 130.

²⁹³ Sayyed Hossein Nasr, *Islam, Religion, History and Civilization*, New York: Harper Sanfrancisco, 2003, hal. 82.

²⁹⁴ Sulanam, From “Sufi Order Ritual” to Indonesian Islam, *Journal Indonesian Islam*, Vol. 7, No. 1, 2013, hal. 214.

²⁹⁵ Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, yang diterjemahkan oleh Indi Aunullah dan Rini Nurul Badariah dari judul asli *The Makings of Indonesian Islam*, Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2015, hal. Xiv-xv.

²⁹⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, USA: The University of North Carolina Press, 1975, hal. 214.

tersebut harus saling berkaitan bagaikan akar, ranting dan buah pada sebuah pohon. Jadi, siapa saja yang menyangkal sufisme sebagai bagian dari Islam, maka ia telah menolak dimensi hati dan jiwa dalam Islam.²⁹⁷

Tasawuf merupakan misi kemanusiaan yang menggenapi misi Islam secara *holistic*. Mulai dari dimensi iman, Islam hingga ihsan. Dan tasawuf menempati posisinya sebagai aktualisasi dimensi *ihsān* dalam Islam. dalam praktik umat Islam sehari-hari, dimensi ihsan diwujudkan bentuk dan pola beragama yang *tawassuṭ* (moderat), *tawāzun* (keseimbangan), *i'tidal* (jalan tengah), dan *tasāmuḥ* (toleran).²⁹⁸

Psikologi sufi diharapkan mampu mengembangkan dan memengaruhi tradisi yang bersemangat Islam ini ditengah embusan dan pengaruh dahsyat globalisasi yang berupaya menyeragamkan budaya melalui produk-produk sains dan teknologi.²⁹⁹

Seseorang dalam hidupnya berorientasi pada spiritualisme tauhid, maka keadaan psikologisnya menjadi terkendali, dan *god spot* yang merupakan sumber kecerdasan spiritual menjadi terbuka sehingga mampu merespon bisikan-bisikan *ilahiyyah* yang mengajak kepada sifat-sifat kasih sayang, kesantunan, kerukunan, kebersamaan dan kedamaian yang benuansa kesadaran multikultural. Bisikan mulia ini kemudian mendorong potensi kecerdasan intelektual dan kecerdasan emosional untuk bekerja optimal atas dasar moralitas multikultural yang berbasis nilai-nilai luhur Ilāhiyyah.³⁰⁰

Psikologi sufi merupakan integrasi kecerdasan intelektual, kecerdasan emosional dan kecerdasan spiritual sehingga berbagai potensi kecerdasan tersebut dengan yang lainnya memungkinkan dapat saling melengkapi untuk kesempurnaan dalam satu kesatuan.³⁰¹ Karena dalam diri manusia secara kodrati dilengkapi oleh Allah dengan kecerdasan spiritual dalam bentuk kemampuan untuk memberi makna ibadah terhadap setiap tindakan dan perbuatan.³⁰²

Erikson (1902-1994) mengatakan, setiap individu pada dasarnya dihadapkan pada suatu krisis. Krisis itulah yang menjadi tugas bagi

²⁹⁷ Arthur Frank Buehler, Modes of Sufi Transmission to New Zealand, *New Zealand Journal of Asian Studies*, Vol. 8, No. 2, 2006, hal. 98.

²⁹⁸ Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, Jakarta: Mizan, 2006, hal. 16.

²⁹⁹ Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi,...*hal. 17.

³⁰⁰ Ary Ginanjar Agustian, *Rahasia Sukses ESQ Power*, Jakarta: Penerbit Arga, 2004, hal. 217-218.

³⁰¹ Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/ EQ/ SQ: Antara Neurosain dan Al Qur'an*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 136.

³⁰² Marsha Sinetar, *Kecerdasan Spiritual*, yang diterjemahkan oleh Soesanto Boedidarma, Jakarta: PT. Elex Media Komputerindo, 2001, ha. x.

seseorang untuk dapat dilaluinya dengan baik.³⁰³ Krisis yang terjadi berasal dari aspek fisik dan psikis pada individu. Aspek fisik dan psikis pada individu seharusnya bersinergi, sehingga cenderung melewati krisis yang dihadapi. Apabila aspek fisik dan psikis tidak bersinergi, maka menimbulkan krisis dalam diri.

Zakariya al-Ansārī (1420-1520) berusaha meringkasnya bahwa tasawuf mengajarkan cara untuk menyucikan diri, meningkatkan akhlak, dan membangun kehidupan jasmani dan rohani untuk mencapai kebahagiaan abadi. Unsur utama tasawuf adalah penyucian diri dan tujuan akhirnya kebahagiaan dan keselamatan abadi.³⁰⁴

Fakta dan realita telah menghamparkan kisah nyata dihadapan manusia, bahwa keberadaan sufisme telah memberikan efek positif, menggiring pelakunya menjadi tenang dan menumbuhkan pemikiran yang jernih dan hati suci. Menurut Djohan Effendi (1939-2017) bahwa agama dan keberagaman sangat menghajatkan peran sufisme, karena di dalam sufisme terletak esensi keberagaman dan di dalam sufisme terletak masa depan agama. Kebangkitan kehidupan ala sufi menurutnya merupakan sumbangan besar Islam dalam memenuhi kebutuhan keagamaan dan kesadaran umat.³⁰⁵

Misi utama agama sesungguhnya adalah mengembangkan potensi spiritual individu umat dan potensi kemanusiaan secara majemuk dan universal. Islam pada prinsip dasarnya tidak pernah membedakan corak bentuk ras, suku dan etnis serta letak wilayah dan geografis, maka ilmu tasawuf lebih membuka cakrawala yang sangat luas dan terbuka untuk dinikmati dan didalami.³⁰⁶

³⁰³ Krisis ialah suatu masalah yang berkaitan dengan tugas perkembangan yang harus dilalui oleh setiap individu. Agoes Dariyo, *Psikologi Perkembangan Remaja*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2004, hal. 79-80.

³⁰⁴ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1994, Jilid 5, hal. 74

³⁰⁵ Zulkifli, *Akhlaq Tasawuf; Jalan Lurus Mensucikan Diri*. Yogyakarta: Kalimedia 2018, hal. vi.

³⁰⁶ Zulkifli, *Akhlaq Tasawuf; Jalan Lurus Mensucikan Diri...*, hal. vii.

BAB III

DISKURSUS TENTANG TASAWUF

A. Psikologi Sufi dalam Merespon Era Industri 4.0

Neil Douglas-Klotz (2010) mengutip pernyataan Maasud Farzan menyebutkan bahwa Tasawuf adalah fenomenologi realitas yang khas. Psikologi tasawuf adalah tasawuf itu sendiri; seni dan ilmu tasawuf adalah praktik tasawuf.³⁰⁷

Individu manusia memiliki banyak kebutuhan yang harus dipenuhi. Menurut Muhammad Utsman Najati (1981), kebutuhan manusia dapat dibagi menjadi dua bagian yaitu kebutuhan fisiologis dan kebutuhan psikologis (*psikis dan spiritual*). Kebutuhan manusia yang bersifat fisiologis berhubungan dengan aktivitas dalam tubuh, sedangkan kebutuhan psikis dan spiritual berhubungan dengan jiwa untuk mewujudkan rasa aman dan

³⁰⁷ Neil Douglas-Klotz, *Terapi Asmaul Husna untuk Zaman Kita*, yang diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dari judul asli *The Sufi Book of Life, 99 Pathways of The Heart for The Modern Darvish*, Jakarta: Serambi, 2010, hal. 21.

bahagia.³⁰⁸

Psikologi sufi dapat dibenarkan karena di dalam diri manusia terdapat potensi psikis yang bersifat ketuhanan (*rabbāniyyah*).³⁰⁹ Jika potensi rabbaniyah tersebut dikembangkan secara maksimal maka seseorang sangat mungkin memiliki kecerdasan spiritual yang mampu membawa implikasi positif terhadap segala tingkah laku yang berbasis etika ketuhanan (*mutakhalliḡ bi akhlāḡ Allāh*).³¹⁰

Problem kemanusiaan bukan saja menjadi persoalan antropologis dan sosiologis, tetapi juga menjadi bagian dari persoalan psikologis. Hal tersebut menjadi penting untuk dikaji mengingat bahwa perilaku keagamaan dan religiositas yang mengilhaminya menjadi basis dari seluruh pusat bagi eksistensi wujud manusia.³¹¹ Problem tersebut dapat diselesaikan dengan cara menerima tasawuf dan nilai-nilai yang dikandungnya.³¹²

Psikologi sufi diharapkan mampu menjadi jembatan yang menghubungkan antara rasionalitas ilmu pengetahuan dengan pengalaman spiritual manusia.³¹³ Mengingat kegagalan pengetahuan dan teknologi dalam mengurai persoalan kemanusiaan modern ini bukan berarti menunjukkan ketidakmampuannya menjangkau persoalan kemanusiaan, tetapi lebih kepada penyesuaian pendekatan yang digunakan.

Kedua disiplin ilmu ini diharapkan mampu menemukan titik temu yang dialektis antara agama yang bersifat spiritual dengan ilmu pengetahuan yang bersifat empiris. H. J. Bastaman menyebutkan bahwa problem selama ini adalah ilmu pengetahuan selalu lebih cenderung mengedepankan realitas empirik daripada spiritualitas.³¹⁴ Agama hanya dipandang sebagai

³⁰⁸ Najati menjelaskan lebih lanjut bahwa motif fisiologis dimiliki setiap manusia seperti kebutuhan makan, minum, istirahat dan kebutuhan seksual. Sedangkan motif psikis dan spiritual seperti kebutuhan mengenal Allah, loyalitas terhadap kelompok, ingin diterima dan dicintai anggota masyarakat, kebutuhan akan penghargaan dan prestasi, yang akhirnya mewujudkan kehidupan yang tenang dan bahagia. Kebutuhan psikis timbul saat berinteraksi dalam kehidupan sosial. Muhammad Utsman Najati, *Al-Qur'ān wa Ilm'al-Nafs*, Kairo: Dar al-Shuruq, 1981, hal. 27-52.

³⁰⁹ Al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Edisi Zain al-Din Abi al-Faḍl Abd al-Rahim Ibn Husain al-Iraqy, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t., Jilid III, hal. 12

³¹⁰ Al-Gazali, *Rauḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat Sālikīn*, Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Gazālī, Beirut: Dār al-Fikr, 1996, hal. 147.

³¹¹ Syamsul Bakri, Kata Sambutan dalam buku *Psikologi Agama* karya Ahmad Saifuddin, Jakarta: Kencana, 2019, hal. vii.

³¹² Asghar Ali Engineer, *On Developing Theology of Peace in Islam*, New Delhi: Sterling Publishers, 2005.

³¹³ Charles T. Tart, *Transpersonal Psychology*, London: Harper and Row, 1975, hal. 2.

³¹⁴ Robert W. Crapps, *Dialog Psikologi dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 94.

pelengkap, padahal keduanya dapat berdampingan dalam integritas keilmuan.

Psikologi sufi mencoba menjangkau hal-hal yang bersifat spiritual yang bertentangan dengan banyak pandangan psikologi sebelumnya,³¹⁵ yaitu psikoanalisis dan behaviorisme. Sifatnya yang adikodrati itulah yang menjauhkannya dari disiplin ilmu ilmiah yang bersifat empiris. Bahkan ada anggapan menyebutkan bahwa agama pemicu kemandekan ilmu pengetahuan. Sebaliknya, agamawan menganggap ilmu pengetahuan pada umumnya merupakan ancaman terhadap dogma agama.³¹⁶

Psikologi sufi dapat dijadikan sebagai media memaksimalkan potensi kebaikan yang dimiliki setiap manusia untuk dijadikan perisai yang bisa melindungi dari hal-hal negatif dan merusak jiwa dan nilai-nilai kemanusiaan. Dan akhirnya nilai-nilai tersebut dimanifestasikan dalam bentuk perbuatan individu yang mencerminkan kesalehan sosial. Kombinasi yang seimbang antara intelektual dan spiritual akan melahirkan kesalehan sosial, hal tersebut menjadi cita utama dalam psikologi tasawuf.

Mendialogkan kajian tasawuf dengan bahasan psikologi dianggap penting karena sebagian anggapan masih menyakini bahwa tasawuf itu cenderung bersifat elitis dan melangit (*untouchable*) sehingga sulit diterima oleh rasional. Jika kenyataan itu terus dipertahankan, maka tasawuf akan ditinggalkan berikut dengan karakternya. Term inilah yang akan menghilangkan dikotomi tersebut. Dan mencoba menemukan titik temu diantara keduanya.

Tasawuf berusaha untuk mengolah dan meningkatkan potensi keruhanian (spiritualitas) manusia, kemudian psikologi yang akan menuntun dan menyempurnakannya dengan analisa rasional empiris, sehingga mampu menciptakan kebaikan dan menebarkan manfaat.

Tasawuf dan psikologi meskipun berangkat dan berpijak pada sumber yang berbeda. Jika tasawuf berpijak pada wahyu al-Qur'an, hadith, dan ajaran Nabi Muhammad saw dan sahabatnya, psikologi adalah *human-made knowledge* yang didasari oleh pengamatan dan penelitian empiris akademis dan ilmiah-akademis. Akan tetapi perbedaan ini tidak lantas menjadikan keduanya berbeda atau berlawanan. Sebaliknya, dalam dunia modern 4.0, psikologi dapat melengkapi tasawuf dalam memberikan pencerahan spiritual bagi manusia modern yang cenderung mengedepankan rasionalitas. Begitu pun tasawuf bisa meneguhkan posisi psikologi guna mengatasi problem

³¹⁵ William James, *The Varieties of Religious Experiences*, t.t.: The New American Library, 1958, hal. 13.

³¹⁶ Yasien Mohamed, *Insan yang Suci: Konsep Fitrah dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 90-93.

spiritualitas manusia modern.³¹⁷

Manusia modern Barat awalnya mencampakkan nilai spiritualitas, kemudian memungutnya kembali setelah mereka tidak mampu menjawab persoalan-persoalan hidupnya.³¹⁸ Kemudian di Indonesia, Muhammad Zuhri menawarkan tasawuf transformatif sebagai *balancing* atas ketimpangan antara sisi rasionalitas-materialistis dengan sisi nativisme-spiritual. Lebih lanjut Zuhri menekankan *inner journey* dimensi internal manusia menjadi pendorong melakukan kebajikan sosial (*social act*), sehingga bertasawuf adalah *inside out*.³¹⁹

Tasawuf transformatif Muhammad Zuhri (2007) adalah bentuk tasawuf yang berpijak kepada semangat dan nilai-nilai fundamental tasawuf, ditampilkan dengan konteks eranya, dan dialogkan sesuai dengan problematika umat dalam menghadapi dinamika kehidupan.³²⁰

Menurut Donna Runnals (McGill University, 1933) yang dikutip Mujiburrahman menyebutkan studi keagamaan dengan psikologi itu hubungannya kurang baik, bahkan boleh dikata tidak ada kerjasama sama sekali, karena masing-masing memegang paradigma yang bertentangan.³²¹ Penelitian ini berusaha untuk mempertemukan atau menjembatani keduanya, atau menjadi lawan atas pernyataan yang telah disebutkan diatas.

Gagasan mempertemukan kedua disiplin ilmu tersebut datang dari Malik B. Badri (1932-2021) yang melihat bahwa ragam metode psikometri yang telah dikembangkan dalam psikologi Barat dapat digunakan dan dimodifikasi sesuai budaya dan pandangan hidup Islam. psikologi humanistik dapat menjadi sumber inspirasi bagi pengembangan psikologi yang sejalan dengan Islam.³²²

Hanna Djumhanna Bastaman (1939) memberikan definisi psikologi islami sebagai corak psikologi berlandaskan citra manusia menurut ajaran Islam, yang mempelajari keunikan dan pola perilaku manusia sebagai

³¹⁷ Khadijah, Titik Temu Transpersonal Psychology dan Tasawuf, *Jurnal Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, no. 2, 2014, hal. 382.

³¹⁸ Roger Geraudy, *The Balance Sheet of Western Philosophy in This Century*, dalam *Toward Islamization of Dicipines*, Malaysia: the Islamic Institute of Islamic Thought, Islamization of Knowledge Series, No. 6, 1989, hal. 397.

³¹⁹ Muhammad Zuhri, *Mencari Nama Allah yang Kescratus*, Jakarta: Serambi, 2007, hal. 19-21.

³²⁰ Rahmad Yulianto, Tasawuf Transformatif Sebagai Solusi Problematika Manusia Modern dalam Perspektif Pemikiran Tasawuf Muhammad Zuhri, *Jurnal Teosofi*, Vol. 4, No. 1, 2014, hal. 85.

³²¹ Mujiburrahman, Perjumpaan Psikologi dan Tasawuf Menuju Integrasi Dinamis, *Jurnal Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 2, 2017, hal. 273.

³²² Malik B. Badri, *Dilema Psikolog Muslim*, yang diterjemahkan oleh Siti Zainab Luxfiati dari judul asli *The Dilemma of Muslim Psychologists*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

ungkapan pengalaman interaksi dengan diri sendiri, lingkungan sekitar dan alam kerohanian, dengan tujuan meningkatkan kesehatan mental dan kualitas keberagamaan.³²³

Perkawinan antara psikologi dan tasawuf ini diharapkan dapat menciptakan sekaligus melahirkan suatu integrasi keilmuan yang dinamis dan solutif, apalagi dalam merespon era millennial yang serba teknologi dan informasi modern.³²⁴

Carl Gustav Jung (1933) menyebutkan bahwa seorang psikoterapis bahkan lebih mudah diterima oleh pasien ketimbang tokoh agama yang cenderung dogmatis.³²⁵ Pernyataan itu berdasarkan pengamatannya yang tidak melihat keseimbangan antara kecerdesan metafisik dengan fisik.

Sebagai ilmu yang menata batin manusia, tasawuf kini menjadi kebutuhan. Keberadaannya memang sering ditinggalkan, tetapi tanpa sadar ia dianggap alternatif jawaban ketika manusia terbentur tembok rasional yang mandek. Kecanggihan dan globalisasi yang dikembangkan manusia modern turut memberikan celah bagi perkembangan sufisme.³²⁶

Charles Richet (1850-1935) menyatakan bahwa sesuatu yang melampaui pengamatan adalah ilusi. Pernyataannya tersebut menegaskan garis pemisah yang jelas antara psikologi sebagai sains, dengan metafisika, termasuk di dalamnya agama.³²⁷ Hal yang senada juga pernah disebutkan oleh Freud bahwa agama adalah ilusi.³²⁸ Dalam kaitan ini, Sayyed Hossein Nasr membantah dengan menyebutkan bahwa segala sesuatu di alam semesta bermula dari kesadaran, yaitu Kesadaran Mutlak (*in the beginning was consciousness*).³²⁹ Mengingat bahwa kesadaran inilah yang menjadi penghubung antara dunia empiris dan dunia spiritual, antara psikologi dan tasawuf.

Menurut Nasr, saintisme modern percaya bahwa dunia ini bermula dari sup molekul-molekul tanpa kesadaran, lalu berevolusi menjadi sesuatu yang

³²³ Hanna Djumhanna Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Yayasan Insan Kamil, 1995, hal. 10.

³²⁴ Dalam konteks mempertemukan psikologi dan tasawuf, buku Jung masih relevan untuk ditampilkan. Lihat Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, London: Harvest/HBJ Book, 1933.

³²⁵ Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul...*, hal. 221-224.

³²⁶ Ahmad Bahjat, *Pledoi Kaum Sufi*, yang diterjemahkan oleh Hasan Abrori dari judul asli *Bihar al-Hub 'Inda al-Sūfiyah*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. v.

³²⁷ Charles Richet, "General Psychology: Its Definition, Limits and Method", *Science*, Vol. 9, No. 215, March 1987, hal. 256-258.

³²⁸ Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, terj. W.D. Robson Scott, New York: Anchor Books, 1964.

³²⁹ Sayyed Hossein Nasr, *The Essential Sayyed Hossein Nasr*, William C. Chittick (ed.), Bloomington: World Wisdom Inc., 2007, hal. 223-229.

hidup dan berkesadaran. Inilah yang melahirkan reduksionisme: “ruh direduksi menjadi jiwa, jiwa direduksi menjadi proses-proses biologis, hidup direduksi menjadi agen-agen kimiawi, dan unsur-unsur kimiawi menjadi partikel-partikel fisik”. Dan pada akhirnya manusia akan hidup tanpa makna, tanpa tujuan dan arah, karena segala sesuatunya diukur dengan benda. Pertanyaan mengenai awal dan akhir dianggap tidak penting. Semua yang ada pada hakikatnya benda, yang berasal dari benda, berakhir menjadi benda, tanpa makna hidup.³³⁰

Ellen E. Bergen (1923) menegaskan bahwa keberhasilan proses psikoterapi sangat ditentukan oleh nilai-nilai religius yang dianut oleh pasien dan terapis. Dalam konteks ini, Scott O. Lilienfield (1960-2020) menganalisa bahwa pertentangan dalam psikologi kontemporer adalah karena perbedaan sikap epistemologis antara empiris dan romantis (*kecerdasan intuitif*).

Para pegiat tasawuf, fokus perhatian mereka lebih kepada upaya menjalani kehidupan dengan nuansa spiritual, salah satunya dengan memperbaiki akhlak, dan pendakian menuju tingkatan demi tingkatan *ahwāl* dan *maqāmat*. Mereka berbeda dengan para filosof yang sering menenggalamkan diri dalam renungan dan pemikiran.³³¹

Memadukan antara psikologi dan tasawuf itu merupakan hal yang wajar dan normal. Sebagaimana yang telah dilakukan oleh al-Kalabadzi (w. 990M), seorang tokoh sufi yang mampu memadukan antara ajaran ortodoksi Islam dan ajaran tasawuf. Selanjutnya bandingkan dengan al-Ghazali dalam karyanya *Ihyā’ ‘Ulūm al-dīn*, yang berusaha mendamaikan faham skolastik dan spiritual Islam, yakni tasawuf.³³²

Muhammad Ibn ‘Abd Wahhab (w. 1792) menyebutkan bahwa tasawuf tidak saja penuh dengan perbuatan syirik, tetapi juga menjadi bukti masuknya unsur asing ke dalam Islam (*bid’ah*). Bahkan, dalam masanya, ia mengutuk cara beragama pada era hidupnya sebagai masa Jahiliyah, lebih parah masa itu dianggap lebih rusak dan lebih gelap dibanding masa Jahiliyah Nabi Muhammad saw.³³³

Kritikan berikutnya datang dari tokoh Islam modernis seperti Jamāl al-Dīn al-Afghānī (w. 1897), Muḥammad ‘Abduh (w. 1905) dan Muḥammad Rāshid Ridā (w. 1935) memiliki pandangan bahwa tasawuf tidak sejalan

³³⁰ Sayyed Hossein Nasr, *The Essential Sayyed Hossein Nasr*...., hal. 223-258.

³³¹ Ahmad Mahmud Subhi, *al-Falsafah al-Akhlaqiyyah fī al-Fikr al-Islāmī al-‘Aqliyūn wa al-Dzauqiyyūn aw al-‘Amal*, Mesir: Dār al-Ma’ārif, t.th, hal. 200.

³³² Kautsar Azhari Noer, dkk, *Warisan Agung Tasawuf; mengenal karya besar para sufi*, Jakarta: Sadra, 2015, hal. 154-155.

³³³ Elizabeth Sirriyeh, *Sufi and Anti-Sufi: The Defence: Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, London: Routledge Curzon, 2003, hal. 1-26.

dengan semangat penggunaan rasio, faktor kemunduran masyarakat Muslim dan penghambat kemajuan lainnya.³³⁴

Sejumlah ilmuwan dalam melihat serangan kelompok di atas, misalnya Arthur Arberry (1905-1969), Clifford Geertz (1926-2006) dan Ernest Gellner (1925-1995) meramalkan akan kematian tasawuf. Kalaupun bertahan, tasawuf hanya akan tersisa di pedesaan dan di daerah terbelakang, ujar Gellner.³³⁵ Mereka menyatakan bahwa tasawuf akan hilang dari muka bumi. Alasannya simpel, tasawuf akan tersingkir dari suatu daerah manakala masyarakat di daerah tersebut telah berubah menjadi rasional.³³⁶

Terlebih jika pemikiran sekuler berhasil masuk ke dalam agama Islam, kekuatan spiritual akan melemah dan aspek mistik tasawuf akan memudar. Meskipun Islam sebagai agama masih dianut tetapi tidak membawa para pengikutnya kepada substansi dari kehidupan mistik tasawuf.³³⁷

Melihat fenomena serangan kelompok modernis, pegiat tasawuf berbenah diri dengan menyesuaikan tarekat dengan kondisi zaman. Selanjutnya tarekat juga diperbaharui agar mampu bersaing dengan gerakan anti-sufi. Penyimpangan dan penyelewangan ajaran Islam dalam tubuh tasawuf dibersihkan.³³⁸ Pembaruan ini dimaksudkan agar tarekat menjadi motor penggerak sosial, serta terlibat aktif dalam kehidupan bermasyarakat. Menurut Fazlur Rahman, perkembangan tasawuf seperti ini disebut dengan istilah "Neo-Sufism".³³⁹

Sufisme menampilkan tiga bentuk aktivitas; (a) penyucian jiwa, (b) berperilaku sufi, dan (c) gerakan sufi.³⁴⁰ Sejarah telah membuktikan bahwa sufisme berandil besar terhadap penyebaran Islam ke berbagai penjuru dunia. Jadi, sufisme tidak hanya berkontribusi dalam pembinaan keagamaan,

³³⁴ Elizabeth Sirriyeh, *Sufi and Anti-Sufi,...*, hal. 94.

³³⁵ Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London and New York: Routledge, 1992.

³³⁶ Julia Day Howell dan Martin van Bruinessen, *Introduction...*, hal. 8.

³³⁷ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: The Clarendon Press, 1971, 249.

³³⁸ Elizabeth Sirriyeh, "Sufi Thought and Its Reconstruction", dalam Suha Taji-Farouki dan Basheer M. Nafi (eds.), *Islamic Thought in The Twentieth Century*, New York: I.B. Tauris, 2004, hal. 114.

³³⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979, hal. 207-208.

³⁴⁰ Sebagai aktivitas penyucian jiwa, tasawuf yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadith Nabi menekankan aspek esoteris. Sebagai aktivitas perilaku, tasawuf menekankan perilaku (akhlak) yang dijiwai oleh nilai-nilai ketuhanan dan sunnah Nabi. Selanjutnya sebagai gerakan sosial keagamaan, tasawuf berkontribusi terhadap pembentukan komunitas sufi dan responsibilitas sosial berbagai problem sosial-kenegaraan. Sokhi Huda, Karakter Historis Sufisme Masa Klasik, Modern dan Kontemporer, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1, Juni 2017, hal. 64-65.

partisipasi sosial dan kenegaraan. Lebih jauh, sufisme merupakan arus utama tatanan sosial internasional.³⁴¹

‘Abdul al-Ḥalīm Maḥmūd menegaskan bahwa tasawuf sebagai konsep dan doktrin, tidak mesti diartikan sebagai praktik *zuhd*, yaitu sikap hidup asketis. *Zuhd* bukan garansi untuk menjamin seseorang menjadi sufi, sekalipun setiap sufi itu pasti *zuhd*. Karena *zuhd* merupakan waṣilah penjernihan jiwa untuk meraih *musyāhadah* (menyaksikan Tuhan). Dengan demikian, tidak selamanya orang yang hidup sederhana itu membuktikan ia sufi, karena masih ada indikator lain yang lebih kompleks.³⁴²

Di samping itu, tasawuf kadang diperparah dengan dikaitkannya dengan kekeramatan, dan hal-hal yang bersifat supranatural lainnya. Padahal fenomena tersebut sudah diingatkan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (188-261 H/874-947 M) bahwa janganlah kalian terperdaya oleh seseorang yang dianugerahi kekeramatan, hingga kalian melihat mereka melaksanakan perintah Allah swt dan menjauhi larangan-Nya, menjaga dirinya dalam bataan agama dan menjalankan syariah.³⁴³

Abu Bakar al-Kattāni (1873- 1909) membagi dua aspek utama tasawuf, yaitu *ṣafā* dan *musyāhadah*. Beliau menyebutkan *al-taṣawwuf huwa al-ṣafā wa al-musyāhadah, al-ṣafā ṭarīqatuh wa al-musyāhadah ghāyatuh*.³⁴⁴ Kedua term tersebut dapat digunakan untuk memahami dan memaknai berbagai fenomena ritual yang ada hubungannya dengan perilaku tasawuf.³⁴⁵

Selanjutnya Sayyed Hosein Nasr (1933) mengatakan bahwa tasawuf serupa dengan nafas yang memberikan hidup. Tasawuf telah memberikan semangatnya pada seluruh struktur Islam, baik dalam perwujudan sosial maupun perwujudan intelektual.³⁴⁶

Lebih jauh Madkūr (1989) mendudukan tasawuf sebagai timbangan yang seimbang antara duniawi dan ukhrawi. Islam selalu mengajak berkarya

³⁴¹ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Vol. 2): The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: The University of Chicago Press, 1977, hal. 220.

³⁴² ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Qaḍīyah fī al-Taṣawwuf*, Kairo: Maktabah al-Qāhīrah, t.th., hal. 170.

³⁴³ Nihād Khayyāṭah, *Dirāsāt fī al-Tajribat al-Ṣūfiyat*, Damaskus: Dār al-Ma‘rifat, 1414 H/1994 M, hal. 121-122, Ṣalāh al-Dīn Khalīl bin Iybak al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi al-Wafayāt*, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H/2000 M, hal. 295. Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 130.

³⁴⁴ Maḥmūd, *Qaḍīyah fī al-Taṣawwuf*,...,hal. 173-175, Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 4, t.t: Maktabah Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, t.th., hal. 293.

³⁴⁵ Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayrīyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, Beirut: Dār al-Khayr, t.th., hal. 75.

³⁴⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, yang diterjemahkan oleh Abdul Hadi WM, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 11.

demikian meraih kesuksesan dunia dan menikmati segala kenikmatan hidup yang memang diperbolehkan.³⁴⁷ Embrio sufisme itu terilhami hadits Rasulullah saw tentang ihsān.

الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ

Artinya; *Ihsan itu engkau menyembah Allah swt seakan-akan engkau melihat-Nya, namun jika engkau tidak mampu melihat-Nya, maka pasti Ia akan melihatmu.* (HR. Bukhari dan Muslim).

Tasawuf mengarahkan manusia untuk berakhlak *elaboration perfection*, kesempurnaan etika. Salah satu landasan tasawuf adalah kesempurnaan etika, dalam sejarah tasawuf bahwa tujuan tasawuf ini adalah etika dalam Islam (*ihsān*). akhlak yang luhur merupakan dasar tasawuf dan akhlak dalam bentuknya yang paling tinggi adalah buah tasawuf, karena akhlak selalu menyertai orang-orang sufi, tetapi bukan berarti bahwa akhlak tadi adalah tasawuf, artinya tasawuf bukan satu-satunya sumber akhlak dalam kehidupan manusia, ia adalah salah satu sumber akhlak dalam ajaran Islam.³⁴⁸

Akibat dari modernitas dan industrialisasi, manusia mengalami degradasi akhlak yang dapat menjatuhkan harkat dan martabatnya. Kehidupan modern seperti sekarang ini, sering menampilkan sifat-sifat yang tidak terpuji, terutama dalam menghadapi materi yang gemerlap. Sifat-sifat yang tidak terpuji tersebut adalah *al-hirsh*, yaitu keinginan yang berlebihan terhadap materi. Dari sinilah, tumbuh perilaku menyimpang, seperti korupsi dan manipulasi, berkembangnya sifat hasud dan riya.³⁴⁹

Sayyid Hossein Nasr (1933) menyajikan sufisme untuk manusia modern, karena dengan tradisi suci itulah manusia bisa menyelamatkan diri. Tasawuf merupakan jalan terbaik untuk mengisi kekosongan batin manusia modern yang mulai hilang eksistensinya diakibatkan kemajuan zaman.³⁵⁰

Modernisasi membawa manusia menjadi individu yang kehilangan eksistensinya sebagai hamba Allah swt dan cenderung mengalami derita rohani. Masyarakat yang demikian telah tumpul penglihatan intelektualnya dalam melihat realitas hidup dan kehidupan.³⁵¹

Melihat fenomena tersebut, masyarakat modern membutuhkan obat

³⁴⁷ Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmīyah Manhajih wa Taṭbīqih*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1976, Vol. 1, hal. 66.

³⁴⁸ Abdul Halim Mahmud, *Hal Ihwal Tasawuf; Analisis tentang al-Munqidz min al-Dhalal*, karya Imam al-Gazali, yang diterjemahkan oleh Abu Bakar Basymeleh, Jakarta: Darul Ihya’, 1986, hal. 210.

³⁴⁹ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf...*, hal. 114-115.

³⁵⁰ Lina Nurhasanah, Peran Tasawuf Dalam Kehidupan Manusia Modern (Perspektif Sayyid Hossein Nasr), *Jurnal El-Afkar*, Vol. 6 No. II, Juli- Desember 2017, hal. 75.

³⁵¹ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 112.

penawar sebagai media penyembuh atas apa yang dideritanya. Sebagai salah satu sistem penghayatan keagamaan yang bersifat esoterik. Tasawuf mendapatkan perhatian aktual yang kontekstual serta dituntut peranannya secara aktif mengatasi masalah tersebut.³⁵²

Kebermanfaatan eksistensi tasawuf diharapkan mampu untuk menyeimbangkan antara material-fisikal dengan spiritual-emosional. Tasawuf harus didekati dengan inter-disipliner sehingga mampu menjawab problematika manusia modern. Tujuan akhir tasawuf, bagaimana mengembalikan nilai-nilai Islam yang mulai terkikis perkembangan zaman dan teknologi.

Kebutuhan manusia modern terhadap tasawuf adalah keniscayaan. Urgensinya dalam memberikan solusi alternatif terhadap krisis spiritual dan moral masyarakat modern dianggap sangat berarti dan berpengaruh. Tasawuf akan memberi jawaban dengan mengingatkan kembali akan kebenaran bahwa manusia dicipta sebagai kebakaan dan akal pikirannya dijadikan untuk memahami yang maha mutlak.³⁵³

Manusia modern kebanyakan hanya melakukan sesuatu sesuai dengan hal nyata yang bisa dilakukan yang sekiranya memberikan keuntungan bagi dirinya dan masanya, sementara tanpa memikirkan apa yang dilakukannya bisa memberikan dampak yang luar biasa terhadap kehidupan batinnya.

Manusia modern juga mencoba hidup dengan roti semata (*live by bread alone*). Mereka juga menyatakan independensinya dari kehidupan akhirat. Mereka menciptakan hubungan baik diantara manusia dan alam. Bahkan menurut Nasr, manusia modern memperlakukan alam seperti pelacur, mengambil manfaat dan kepuasan darinya tanpa ada rasa kewajiban dan tanggung jawab apapun.³⁵⁴

Tradisi tasawuf harus dapat mempertahankan integritas dan kemurniannya. Sufisme tersebut harus dapat melawan kekuatan-kekuatan yang menyimpang, sufisme juga harus mengabdikan dunia di sekelilingnya sebagai sebuah Kristal yang menangkap cahaya kemudian memantulkannya kembali ke sekelilingnya. Pada waktu yang bersamaan sufisme harus dapat menyeru dunia di sekelilingnya dengan bahasa yang mudah dipahami dunia tersebut. Sufisme harus menjawab harapan yang digantungkan kepadanya.³⁵⁵

³⁵² Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 279.

³⁵³ Sayyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu Dan Sekarang*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 38.

³⁵⁴ Azyumardi Azra, *Seminar Sehari Spiritualitas, Kritis Dunia Modern dan Agama Masa Depan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina dan Mizan, 1993, hal. 38.

³⁵⁵ Sayyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Bandung: Pustaka, 1983, hal. 104

Lebih lanjut, sufisme harus bersifat tradisional dan ortodoks menurut pandangan tradisi sufi. Dan dalam waktu yang bersamaan ia harus dapat dipahami oleh manusia-manusia modern dengan kebiasaan-kebiasaan mental yang telah mereka miliki dan reaksi-reaksi mereka terhadap perkembangan di dalam diri mereka sendiri. Agar ajaran-ajaran sufisme tersebut dapat benar-benar diterima dan diperaktekkan. Manusia modern juga harus menyadari bahwa mempelajari sufisme adalah tradisi suci yang dilemparkan kepada mereka oleh kemurahan Allah dan bahwa dengan tradisi itu mereka dapat menyelamatkan diri mereka.³⁵⁶

Bagi Nasr, sufisme ibarat jiwa yang menghidupkan tubuh. Sufisme telah meniupkan semangatnya ke dalam seluruh struktur Islam, baik dalam manifestasi sosial dan intelektual.³⁵⁷ Pada akhirnya, sufisme menjadi suplemen yang dapat mengobati penyakit dan mengenyangkan kebutuhan rohani yang lapar.

Dimensi spiritual adalah fitrah manusia, tidak ada jalan untuk memisahkan antara jiwa dan tubuh. Jiwa (*nafs*) dalam teks sufi sering dikaitkan dorongan untuk melakukan hal-hal negatif. Maka sufisme akan mengarahkan *nafs* tersebut untuk mengenal dan mencintai kepada Allah swt. karena cinta dan takut penuh hormat kepada-Nya akan menarik sang hamba ke arah diri-Nya sendiri bahkan melalui ketakutan pada-Nya.³⁵⁸

Urgensi tasawuf mampu menukik ke unsur terdalam manusia modern, sehingga bagian terkecil dalam diri manusia akan disembuhkan dan diperbaiki oleh tasawuf. Sufisme akan mengajari manusia untuk menjadi agen transformatif, inovatif dan kreatif dengan membuang kebiasaan buruk manusia itu sendiri sebagaimana ular melepaskan kulitnya.³⁵⁹

Manusia modern memasuki kehampaan spiritual, kehampaan makna dan legitimasi hidup serta kehilangan visi dan mengalami keterasingan (*aliensi*). Krisis eksistensial yang dialami manusia modern tersebut akibat pandangan kosmologi modern yang bersifat positivistic-antroposentris. Dengan begitu manusia bisa kehilangan dimensi terhadap lingkungannya (sosial masyarakat) maupun dimensi transendental.³⁶⁰

Menghidupkan spiritualitas dalam diri seseorang berdasarkan pada pemahaman agama, yaitu melalui doktrin dan nilai-nilai sufisme dapat

³⁵⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*,...hal. 105.

³⁵⁷ Azyumardi Azra, *Seminar Sehari Spiritualitas, Kritis Dunia Modern dan Agama Masa Depan*,..., hal. 4.

³⁵⁸ Sayyed Hossein Nasr., *The Garden Of The Truth (Mereguk Sari Tasawuf)*, Bandung: Mizan Pustaka , 2010, hal. 123.

³⁵⁹ Sayyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu Dan Sekarang*...,hal. 9.

³⁶⁰ Tri Astutik Haryati, Modernitas dalam Perspektif Sayyed Hossein Nasr, *Jurnal Penelitian* Vol. 8, No. 2 November 2011, hal. 323.

menghasilkan tubuh yang sehat, pikiran yang murni, jiwa yang tenang dan hati yang damai. Jadi, perkawinan antara psikologi dan tasawuf berdampak pada kesehatan jasmani dan rohani.³⁶¹

Lebih mendalam, Amin Syukur (1952) menyebutnya *sufi healing*. Sebuah metode atau bentuk terapi alternatif yang dilakukan dengan menggunakan nilai-nilai sufisme sebagai cara *treatment* atau pencegahan. Rujukan ilmiah yang dipergunakan adalah teori psikologi transpersonal, dimana kesadaran menjadi fokus kajian. Sedangkan dimensi medisnya, pengobatan ini juga disebut *psycho-neurons-endocrine-immunology* yang kesimpulannya adalah adanya koneksi integratif antara fikiran dan tubuh dalam kesehatan manusia.³⁶² Dalam penelitiannya, disebutkan bahwa sufi healing dapat mencegah datangnya penyakit, dan mempercepat penyembuhan.³⁶³

Tasawuf berfungsi sebagai pengendali berbagai kekuatan yang bersifat merusak keseimbangan daya dan jiwa, agar ia kebal terhadap pengaruh luar dirinya untuk mencapai kedamaian dan kebahagiaan jiwa. Esensi dari tasawuf dalam kehidupan masyarakat modern memiliki fungsi yaitu sebagai pendidikan spiritual, pendidikan kepribadian dan pendidikan sosial.³⁶⁴

Dadang Kahmad (1952), menyebutkan bahwa fenomena munculnya tasawuf pada zaman modern ini merupakan salah satu usaha reinterpretasi dan reaktualisasi tertentu kepada ajaran agama Islam, dengan tujuan agar tidak saja menjadi relevan bagi kehidupan modern, tetapi juga untuk mengefektifkan fungsinya sebagai sumber makna hidup bagi pemeluknya.³⁶⁵

Era modern telah membawa manusia untuk melakukan kegiatan serba instan dan digital. Dan tidak sedikit juga kejahatan dilakukan dengan tersistem dan tersembunyi. Dekandensi moral terjadi di segala sendi kehidupan. Manusia bisa melakukan kesalahan dan mengotori jiwanya dengan bantuan digital. Dan akhirnya, modernisasi dan digitalisasi dijadikan sebagai kendaraan untuk melakukan kesalahan dihadapan manusia dan Tuhan.

Dalam mengatasi masalah tersebut diatas, tasawuf memiliki potensi dan otoritas, karena di dalam tasawuf dibina secara intensif tentang cara-

³⁶¹ M. Iqbal Irham, Nafas Kesadaran dan Menghidupkan Spiritualitas melalui Integrasi Tasawuf dan Psikologi, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol. 6, No. 1, Juni 2016, hal. 117.

³⁶² M. Amin Syukur, Sufi Healing; Terapi dalam Literatur Tasawuf, *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 2, November 2012, hal. 391.

³⁶³ M. Amin Syukur, *Sufi Healing; Terapi dalam Literatur Tasawuf...*, hal. 409.

³⁶⁴ Audah Mannan, Esensi Tasawuf Akhlaki di Era Modernisasi, *Jurnal Aqidah-Ta* Vol. IV No. 1 Thn. 2018, hal. 36.

³⁶⁵ Dadang Kahmad, *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern*, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 70.

cara agar seseorang senantiasa merasakan kehadiran Tuhan dalam dirinya. Dengan cara demikian, ia akan malu berbuat menyimpang, karena merasa diperhatikan oleh Tuhan.³⁶⁶

Manusia terpacu oleh situasi mekanistik yang telah diciptakannya sendiri sehingga kehilangan waktu untuk merenungkan ayat-ayat Allah swt dan makna hidupnya. Manusia telah kehilangan kontak secara manusiawi dalam tata hubungan antar manusia karena manusia telah menjadi egoistis. Manusia kehilangan kontak dengan alam, sehingga menimbulkan kerusakan lingkungan menjadi masalah utama dalam hidup modern. Manusia telah kehilangan orientasi, tidak tahu kemana arah hidup tertuju. Disinilah manusia telah kehilangan segala-galanya.³⁶⁷

Fenomena masyarakat industrial menimbulkan pergeseran nilai dan benturan budaya yang tidak dapat dielakkan karena memang budaya santai dari masyarakat agraris yang bertenaga hewani berlainan dengan budaya tepat waktu pada masyarakat industrial yang tenaganya serba mesin. Melihat perkembangan seperti ini, manusia modern industrial diharapkan dapat memilih dan memilah nilai baru dan budaya baru yang sesuai dengan ajaran agama.³⁶⁸

M. Amin Syukur (1999) menyebutkan bahwa terdapat dua model dalam pengalaman bertasawuf. *Pertama*, tasawuf yang berorientasi pada perubahan individu atau perubahan internal (*internal shift*). Di sini individu berusaha untuk membenahi jiwa dan batin. Tasawuf merupakan gerakan dan proses merubah dan menata hati, sehingga dalam diri dan perilaku individu berubah dari berakhlak buruk (*akhlak sayyiah*) menjadi akhlak baik (*akhlak karimah*). *Kedua*, pada tahap berikutnya perubahan individu ditransformasikan pada aspek sosial. Mulai dari lingkungan terdekat, keluarga dan masyarakat sekitarnya.³⁶⁹

Peradaban modern dan teknologi canggih harusnya mampu berkolaborasi dengan baik dengan nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat spiritual. Sehingga pengetahuan dan teknologi dapat merekonstruksi manusia kepada kehidupan yang lebih seimbang dan komprehensif. Nurcholish Madjid (1939-2005) mengkiaskan bahwa keduanya bagaikan kendaraan bermotor, semakin tinggi teknologi suatu mobil, semakin mampu

³⁶⁶ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 279.

³⁶⁷ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 198.

³⁶⁸ Achmad Baiquni, *Al-Qur'an; Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1995, hal. 154.

³⁶⁹ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 6.

dia melaju dengan cepat tanpa guncangan. Maka disebut mobil itu memiliki stabilitas atau istiqamah. Mobil disebut stabil bukanlah pada waktu ia berhenti, tapi justru ketika ia melaju dengan cepat.³⁷⁰

Modernisasi dan industrialisasi telah mengakibatkan manusia mengalami degradasi akhlak yang dapat menjatuhkan harkat dan martabatnya. Kehidupan modern seperti sekarang ini sering menampilkan sifat-sifat yang tidak terpuji, terutama dalam menghadapi materi yang gemerlap ini.³⁷¹ Dalam mengikis perbuatan dan sikap negatif tersebut, tasawuf telah mengajarkan berbagai cara, seperti *riyādhah* (latihan) dan *mujāhadah* (sungguh-sungguh) dalam melawan hawa nafsu tadi. Dengan jalan ini diharapkan seseorang mendapatkan jalan yang diridhoi Allah swt.³⁷²

Dunia tasawuf telah menggariskan prinsip-prinsip dalam membangun masyarakat sosial dan meningkatkan rasa keimanan spiritual. Dan lebih jauh lagi, kebahagiaan dan kepentingan material hanyalah bersifat sementara, karena kebahagiaan yang abadi baginya adalah kebahagiaan yang bersifat spiritual.³⁷³

Psikologi adalah disiplin yang *concern* mengamati perilaku manusia yang berhubungan dengan konteks kejiwaan.³⁷⁴ Dalam dunia tasawuf hati adalah pokok pembahasan dimana gerak lahir (*psikologi*) ditentukan oleh gerak batin (*tasawuf*). Jika seseorang hatinya bersih makan akan melahirkan perilaku yang mulia. Hati berfungsi sebagai alat untuk *ma'rifat* dan menjadi cermin yang memantulkan cahaya *tajalli* makna-makna kegaiban, dan hati juga menjadi wadah kedatangan *kasyf* dan ilham.³⁷⁵

Melihat konteksnya, kehidupan modern ditafsirkan oleh Sayyed Hossein Naṣr dengan kualitas kehidupan yang dianggapnya sebagai rasionalitas, kapitalistik dan cenderung melepaskan keagamaan.³⁷⁶ Jadi, tujuan dihadirkan diskursus psikologi sufi, salah satunya adalah menawarkan solusi aplikatif bagi spiritualitas yang dibutuhkan oleh masyarakat modern.

Manusia modern rela menanggalkan pakaian imannya satu demi satu untuk mengelabui kebutuhan dan nafsu duniawi agar ia tetap mampu

³⁷⁰ Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 175.

³⁷¹ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf...*, hal. 114–115.

³⁷² M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 181.

³⁷³ Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi, Dialog antara Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 120.

³⁷⁴ Sunaryo, *Psikologi untuk Keperawatan*, Jakarta: EGC, 2002, hal. 3.

³⁷⁵ M. Sholihin, *Tasawuf Tematik: Membedah Tema-tema Penting Tasawuf*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2003, hal. 53.

³⁷⁶ Tri Astutik Haryati, Modernitas dalam Perspektif Seyyed Hossein Nasr, *Jurnal Penelitian*, Vol. 8, no. 2, 2011, hal. 308.

bertahan hidup dalam kondisi seperti ini. Tidak jauh berbeda dengan apa yang terjadi pada manusia modern di Barat. Dunia Islam juga digempur oleh dua kekuatan, di satu pihak kekuatan tradisi Islam dan di pihak yang lain diterjang oleh pengaruh sekularisasi dan modernisasi. Sifat hakiki manusia-*theomorphisme*-disangkal secara terang-terangan.³⁷⁷ Bahkan sifat *fithrah* manusia (Qs. al-A'raf: 172) telah ditinggalkannya. Dengan hilangnya, batasan-batasan yang dianggap dan dinyakini sebagai *absolute* dan *sacral*, manusia modern melalui kehidupan mereka dengan serba relatif, terutama sistem nilai dan moralitas yang dibangunnya.

Ketidakseimbangan psikologis yang dialami manusia modern tidak lain merupakan efek belakangan dari pencemaran jiwa manusia yang bermula pada saat manusia Barat bertekad berperan sebagai Tuhan di muka bumi dengan membuang dimensi *transcendental* dari kehidupannya. Mereka menciptakan sains yang berdasarkan positivisme, tidak dengan cahaya *intellect-spiritual*. Membunuh semua tuhan, dan menyatakan kemerdekaan dari kekuatan surgawi.³⁷⁸

Dampak negatif yang dibawa oleh pemahaman manusia modern membawanya kepada kepincangan nilai spiritual yang tidak sebanding dengan lajunya modernisasi intelektual. Manusia modern telah kehilangan keseimbangan antara dimensi batin dan zahir. Padahal jika mereka menyadari bahwa yang zahir-sains-itself sendiri sebenarnya adalah manifestasi dari Allah swt, yang memiliki sifat Yang Zahir dan Yang Batin, bahkan Yang Awal dan Yang Akhir.³⁷⁹ Seyogyanya kehadiran sains modern dijadikan media untuk mendekatkan diri kepada-Nya, bukan malah memusuhi bahkan menantang-Nya.

Melihat fenomena tersebut, penyajian sufisme yang baik akan lebih menghiasi tradisi Islam yang komprehensif. Bahkan sufisme itu sendiri dapat menjelaskan aspek paling universal dan perennial dari Islam.³⁸⁰ Sayyed Hossein Naṣr menambahkan sebagaimana yang dikutip Azyumardi Azra (1993), sufisme sebagai bagian dari pelestarian dimensi perennial menjadi perspektif tersendiri. Hal itu bagi Naṣr merupakan sebuah kewajiban dan kebutuhan yang natural dalam kehidupan manusia secara kolektif.

³⁷⁷ Sayyed Hossein Naṣr, *Islam Tradisi di Tengah Kanca Dunia Modern*, yang diterjemahkan oleh Luqman Hakim dari judul asli *Traditional Islam in The Modern World*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 30.

³⁷⁸ Sayyed Hossein Naṣr, *Islam Tradisi di Tengah Kanca Dunia Modern...*, hal. 20-21.

³⁷⁹ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 271.

³⁸⁰ Azyumardi Azra, *Tradisionalisme Naṣr: Eksposisi dan Refleksi Laporan dari Seminar*, 1993, hal. 202.

Sufisme merupakan dimensi yang tertinggi dan terdalam dalam menghayati nilai dan wahyu keislaman. Pemahaman itu terus berupaya untuk mencapai nilai yang terluhur di dalam dimensi *al-Tauhid*. Semua orang Islam yakin akan kesatuan sebagaimana yang terungkap di dalam pengertian paling universal yang terdapat dalam kalimat *syahadat*. Namun, hanya sufi yang telah melaksanakan rahasia-rahasia tauhid, yang mengetahui maksud dari pernyataan tersebut.³⁸¹

Robert Frager (1940) menyebutkan bahwa tasawuf adalah pendekatan yang sangat holistik-mengintegrasikan fisik, psikis, dan spirit, selanjutnya tasawuf menghindari jiwa dari bahaya model yang linear dan hierarkis, yang banyak ditemukan di berbagai sistem spiritual, model yang telah digunakan untuk membenarkan penindasan terhadap kaum perempuan dan kaum minoritas. Tasawuf adalah disiplin spiritual bagi semua orang dan semua budaya, tanpa kelas dan kasta.

Lebih lanjut Frager menfokuskan pada tiga konsep dasar psikologi sufi, hati, diri dan jiwa. Ketiga konsep ini masing-masing menyertakan penekanan makna dari al-Qur'an dan kajian serta komentar para sufi berabad-abad silam. Ratuasan buku telah ditulis mengenai masing-masing konsep tersebut.³⁸²

Hati, maksudnya adalah hati spiritual. Contohnya, kita menyebut seseorang yang tulus dan berniat baik sebagai seseorang yang memiliki hati. Para pencari spiritual menulis mengenai keutamaan menemukan jalan dengan hati. Sebaliknya, orang yang tidak memiliki belas kasih adalah orang yang tidak memiliki hati. Menurut psikologi sufi, hati menyimpan kecerdasan dan kearifan kita yang terdalam. Ia lokus makrifat, *gnosis*, atau pengetahuan spiritual.

Diri, dalam psikologi sufi, diri atau *nafs* adalah sebuah aspek psikis yang pertama sebagai musuh terburuk manusia. Namun, ia dapat tumbuh menjadi alat yang terhingga nilainya. Tingkat terendah adalah *nafs* tirani. Ia adalah seluruh kekuatan dalam diri yang menjauhkan kita dari jalan spiritual.³⁸³

Menurut psikologi sufi, seluruh manusia berkedudukan antara malaikat dan hewan. Kita memiliki kedua sifat tersebut dan memiliki potensi untuk jauh melebihi malaikat atau jauh lebih rendah dari hewan. Karena itu, kita perlu berjuang agar dapat mengalahkan kebiasaan dan kecenderungan negatif kita. Ini dikenal dengan jihad *batiniah*, perjuangan *batiniah*, atau perang suci *batiniah*. Manusia juga perlu mengembangkan kecerdasan dan

³⁸¹ Sayyed Hossein Naṣr, *Islam, Art and Spirituality...*, hal. 55.

³⁸² Robert Frager, *Hati, Diri dan Jiwa, Psikologi Sufi untuk Transformasi...*, hal. 29-30.

³⁸³ Robert Frager, *Hati, Diri dan Jiwa, Psikologi Sufi untuk Transformasi...*, hal. 31.

tekad untuk mewujudkan kecerdasan positif rohani. Perjuangan batiniah itu kian menuntut dan kian subtil seiring dengan kemajuan di jalan sufi.

Manusia dilihat sebagai kumpulan dari bermacam-macam sifat dan kecenderungan, yang beberapa diantaranya berkaitan dengan tahap-tahap yang berbeda dari perkembangan evolusioner. Salah satu tugas manusia adalah menyeimbangkan beragam sifat dan memperkuat perkembangan spiritual.³⁸⁴

Tasawuf adalah jalan spiritual yang dapat mengantar manusia menuju persatuan dengan Yang Maha Tak Terbatas, dimana pun manusia itu berada. Robert Frager menawarkan setidaknya lima jalan tasawuf. Lima jalan tersebut adalah jalan hati, akal, kelompok, zikir dan pelayanan. Tiap-tiap jalan menghasilkan praktik yang canggih dan literatur yang kaya.

Dalam pandangan Barat mengenai sifat manusia, seseorang yang memiliki hati adalah mereka yang peka. Tetapi dalam konsep tasawuf mengenai hati jauh lebih kaya dan lebih kompleks. Hati adalah kuil Tuhan yang terletak di dada setiap manusia, diciptakan oleh Tuhan untuk menyimpan cahaya Ilahi di dalam diri kita. Salah satu dasar tasawuf adalah membersihkan dan membuka hati, untuk menjadikan hati sebagai kuil yang layak bagi kehadiran Tuhan.³⁸⁵

Tasawuf modern lebih menekankan pada pembahasan humanistik, empirik dan fungsional (penghayatan terhadap ajaran Islam, bukan pada Tuhan).³⁸⁶ Mengingat dalam perkembangan tasawuf, banyak gagasan-gagasan baru yang bisa dituangkan, baik dalam masalah ontologi, epistemologi maupun secara aksiologi.³⁸⁷ Dalam hal ini, penelitian ini mengkaji kepada epistemologi psikologi tasawuf.

Disiplin ilmu tasawuf dalam kajian *Islamic Studies*, merupakan kajian yang sangat menarik, baik dalam kerangka ajaran Islam maupun dalam kontekstualisasi perkembangan sejarah peradaban Islam.³⁸⁸ Oleh sebab itu, kajian tasawuf, terlebih khusus kepada psikologi tasawuf diharapkan untuk memberikan arah sekaligus solusi terhadap kehidupan modern.

Zaman modern adalah zaman dimana terdapat beberapa ciri pokok, yaitu: *Pertama*, berkembangnya massa kultural karena pengaruh kemajuan media massa sehingga *kultur* (budaya) tidak lagi bersifat lokal, melainkan nasional bahkan global. *Kedua*, tumbuhnya sikap-sikap yang lebih mengakui

³⁸⁴ Robert Frager, *Hati, Diri dan Jiwa, Psikologi Sufi untuk Transformasi...*, hal. 37.

³⁸⁵ Robert Frager, *Hati, Diri dan Jiwa, Psikologi Sufi untuk Transformasi...*, hal. 76.

³⁸⁶ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf, Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 109.

³⁸⁷ Endang Komara, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, Bandung: Anggota Ikapi, 2011, hal. 7.

³⁸⁸ M. Jamil, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Refesensi, 2013, hal. 35.

kebiasaan bertindak, manusia bergerak menuju perubahan masa depan. Dengan dapat ditaklukkannya alam, manusia merasa lebih leluasa kalau bukan merasa lebih berkuasa. *Ketiga*, tumbuhnya kecenderungan berpikir rasional, meskipun irrasional itu tidak bisa dihilangkan sama sekali dari kehidupan manusia, tetapi sebagian besar kehidupan umat manusia ini akan semakin diatur oleh aturan-aturan rasional. *Keempat*, tumbuhnya sikap hidup yang materialistik, artinya semua hal diukur oleh nilai kebendaan dan ekonomi. kelima, meningkatnya laju urbanisasi.³⁸⁹ Sehingga psikologi sufi dalam merespon perkembangan zaman modern ini dimungkinkan untuk menuntun arah perubahan dan perkembangan tersebut.

Objek utama kajian psikologi ialah manusia yang terdiri dari jiwa dan raga. Dalam psikologi, raga manusia dapat berfungsi atau beraktifitas ketika jiwa mampu menggerakkannya dalam bentuk motif. Secara garis besar, jiwa bergerak yang berpadu dengan raga membentuk sebuah nama “diri/aku (*self*)” atau dalam satu konsep “kepribadian”. Hal senada juga menjadi bagian dalam kajian Islam (*tasawuf/sufisme*), kepribadian (*akhlak*) melibatkan dua substansi yaitu jasad dan ruh. Dua substansi yang saling berlawanan ini pada prinsipnya saling membutuhkan. Dalam hal ini tentu saja term “*nafs*” merupakan jembatan untuk memadukan keduanya. Berawal dari ulasan komparatif atau bahkan menyamakan antara Psikologi Barat dan Tasawuf, Robert Frager (seorang psikolog sekaligus *syekh* dalam dalam bukunya juga membicarakan term yang sama (*nafs*). Dalam buku Psikologi sufi yang ia tulis, ia mengaskan bahwa tasawuf adalah pendekatan yang sangat holistik (mengintegrasikan antara fisik, psikis dan spirit) dan memahamkan bahwa tasawuf adalah disiplin spiritual bagi semua orang tanpa kelas dan kasta.³⁹⁰

B. Kontekstualisasi Psikologi Sufi untuk Spiritualitas Manusia Modern

Fenomena munculnya tasawuf di abad global pada zaman modern ini merupakan salah satu usaha reinterpretasi dan reaktualisasi tertentu kepada ajaran agama Islam, dengan tujuan agar tidak saja menjadi relevan bagi kehidupan modern, tetapi juga untuk mengefektifkan fungsinya sebagai sumber makna hidup bagi pemeluknya.³⁹¹

Arah tasawuf kontemporer atau lebih dikenal dengan *neo-sufisme* adalah untuk membawa manusia modern kepada kesadaran tentang betapa pentingnya nilai keagamaan dan keperluan terhadap toleransi serta perlunya

³⁸⁹ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf...*, hal. 111.

³⁹⁰ Asti Wulandari, *Nafs in Sufism Psychology: Robert Frager's Perspective*, *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. XV, no. 1, 2017, hal. 23.

³⁹¹ Dadang Kahmad, *Tarekat dalam Islam; Spiritualitas Masyarakat Modern*, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 70.

memahami orang lain yang semuanya memang terdapat dalam ajaran *neo-sufisme*.³⁹² Selain itu, tasawuf kontemporer juga mengarahkan kepada penekanan yang lebih intensif terhadap memperkokohkan iman sesuai dengan prinsip-prinsip akidah Islam dan penilaian terhadap kehidupan duniawi dan ukhrawi. Akibat dari sikap keberagaman ini menyebabkan wujud penyatuan dan kesetaraan nilai antara kehidupan duniawi dan nilai kehidupan ukhrawi atau kehidupan yang *terestial* dengan kehidupan yang kosmologis.³⁹³

Psikologi sufi merupakan penyeimbang (*tawāzun*) terhadap kedua dimensi, yaitu duniawi dan ukhrawi. Hal ini mendapatkan dukungan dari al-Buthi yang menyebutkan bahwa sikap hidup yang benar adalah *tawāzun*, yaitu keseimbangan dalam diri sendiri termasuk dalam kehidupan spiritualnya serta kehidupan duniawi dan ukhrawi. Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi (1929-2013) mengecam sikap dan cara hidup seperti yang digambarkan oleh para kaum sufi terdahulu yang sangat mementingkan ukhrawi, tersisih daripada kehidupan bermasyarakat yang menurutnya itu adalah egois dan pengecut, hanya mementingkan diri sendiri.³⁹⁴

Para pengamal tasawuf abad modern ini tidak semata-mata berhenti pada kesalehan individual melainkan berupaya untuk membangun kesalehan sosial bagi masyarakat sekitarnya. Mereka tidak hanya memburu surga bagi dirinya sendiri dalam keterasingan, melainkan justru membangun surga untuk orang banyak dalam kehidupan sosialnya.³⁹⁵

Tasawuf kontekstual atau *neo-sufisme* merupakan ajaran sufisme yang telah diperbaharui atau telah di-*update*. Hal ini dikemukakan oleh Fazlur Rahman yang dikutip oleh Harun Nasution.³⁹⁶ Karena telah di perbaharui, tentu ajaran yang tadinya mistik, sempit, kaku dan tertutup menjadi luas, terbuka dan nyata dan konkrit. Tasawuf klasik yang menekankan nilai individualis kemudian dirubah menjadi manusia yang aktif dalam bekerja, berkarya dan berkontribusi dalam masyarakat daripada menunggu datangnya intervensi dan pertolongan eskatologis dari Tuhan.³⁹⁷

Dari pandangan tersebut diatas, dapat dikatakan bahwa kontekstualisasi tasawuf di era modern adalah bagaimana ajaran tasawuf itu di integrasikan dengan kedudukan masa kini yang menghendaki hidup secara

³⁹² Akbar S. Ahmed, *Post Modernism and Islam*, London: Routledge, 1992, hal. 27.

³⁹³ M.A.H. Anshari, *Ibn Taimiyah and Sufism*, London: t.tp, 1986, hal. 130-139.

³⁹⁴ Sa'id Ramadhan al-Buthi, *al-Ruhaniyyah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Geneva: Al-Markaz al-Islam, 1965, hal. 61.

³⁹⁵ Abdul Muhayya, *Peraanan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual*, dalam M. Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 126.

³⁹⁶ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam...*, hal. 8.

³⁹⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban; Membangun, Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995, hal. 94.

aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan. Tidak dengan sebaliknya, yaitu membenci hal duniawi, bahkan berniat untuk meninggalkannya. Ajaran tasawuf yang melangit itu harus membumi di dalam kehidupan manusia, terlebih kepada era modern yang memang membutuhkan pencerahan hidup yang bernilai agamis, spiritualis, aktif dan humanis.

Tasawuf di masa kontemporer ini memiliki potensi dan otoritas dalam menangani berbagai persoalan sosial masyarakat modern serta dekandensi moral masyarakat, di dalam tasawuf di bina secara intensif dengan cara-cara agar seseorang senantiasa merasakan kehadiran Tuhan di dalam dirinya (*huḍūr al-qalb ilā allāh*). Dalam bahasa lain, semangat spiritual yang tinggi inilah yang akan menghantarkan manusia kepada *murāqabah* (selalu diawasi oleh Allah) sehingga ia bisa mengontrol hawa nafsu, syahwat, dan kejahatan yang akan dilakukan olehnya, dengan itu maka ia akan mempunyai benteng rohani yang senantiasa menyelamatkannya dari segala perbuatan negatif. Dengan cara demikian, ia akan malu ketika berbuat menyimpang, merasa diperhatikan oleh Tuhan.³⁹⁸

Tantangan kehidupan masyarakat ke depan akan lebih di dominasi oleh pandangan kepentingan ekonomi dan politik. Dan tidak mempertimbangkan kenyataan lain, termasuk kepercayaan keagamaan. Nilai-nilai material lebih dihargai daripada aspek spiritual.³⁹⁹

Seseorang dapat disebut dengan sufi modern, jika perilaku sehari-hari mereka dikendalikan oleh dua kepentingan, yaitu spiritual sekaligus material. Tetapi dari fenomena tersebut, menimbulkan pertanyaan, diantaranya, apakah keberadaan komunitas spiritual itu merupakan bagian dari *escapisme*, karena kekecewaan atau kejenuhan hidup, atau apakah kemunculan mereka hanya merupakan fenomena sesaat ditengah arus modernisasi atau apakah sesuatu yang bersifat transformatif dalam sistem kepercayaan yang mereka anut selama ini, yang dilatarbelakangi oleh kerinduan mendekatkan diri pada Tuhan.⁴⁰⁰

Pada akhir abad ke-20, di Barat banyak bermunculan sekte spiritual dan padepokan meditasi, padahal di Negara tersebut merupakan pusat lahirnya rasionalisme dan empirisme. Pendekatan yang ditawarkan adalah metode mistik-spiritual yang lebih mampu menembus batas-batas formalis dan simbolis agama yang kadang mengkotak-kotakkan manusia. Mereka

³⁹⁸ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 279.

³⁹⁹ Marzani Anwar, *Prawacana dalam buku Sufi Perkotaan; menguak fenomena spiritualitas di tengah kehidupan modern*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, hal. xii

⁴⁰⁰ Marzani Anwar, *Prawacana dalam buku Sufi Perkotaan,...*, hal. xvi.

mengajak manusia untuk kembali ke akar spiritual. Jargon mereka adalah *spiritual yes, formalized religio no*.⁴⁰¹

Akibat dari hidup penuh dengan rasionalisme, materialisme, sekularisme, hedonisme, dan individualism, tidak menambah kenikmatan dan kebahagiaan hidup, malah membuat penyakit akhlak dan menimbulkan dehumanisasi yang berakhlak pada kegelisahan hidup. Para ilmuwan menyebutnya dengan era tercerabutnya nilai-nilai humanis sebagai *the age of anxiety* (abad kecemasan).⁴⁰² Maka tasawuf diharapkan menjadi media untuk menyelamatkan manusia modern atas penyakit kecemasan yang menderanya.

Selama ini tasawuf dikesankan oleh sementara orang, hanya mampu membentuk kesalehan pribadi, tanpa mampu menjangkau aspek sosial kemasyarakatan. Kesan seperti itu terjadi karena hanya melihat substansi ajaran semata (misalnya *zuhud* diamalkan dengan cara menyendiri), tanpa melihat konteks pada saat ajaran tersebut dilaksanakan, yakni di zaman beberapa penguasa Bani Umayyah yang zalim hidup berfoya-foya, sementara rakyatnya dalam keadaan menderita. Latar belakang sejarah seperti itu perlu dipahami sebab aktualisasi faham haruslah sesuai dengan tuntunan zamannya guna menuju perbaikan.⁴⁰³

Penggerak utama untuk Revolusi Industri Keempat adalah sains dan teknologi berdasarkan IoT dan kecerdasan buatan (AI) yang mengubah makna menjadi manusia menjadi *post-humanisme*. Ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam muncul sebagai hasil dari pandangan dunia yang komprehensif; oleh karena itu ilmu Revolusi Industri Keempat tidak boleh diterima berdasarkan klaim kebenarannya semata-mata karena landasan asingnya dalam epistemologi dan metodologi dari pandangan dunia Islam. Berdasarkan premis tersebut di atas, umat Islam membutuhkan ilmu sendiri yang berasal dari pandangan dunia Islam dan nilai-nilainya sendiri. Dalam artikel ini mempelajari premis sains Islam dalam epistemologi dan metodologi berdasarkan metode analisis dokumen yang ditemukan dalam tulisan beberapa cendekiawan Muslim kontemporer yaitu Ziauddin Sardar, Alparslan Acikgenc, dan Osman Bakar. Akhirnya, ia mensintesis sains dan teknologi Islam dalam kerangka kerjanya sendiri dan menjadi alternatif bagi sains dan teknologi Barat.

Praktek sufi memiliki dua sisi, katanya: satu adalah mengembangkan cinta kita kepada Tuhan; yang lain adalah menjadi tidak egois. Manusia

⁴⁰¹ Sukidi, *New Age; Wisata Spiritual Lintas Agama*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001.

⁴⁰² Kahar Masyhur, *Membina Moral dan Akhlak*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994, hal. 136.

⁴⁰³ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, cet. II, hal. 13.

modern membutuhkan keduanya, sama seperti burung membutuhkan kedua sayap untuk terbang.⁴⁰⁴

Sufisme secara moral didefinisikan sebagai pembangun karakter dan sikap yang memuaskan kebutuhan intelektual melalui pendekatan filosofisnya. Tindakan ini dipraktikkan oleh setiap Muslim terlepas dari status sosial dan wilayah mereka. Namun, ada relevansi yang signifikan dengan penggunaannya di era milenium baru, karena memberikan ketenangan pikiran dan disiplin syariah secara bersamaan. Pendekatan deskriptif kualitatif digunakan dalam penelitian ini, dengan data yang diperoleh dari perpustakaan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pendidikan moral tasawuf sangat dibutuhkan, karena mengendalikan manusia menuju jalan yang benar, sehingga, menghindari dekadensi moral, anomali spiritual, dan suprematisme moralitas.⁴⁰⁵

Kehidupan di zaman modern sekarang ini begitu penuh tantangan dan rintangan. Godaan duniawi begitu memesonakan sehingga membuat seseorang gampang terbuai pada kesenangan, kemewahan dan lainnya. Namun demikian, semarak menghidupkan pengajian, majelis taklim dan kegiatan keislaman lainnya semakin gencar dilakukan.⁴⁰⁶

Akibat modernitas manusia kehilangan jati dirinya yang sesungguhnya, lupa akan eksistensi dan esensinya sebagai makhluk Tuhan, sehingga mereka mengalami kegagalan dalam memilih sikap (akhlak) dalam berinteraksi dengan semesta alam. Ini disebabkan ia belum mengenali dirinya sendiri secara benar. Untuk itu, lahirlah psikologi sufi yang tujuannya agar mengembalikan manusia kepada eksistensi dan esensinya sebagai makhluk Tuhan dan bisa mengenali Tuhan dengan penyadaran bahwa mereka adalah makhluk. Murtadha Muthahhari (1919), menegaskan akan keharusan melakukan pencarian dan pengenalan diri (*inward looking*) yang berorientasi ke dalam yang memiliki dua tujuan, yaitu tujuan *pertama* adalah manusia dapat memahami Allah swt yang menjadi *ultimate concern* dalam sejarah pemikiran manusia dan rahasia alam semesta. *Kedua*, dengan mengenal diri, manusia mampu mengetahui apa yang harus dilakukan dalam hidup dan bagaimana harus bersikap (*akhlak*). Oleh sebab itu, manusia tidak mengenal dirinya, niscaya manusia tidak akan pernah mengetahui

⁴⁰⁴ Robert Frager, *Sufi Talks : Teachings of an American Sufi Sheikh*, Ebook; Quest Books, 2012

⁴⁰⁵ A. Gani, Urgency Education Morals of Sufism in Millennial Era, *Journal for the Education of Gifted Young Scientists*; Sep 2019, Vol. 7 Issue 3, hal. v.

⁴⁰⁶ Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern; jalan mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah Swt*, Jakarta: Republika, 2014, hal. v.

bagaimana harus bersikap terhadap semua yang ada di alam semesta.⁴⁰⁷

Senada dengan hal tersebut Muhammad Zuhri (2007) mengatakan bahwa kegagalan manusia modern dalam mentransformasikan sumber daya menjadi nilai telah membelenggu manusia ke dalam siklus antara ilmu dan benda. Manusia modern telah tertipu oleh visinya tentang kenyataan. Hidupnya terpotong dari keabadian dan menemukan prasangkanya sendiri sebagai Tuhan.⁴⁰⁸ Dengan demikian, psikologi sufi layak menjadi panduan bagi manusia modern untuk kembali mengenali dirinya secara otentik.

Dengan demikian, psikologi sufi adalah tasawuf yang tidak memisahkan antara hakikat dan syariat (*fiqh*) dan pula tidak berkecimpung dalam hidup dan kehidupan duniawi, tidak memisahkan antara dunia dan akhirat.⁴⁰⁹ Formulasinya bisa berbeda-beda sesuai dengan tuntunan zamannya.

Psikologi sufi dalam merespon spiritualitas manusia modern merupakan keniscayaan. Dimana peradaban dan keagamaan di masa kontemporer ini berkembang begitu cepat sehingga manusia modern harus mengambil langkah tepat untuk membentengi diri dari derasnya efek yang ditimbulkan di era disrupsi sekarang ini, salah satu perspektif yang paling dekat adalah psikologi sufi.

C. Psikoterapi Islami; Tasawuf sebagai Terapi Penyembuhan

Psikoterapi lahir dari problem yang dihadapi oleh manusia. Penderitaan tersebut memicu manusia untuk mencari dan mengeksplorasi bahkan mencari solusi atas apa yang menderanya. Maka, psikoterapi akan selalu hadir dengan berbagai bentuk dan metodologinya sesuai dengan tingkat permasalahan yang dihadapi.

Pada sejarahnya, psikoterapi mengalami beberapa tahap perkembangan, di mana setiap tahapan memiliki karakteristik yang berbeda. Tahapan pertama dari psikoterapi adalah *magis*. Pada tahapan ini orang-orang yang mengalami gangguan jiwa diasumsikan mendapatkan gangguan dari luar dirinya, semacam gangguan dari roh halus. Pada tahapan magis ini dukun-dukun atau *shaman* menjadi “ahli-ahli kejiwaan” yang akan memberikan penanganan pada penderitaan gangguan tersebut. Karena orang yang mengalami gangguan jiwa pada tahapan ini dianggap mendapat gangguan roh halus, jin, atau setan, maka penanganannya terkadang bersifat tidak manusiawi. Tidak jarang para penderita gangguan jiwa mendapatkan

⁴⁰⁷ Murtadha Muthahhari, *Falsafah Akhlak*, yang diterjemahkan oleh Faruq bin Dhiya', Bandung: Pustaka Hidayah, 1995, hal. 210.

⁴⁰⁸ Muhammad Zuhri, *Mencari Nama Allah yang Keseratus*, Jakarta: Serambi Ilmu, 2007, hal. 65.

⁴⁰⁹ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial...*, hal. 13.

perlakuan kasar seperti pemukulan, atau pemasungan.⁴¹⁰

Tahapan kedua dalam psikoterapi adalah tahapan agama. Pada tahapan ini menitikberatkan kekuatan supranatural yang akan menghilangkan penderitaan manusia. Di dalam agama manusia dijanjikan akan terlepas dari penderitaan jika menjalankan ajaran-ajaran agamanya. Pada tahapan ini para tokoh agamalah yang mengambil peran penting dalam menangani para penderita gangguan jiwa. Meskipun belum ada metode yang terstruktur seperti sekarang, pada tahap ini para penderita gangguan jiwa tidak mendapatkan perlakuan kasar seperti sebelumnya. Etika yang diajarkan agama membuat mereka diperlakukan secara lebih manusiawi.

Tahap yang ketiga yaitu tahapan filosofis. Banyak yang menghargai ajaran-ajaran etika agama, namun mengingkari adanya kekuatan supranatural yang mengatur segalanya di alam semesta. Mereka beralih kepada penalaran filosofis untuk mengatasi berbagai macam permasalahan hidup. Termasuk masalah penderitaan.

Tahap keempat dari perkembangan psikoterapi adalah tahapan medis (pengobatan). Perkembangan ilmu pengetahuan telah membawa manusia pada perubahan paradigma, tak terlepas dalam psikoterapi. Gangguan kejiwaan dalam tahapan ini dianggap sebagai gangguan yang bersifat fisika kimiawi dalam otak manusia. Sehingga jika penderita gangguan jiwa mendapatkan diagnosa yang benar, maka dapat ditentukan prosedur pengobatan macam apakah yang sesuai. Pengobatan medis mengandalkan obat-obatan, injeksi, dan prosedur pembedahan untuk menangani pasien gangguan jiwa. Dan kelak akan menjadi bagian dari ilmu kedokteran yang dinamakan psikiatri.

Tahap kelima dari evolusi psikoterapi adalah tahapan psikologi. Psikologi merupakan suatu ilmu yang mempelajari fenomena tingkah laku manusia. Teori-teori psikologi seperti psikoanalisa yang digagas oleh Sigmund Freud, dan psikologi analitik yang diciptakan oleh Carl Gustav Jung menjadi acuan dalam merumuskan suatu treatment psikoterapi untuk menangani penderita gangguan jiwa.⁴¹¹

Psikoterapi yang berasaskan Islam akan menawarkan pengobatan yang berusaha untuk memperoleh kesembuhan. Dalam terminologi sufi, pengobatan tersebut disebut dengan penyucian diri, baik secara lahir maupun batin.

Psikoterapi dengan pendekatan Islam adalah proses pengobatan dan penyembuhan suatu penyakit, apakah mental, spiritual, moral ataupun fisik

⁴¹⁰ Raymond Corsini, (editor), *Psikoterapi Dewasa ini*, Yogyakarta: Ikon, 2003, hal. 1.

⁴¹¹ Raymond Corsini, (editor), *Psikoterapi Dewasa ini*, Yogyakarta: Ikon, 2003.

dengan melalui bimbingan al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw.⁴¹² Komarudin Hidayat (1953) dan Muhammad Wahyuni Nafis (1967) mengungkapkan bahwa, agama yang cocok untuk dunia modern adalah keberagaman kaum sufi atau esoterisme Tao, karena keduanya dinilai sangat humanis, inklusif dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip antropis dan hukum alam. Dengan ungkapan lain, agama masa depan yang ditawarkan adalah agama yang memperjuangkan prinsip-prinsip antropik-spiritualisme, yaitu madzhab filsafat agama yang menempatkan manusia sebagai subyek sentral dalam jagad raya, tetapi inheren dalam kemanusiaannya itu tumbuh kesadaran spritual yang senantiasa berorientasi kepada Tuhan.⁴¹³

Syeikh Abdul Qodir al-Jilani (561-1166) menyatakan bahwa penyucian lahir diatur oleh agama dengan cara membasuh tubuh dengan air yang suci. Sementara menyucikan batin dengan cara sadar bahwa ada noda dalam diri karena berdosa. Penyucian dimensi esoterik ini butuh bimbingan dari seorang guru batin. Membasuh tubuh dengan air maksudnya membasahi sebagian dari anggota tubuh dalam wudhu. Ketika wudhu bisa batal karena keluar sesuatu dari dua lubang atau batal karena syar'i, maka seseorang harus memperbarui wudhunya agar tetap dalam menjaga kesuciannya. Dalam sabdanya, Nabi Muhammad Saw memberi pesan yang kuat tentang wudhu, beliau menyatakan bahwa wudhu dapat memperbarui kepercayaan seorang hamba, keimanannya bercahaya dan lebih bercahaya. Memperbarui kesucian dengan wudhu berarti mengkilapkan cahaya di atas cahaya. Wudhu dapat menjadi jalan sucinya batin. Namun kesucian batin ini akan lenyap oleh sifat-sifat tercela. Kemarahan, kebencian, kesombongan, dan melakukan penipuan adalah bentuk-bentuk perbuatan yang merusak bersihnya hati.

Masyarakat Barat modern atau masyarakat yang mengikuti peradaban Barat yang sekular, solusi yang ditawarkan untuk mengatasi problem kejiwaan itu dilakukan dengan menggunakan pendekatan psikologi, dalam hal ini kesehatan mental (*mental health*). Sedangkan pada masyarakat Islam, karena kaum muslimin pada awal sejarahnya tidak mengalami problem psikologis seperti yang dialami oleh masyarakat Barat, maka solusi yang ditawarkan lebih bersifat religius-spiritual, yakni tasawuf atau akhlak, Keduanya menawarkan solusi bahwa manusia itu akan memperoleh kebahagiaan pada zaman apapun, jika hidupnya bermakna. Pertanyaan yang kemudian muncul ialah bagaimana hidup bermakna pada zaman modern

⁴¹² Yahya Jaya, *Spiritual Islam Dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental*, Bandung: Remaja Rosda Karya Offset, 1994, hal. 166.

⁴¹³ Komarudin Hidayat dan Muh. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. xvii.

itu.⁴¹⁴ Pertanyaan ini akan dijawab oleh psikologi sufi.

Jika dihubungkan dengan Tuhan, hati akan menimbulkan kekuatan yang sangat besar, menimbulkan perasaan optimis, bahagia dan menjauhkan perasaan pesimistis serta frustrasi. Semboyan tersebut bisa menimbulkan kekuatan yang besar karena hati adalah tempat mengingat Tuhan. Masyarakat Jawa memiliki keyakinan bahwa jika hatinya bersih, seseorang bisa mawas diri dan berperilaku objektif sedangkan jika menemukan kesalahan ia bisa selalu berusaha untuk memperbaiki.⁴¹⁵ Dalam sebuah ajaran Jawa disebutkan: *Aja lali saban ari eling marang Pangeran ira jalaran sejatine sira iku tansah ketunggon Pengeran ira*, artinya jangan sampai seseorang lupa setiap hari untuk mengingat Tuhan, sebab hakikatnya ia selalu dijaga oleh Tuhannya.⁴¹⁶

Aspek pengalaman pasien individu dalam perawatan kesehatan telah mengambil peran yang lebih besar di masa kontemporer. Karena populasi pasien yang semakin beragam, para profesional medis menjumpai orang-orang yang menggunakan bentuk-bentuk lain dari praktik penyembuhan selain model perawatan *allopathic*. Ini sangat relevan dalam perawatan kesehatan mental, di mana konsep penyembuhan, kesejahteraan, dan kesejahteraan muncul. Penelitian ini membahas konsep Islam tasawuf, tasawuf, dan bagaimana konsep-konsep seperti *zikir* (pengajian) dan mengetahui diri sendiri dapat dilapiskan pada prinsip-prinsip psikologis *mindfulness* dan *self-efficacy*-menampilkan persimpangan spiritualitas dan kesehatan mental.⁴¹⁷

Bagi Ibn ‘Arabi (1165-1240) tasawuf berarti proses mengaktualkan potensi akhlak Allah swt yang ada dalam diri manusia dan menjadikan ia sebagai akhlak (*al-takhalluq bi akhlāq Allāh*).⁴¹⁸ Keberhasilan para sufi diukur dari kemampuannya mengaktualkan potensi keilahian-Nya itu dalam kehidupan. Maka sufi sejati adalah manusia yang mampu menanamkan akhlak Allah swt secara sempurna dalam dirinya, maka inilah yang disebut sebagai *insān al-kāmil* (manusia paripurna).

Dalam falsafah hidup Jawa diajarkan bahwa *Gusti iku dumunung ana jeneng sira pribadi, dina ketemune Gusti lamun sira tansah eling*, yaitu Tuhan itu ada dalam dirimu sendiri dan pertemuan dengan-Nya akan terjadi

⁴¹⁴ Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur’an*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 13.

⁴¹⁵ Darmanto Jatman, *Psikologi Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 1997, hal. 34.

⁴¹⁶ Asep Rahmatullah, *Falsafah Hidup Orang Jawa...*, hal. 4.

⁴¹⁷ Karim Mitha, Sufism and healing, *Journal of Spirituality in Mental Health*, Jul-Sep 2019, Vol. 21 Issue 3, hal.

⁴¹⁸ Haidar Bagir, *Semesta Cinta; pengantar kepada pemikiran Ibn ‘Arabi*, Bandung: Mizan, 2019, hal. 145.

jika engkau senantiasa ingat kepada-Nya.⁴¹⁹

Solusi-solusi tersebut terangkum dalam bahasan psikoterapi Islam. Psikoterapi (*psychotherapy*) adalah pengobatan alam pikiran, atau lebih tepatnya, pengobatan dan perawatan gangguan psikis melalui metode psikologis. Istilah ini mencakup berbagai teknik yang bertujuan untuk membantu individu dalam mengatasi gangguan emosional dengan cara memodifikasi perilaku, pikiran, dan emosinya seperti halnya proses *re-edukasi* (pendidikan kembali), sehingga individu tersebut mampu mengembangkan dirinya dalam mengatasi masalah psikisnya.⁴²⁰

Psikoterapi, kemudian akan memperhatikan perubahan apa yang dibutuhkan untuk membuat lampu tersebut sesuai dengan posisinya dimana ia diletakkan. Apakah warna lampu tersebut sesuai dengan kamar? Apakah lampu itu cukup menarik perhatian? Apakah modelnya cocok dengan dekorasi ruangan? Apakah cahayanya menghasilkan bayangan? Apakah ia diletakkan cukup tinggi? Apakah pemberatnya cukup untuk menahannya tergantung? Apakah kabelnya tersambung? Apakah pemantiknya mudah dijangkau oleh tangan? demikian, psikoterapi dengan berbagai macam pendekatannya akan berusaha untuk mengubah berbagai aspek dari sifat-sifat luar suatu lampu-warna, ukuran, bentuk, berat, tipe, bayangan, dan kabel. Ini tentu saja berguna, karena kita memelurkan lampu yang berbeda-beda sesuai dengan kebutuhan.⁴²¹

Namun, sebanyak apapun pengkajian atau perubahan pada sifat-sifatnya, lampu itu tidak akan dapat bekerja kecuali ia disambungkan. Sufisme berhubungan dengan kekuasaan yang memberikan cahaya, tidak dengan bentuk atau warna cahaya dari lampu tersebut, tapi aspek yang tetap dan tidak dapat berubah, yaitu kesinambungan dengan Sang Maha Sumber (*the source*).

Sufisme merupakan suatu cara penyembuhan jiwa yang sakit, rasa keterasingan diri, baik dari dirinya sendirinya maupun dari Tuhan yang menyebabkan seseorang merasakan sakit dan penderitaan luar biasa. Penyembuhan macam ini adalah penyembuhan yang berhubungan langsung dengan Sang Sumber Kehidupan (*the source of life*). Sufisme menawarkan sesuatu yang tidak bisa diberikan oleh psikologi modern dan psikoterapi, karena memang mereka tidak memilikinya, yaitu cara untuk melakukan perubahan fundamental, transformasi sempurna, kesatuan harmonis, serta

⁴¹⁹ Asep Rahmatullah, *Falsafah Hidup Orang Jawa*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2009, hal. 4.

⁴²⁰ Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur'an...*, hal. 14.

⁴²¹ Lynn Wilcox, *Psikologi Kepribadian*, yang diterjemahkan oleh Kumalahadi P. dari judul asli *Criticism of Islam Psychology*, Yogyakarta: IRCsSoD, 2018, hal. 21

ketenangan dan ketahanan yang tangguh. Sufisme, bukanlah suatu penjelasan, melainkan penemuan dan pendakian menuju jalan pemaknaan dan jalan penyambung diri dengan Sang Sumber Cahaya.⁴²²

Diantara problem manusia modern yang menuntut jawaban yang mendesak adalah bagaimana mengatasi krisis psikis dan spiritual yang melanda umat manusia. Peradaban Barat, karena pandangannya yang cenderung parsial terhadap hakekat manusia, mengakibatkan solusi keilmuan yang mereka tawarkan terhadap persoalan tersebut cenderung mengalami kebuntuan. Manusia dalam perspektif keilmuan Barat lebih dilihat pada luarnya saja, sedangkan pada aspek batinnya cenderung kurang diapresiasi secara ilmiah. Karena itu, pada titik ini Islam sangat dinantikan kontribusinya untuk melengkapi kelemahan yang terdapat pada keilmuan Barat. Salah satu disiplin ilmu dari dunia Islam yang membahas aspek psikis dan spiritual secara mendalam adalah ilmu tasawuf. Disiplin ilmu ini telah berkembang dari fase awal kelahiran Islam, dan memiliki khazanah tradisi keilmuan yang sangat melimpah. Aspek ini jugalah yang banyak menarik minat dan menjadi kekaguman dari para pengkaji Barat terhadap dunia Islam.⁴²³

Raga yang bersifat biologis ini, menjadi bagian integrasi dari sisi spiritual manusia yang irasional. Sisi spiritual manusia tak dapat diukur, namun secara fenomenologis bisa diamati perubahan-perubahan sikap yang ditunjukkannya. Inilah yang diupayakan Abraham Maslow (1908-1970). Ia berusaha mendekatkan psikologi dengan agama. Agama yang didekati psikologi versi Maslow tidak dengan sains modern, tapi sebuah nilai tinggi yang diperjuangkan-nilai yang dimaksud adalah spiritualitas dalam agama.⁴²⁴

Sufisme dalam usahanya mensucikan jiwa tidak melalaikan kebutuhan jasmaninya, sedangkan mistisisme lain tidak menghiraukan aspek jasmani kehidupan manusia dan mencurahkan pada perbaikan jiwa semata.⁴²⁵

D. Anthropoligosentris; Korelasi Tasawuf dan Psikologi

Mengintegrasikan dua hal yang berbeda bukanlah perkara yang mudah. Lebih-lebih kalau dua hal itu mempunyai sifat-sifat yang sangat

⁴²² Lynn Wilcox, *Psikologi Kepribadian...*, hal. 22.

⁴²³ M. Zainal Abidin, *Psikologi Profetik*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, t.th, hal. 4.

⁴²⁴ Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama*, Mizan, Bandung, 2004, hal. 120.

⁴²⁵ Muzaffaruddin Nadvi, *Pemikiran Muslim dan Sumber* yang diterjemahkan oleh Adang Afandi dari judul asli *Muslim Thought and It's Source*, Bandung: Pustaka, 1984, hal. 100.

berbeda dan bahkan bertolak belakang. Usaha ini biasanya akan berujung pada dua kemungkinan, yaitu kenafian dan sinergi.⁴²⁶ Penelitian ini mencoba mengintegrasikan dan mensinergikan antara dua pendekatan, yakni psikologi dan tasawuf sehingga melahirkan konsep psikologi sufi.

Integrasi antara tasawuf dengan psikologi adalah keduanya memiliki tujuan praktis yaitu agar manusia memiliki ketenangan hati, ketentraman jiwa serta terhindar dari sifat negatif. Kemudian perbedaan keduanya adalah bahwa tasawuf lebih menfokuskan pada kebersihan jiwa melalui pendekatan diri kepada Tuhan dengan cara melakukan berbagai ibadah. Sedangkan psikologi lebih menekankan teori-teori dengan berbagai solusi diluar konteks ibadah yang dikenal dalam ilmu tasawuf.⁴²⁷

Keinginan para intelektual muslim kontemporer untuk memberikan tawaran baru dalam bidang psikologi tidak dapat dilepaskan dari adanya keprihatinan terhadap paradigma Barat yang menjadi pandangan dunia (*worldview*) dalam kajian psikologi modern yang bertentangan dengan pandangan dunia Islam (*islamic worldview*). Beberapa karakteristik dasar yang umumnya dikembangkan dalam psikologi Barat antara lain: *Pertama*, menafikan dimensi Tuhan dalam kajian psikologi; *kedua*, epistemologi yang digunakan terfokus pada empiris positivistik dan empirisisme humanistik; *ketiga*, tidak mengungkap ruh sebagai struktur utama kepribadian manusia; *keempat*, berpusat pada anthropo-sentris. Beberapa tawaran sebagai solusi atas psikologi Barat antara lain: *pertama* theisme atau desekularisasi; *kedua*, anthroporeligius; *ketiga*, dimensi ruh sebagai struktur psikis (kepribadian) utama manusia.⁴²⁸

Hazrat Pir (1916-2004)⁴²⁹ menggunakan contoh yang sederhana tentang lampu untuk menjelaskan perbedaaan antara psikologi Barat dengan Sufisme. Psikologi Barat diandaikan sebagai sifat-sifat lampu, seperti berat, tinggi dan bahan-bahan dasarnya. Pertanyaan-pertanyaan yang muncul adalah apakah lampu itu sebuah lampu meja atau lampu gantung? Bagaimana bentuknya? Apakah sebuah lampu baca atau lampu tidur? Berat atau ringankah lampu itu? Bagaimana cahaya dipendarkan dari lampu itu?

⁴²⁶ Djamaluddin Ancok dan Fuad Nashori Suroso, *Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, Cet ke-VIII, hal. v.

⁴²⁷ M. Iqbal Irham, *Membangun Moral Bangsa Melalui Akhlak Tasawuf*, Ciputat: Pustaka Al-Ihsan, 2013, hal. 130.

⁴²⁸ Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 36.

⁴²⁹ Guru Spiritual dalam mazhab Sufisme Islam, seorang Sufi yang lahir di Bijapur pada 1688 dan bermigrasi ke Ahmedabad pada 1711, di mana dia meninggal pada 1749, Muhammad Zuber Qureshi (1985), *Sejarah Hazrat Pir Muhammad Shah di Ahmadabad*. Dalam Troll, Christian W. (ed.). *Islam di India: Studi dan Komentar*, New Delhi: Vikas, hal. 282-300.

Terbuat dari kayu, besi atau keramikkah? Dengan demikian, pertanyaan-pertanyaan akan timbul terus dan berkisar tentang ukuran, warna, bahan dasar, dan bentuk bayangan yang dihasilkan oleh lampu itu. Mungkin juga pertanyaan mengenai kondisi, panjang, dan warna dari kabel lampu. Disini, psikologi akan menyoediki besaran cahaya dan kabel-kabel yang mungkin dibutuhkan untuk menghasilkan cahaya. Lokasi dan tipe dari pemantiknya, apakah analog atau digital, pasti akan diperhatikan.

Konsep yang ditawarkan oleh psikologi sufi adalah bagaimana pendekatan ini menyajikan dan menerangkan problem yang dialami dan dihadapi oleh umat manusia, terlebih kepada umat Islam. Mengingat psikologi akan terus berkembang seiring dengan berkembangnya problem manusia akan terus bergulir dan berkembang dinamis.

Dialektika al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan akan terus berkembang. Pada sisi lain, al-Qur'an telah melahirkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan, dan disisi yang lain juga membutuhkan seperangkat ilmu untuk memahaminya.⁴³⁰ Psikologi sufi diyakini mampu memnjembatani antara dialog keilmuan tersebut.

Tasawuf mempunyai arti penting bagi manusia modern yang memiliki permasalahan spiritual dan akhlak. Dan tasawuf mengingatkan manusia bahwa dirinya bukanlah sebuah robot, melainkan makhluk jasmaniah dan rohaniah. Keduanya tidak bisa dipisahkan, sebagai makhluk dualitas ini, manusia mempunyai potensi untuk berhubungan dengan dunia materi (nyata) dan dunia *immateri* (spiritual; mistik).⁴³¹

Korelasi antara tasawuf dan psikologi dapat ditemukan al-Qur'an yang menyebutkan bahwa manusia itu memiliki dua potensi, yaitu berpeluang untuk melakukan keburukan sekaligus berpotensi untuk melaksanakan kebaikan. Allah swt berfirman;

فَأَهْمَهَا جُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. (Qs. al-Syams[91]: 8).

Wilhem Wund (1832-1920) sebagaimana dikutip oleh Abdul Mujib, berpendapat bahwa psikologi adalah ilmu tentang kehidupan mental, seperti pikiran, perhatian, persepsi, intelegensi, kemauan, dan ingatan. Kemudian, John Watson (1878-1958) mendefinisiksn psikologi sebagai perilaku organism. Misalnya, perilaku sesama binatang, perilaku. antara manusia

⁴³⁰ Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 17.

⁴³¹ Audah Mannan, Esensi Tasawuf Akhlaki di Era Modernisasi, *Jurnal Aqidah*, Vol. VI, No.1, 2018, hal. 46.

dengan sesamanya, dan sebagainya.⁴³²

Selanjutnya, definisi psikologi dianggap paling cocok dengan psikologi Islam sebagai cabang ilmu mandiri yang masih berada pada proses awal dan memandang jiwa manusia sebagai jiwa yang khusus dan tidak sama dengan jiwa binatang.⁴³³ Sekalipun diketahui bahwa asal dan dasar dari psikologi adalah ilmu yang membahas tentang jiwa.⁴³⁴

Tasawuf dan psikologi memiliki kesamaan dalam mengurai konsepsi tentang potensi dasar dan perkembangan jiwa manusia. Manusia yang sehat secara psikologis memiliki potensi ini dipandang berkaitan dengan perilaku psikologis, yang dicontohkan melalui keterkaitan antara motivasi seseorang dengan perilaku yang ditampilkannya.⁴³⁵

Psikologi dan tasawuf pada dasarnya memiliki perbedaan yang cukup esensial. Namun bukan berarti tidak ada titik singgung atau kesamaan diantara keduanya. Titik temu diantara keduanya adalah *pertama*, tasawuf dan psikologi agama sama-sama berpijak pada kajian kejiwaan manusia. Perbedaannya hanya terletak pada metode pengkajiannya. Tasawuf lebih banyak menggunakan metode intuitif, metode nubuwah, metode ilahiyah, dan metode-metode yang berkaitan dengan *qalb*. Sedangkan psikologi menggunakan metode pengkajian psikologis-empirik. *Kedua*, Tasawuf dan psikologi berbicara tentang kondisi keberagamaan seseorang. Tasawuf menggunakan pendekatan rasa, psikologi menggunakan pendekatan positivisme, cara berfikir positif, dan rasional empirik. *Ketiga*, kedekatan hubungan tasawuf dengan psikologi ditemukan ketika ternyata salah satu kajian psikologi adalah perilaku para sufi. Hal ini juga ditunjukkan dengan adanya kajian psikologi sufi.⁴³⁶ Tidak ada harmonisasi tanpa adanya titik kajian, metode, tujuan dan pendekatan yang berbeda.

Manusia dalam pandangan Islam bukan *antroposentris*, yang serba manusia, bukan juga *teosentris*, yang serba Tuhan. Tetapi manusia sebagai *teomorfis*, yaitu makhluk yang memiliki berbagai kelebihan tetapi memiliki kelemahan melekat pada dirinya sehingga masih tetap membutuhkan petunjuk Tuhan.⁴³⁷

Kondisi semacam ini akhirnya mendorong para ahli untuk kembali

⁴³² Abdul Mujib dkk, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, Edisi 1 Cet.2, hal. 1-2.

⁴³³ Abdul Mujib dkk, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam....*, hal. 3.

⁴³⁴ Ujam Jaenudin, *Psikologi Transpersonal*, Bandung: Pustaka Setia, 2012, hal. 3.

⁴³⁵ Sarlito Wirawan Sarwono, *Pengantar Umum Psikologi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, hal. 58.

⁴³⁶ Zamzami Sabiq, *Konseling Sufistik: Harmonisasi Psikologi dan Tasawuf dalam Mewujudkan Kesehatan Mental*, *Jurnal 'Anil Islam*, Vol. 9, No. 2, 2016, hal. 331.

⁴³⁷ Nasaruddin Umar, *Jihad Melawan Religious Hate Speech*, Jakarta: Quanta, 2019, hal. x

merumuskan kerangka keilmuan. Dalam rangka mencari cara menutupi kelemahan ilmu pengetahuan modern termasuk di dalamnya psikologi dan konseling. Perlu adanya harmonisasi keilmuan dalam mengisi kelemahan esensial keilmuan yang ada. Salah satu upayanya adalah dengan gagasan Islamisasi sains. Embrio gagasan Islamisasi ilmu konseling ini sesungguhnya dapat dilacak melalui proyek Islamisasi sains yang digagas oleh Ismail Rozi Alfaruqi (1921-1986).⁴³⁸ Kenyakinan bahwa sesungguhnya segala yang ada di muka bumi ini adalah ciptaan Allah dan pasti telah termaktub dalam al-Qur'an sebagai kitab-Nya dan Hadis, inilah yang melandasi hadirnya islamisasi sains.⁴³⁹

Fenomena Sufism di tengah masyarakat yang terus beradaptasi terhadap nilai-nilai baru, seakan merupakan gerakan melawan arus transformasi. Komunitas dengan kecenderungannya yang begitu kuat melawan *mainstream* seperti itu, bisa disebut sebagai petualang spiritual. Karena mereka sanggup mengorbankan apa saja demi kepuasan batin. Mereka bersungguh-sungguh dalam membangun hubungan emosional (*emotional connectedness*) kepada Tuhan.⁴⁴⁰

Di Indonesia sendiri geliat psikologi Islam dimulai sekitar tahun 1980-an ketika banyak bermunculan kelompok diskusi, seminar, penulisan artikel dan buku psikologi Islami mulai diterbitkan. Pada fase awal perkembangannya psikologi Islam diperkarsai oleh Hanna Djumhana Bastaman, Djamaludin Ancok dan Fuad Nasution. Dan sampai pada akhirnya terbentuk organisasi API (Asosiasi Psikologi Islami) yang secara resmi dianggap bagian dari organisasi psikologi di Indonesia, HIMPSI (Himpunan Psikologi Indonesia).⁴⁴¹

Tokoh seperti Suhrawardi (549 H/1155 M-587 H/1191) dikenal sebagai sosok yang cerdas dan memiliki pikiran nakal, salah satu alasannya karena ia memilih tinggal di istana, memenuhi undangan Malik al-Dzahir, seorang putra Sultan Salahuddin al-Ayyubi.⁴⁴² Ideologi yang senada juga

⁴³⁸ Hamdani Bakram Adz Dzaky, *Konseling dan Psikoterapi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Fajar, 2001, hal. 13.

⁴³⁹ M. Toyyibi dan M. Ngemron, *Psikologi Islam*, Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2000, hal. 10.

⁴⁴⁰ Marzani Anwar, *Prawacana dalam buku Sufi Perkotaan...*, hal. xv.

⁴⁴¹ M.A. Subandi, Konsep Psikologi Islam dalam Sastra Sufi, *Jurnal Millah* Vol. X, No. 1, Agustus 2010, hal. 144-145.

⁴⁴² Henry Corbin, Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya dalam Paul Edwards (editor), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York & London: Mavmillan Publishing Co., 1967, hal. 486, Sayyid Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York Toronto & London: New American Library, 1968, hal. 328.

dilakukan oleh Jalaluddin Rumi.⁴⁴³ Artinya menjadi sufi tidak harus meninggalkan kehidupan keduniaan. Edmund Gustav Aibercht Husserl (1859-1938) memperkenalkan prinsip kesadaran intuitif untuk melihat langsung kompleksitas realitas, tanpa perantara dan tanpa perspektif.⁴⁴⁴

Sufisme, Transformasi hati memberikan garis besar sufisme yang jelas dan dapat diakses: prinsip-prinsip dasarnya, latar belakang sejarah, dan perkembangan terkini di Barat. Sambil menjelajahi proses transformasi spiritual dan psikologis, buku ini menawarkan panduan praktis untuk membantu para pencari.⁴⁴⁵

Metafisika konvensional cenderung melihat tasawuf hanya sebagai sistem perilaku dan perasaan saja, dan melupakan sisi lain yang lebih substansial, yaitu sisi pengetahuan. Terhentinya gerak tasawuf pada pusran praktis menunjukkan bahwa ilmu ini sedang berada pada jalur yang tidak semestinya. Tasawuf sedang tersandera oleh praktik-praktik seremonial yang membuatnya tidak mampu merangkak maju sebagai gerakan ilmu pengetahuan yang transformatif. Maka psikologi sufi bermaksud untuk mengembalikan gerbong tasawuf ke dalam rel yang sesungguhnya sebagai paradigma dan meletakkan perangkat praktisnya sebagai penopang.⁴⁴⁶

Kata antropologi mengesankan bahwa kajian ini menelusuri konsep-konsep mengenai manusia sebagai wujud yang tidak bisa lepas dari realitas empiris. Sedang kata tasawuf mengesankan bahwa pembahasan ini mengarah pada jenis antropologi yang mendalami manusia dari sisi hakikatnya sebagai subjek spiritual yang mengetahui.⁴⁴⁷

Sudah banyak kajian yang dilakukan untuk menjelaskan masalah manusia dengan berbagai aspek dan ragamnya. Aneka pendekatan dan metode yang ditawarkan untuk menjawab beragam persoalan yang berhubungan dengan manusia, sekaligus mengungkap misteri yang masih tersisa di dalam dirinya. Tetapi manusia tetap saja mengundang daya tarik untuk terus dikaji dan dikaji ulang. Ia tetap menyimpan banyak pertanyaan yang harus dijawab terutama karena ia adalah makhluk yang tidak pernah usai.⁴⁴⁸

⁴⁴³ Sayyid Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, New York: Caravan Book, t.th, hal. 57.

⁴⁴⁴ Muhammad Muslih, *Pengetahuan Intuitif Moder Husserl & Suhrawardi*, Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies (CIOS), 2010, hal. vii.

⁴⁴⁵ Vaughan-Lee, Llewellyn, *Sufism : The Transformation of the Heart*, California: Independent Publishers Group, 2012

⁴⁴⁶ Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf; wacana manusia spiritual dan pengetahuan*, Jakarta: LP3ES, 2014, hal. vii.

⁴⁴⁷ Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf...*, hal. viii.

⁴⁴⁸ Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf...*, hal. 1.

Jenis-jenis keilmuan yang membahas tentang kemanusiaan dan persoalan manusia adalah diantaranya psikologi, sosiologi dan antropologi. Psikologi membahas watak manusia sebagai individu, sosiologi membahas watak sosial manusia, dan antropologi mendalami manusia dan membuat gambaran tentang ke-aku-an manusia dalam konsepsi filosofis.⁴⁴⁹

Tasawuf memandang manusia sebagai *antroporeligiosentrics*, yang berprinsip meskipun mengakui manusia memiliki kehendak bebas, namun menganggap manusia tetap makhluk yang memiliki dimensi rohaniah dari Tuhan. Sedikit berbeda dengan pandangan psikologi yang menganggap manusia sebagai makhluk yang mendasari kajian filsafat merujuk pada paham *antoposentris*, yaitu pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat segala pengalaman dan relasi-relasinya serta penentu utama terhadap masalah-masalah yang menyangkut manusia.⁴⁵⁰

Antropologi menjadi jenis ilmu yang paling intens mendalami persoalan manusia terutama dari sudut pandang filosofis. Awalnya antropologi muncul pada abad ke-19 hanya sebagai perangkat untuk menelusuri asal-usul ras manusia dan mencari fosil-fosil ras binatang yang dianggap sangat dekat dengan manusia. Dalam konteks koloanialisme, kadang antropologi diyakini sebagai ilmu atau metode untuk memahami karakter masyarakat terjajah, dengan tujuan melanggengkan penjajahan.⁴⁵¹

Seperti ilmu lainnya, antropologi terus berkembang dan menjelma menjadi ilmu yang memiliki banyak dimensi baik dalam hal objek kajian, metode maupun tujuannya. Karena tertuntut untuk menguraikan berbagai subsistem yang ditemukan dalam manusia maupun pola kehidupannya, antropologi mau tidak mau berkembang menjadi ilmu yang tidak kaku. Ia berproses menjadi bidang ilmu yang cukup beragam dengan berbagai aliran di dalamnya. Salah satu aliran itu adalah antropologi filsafati yang secara khusus menyoroti hakekat dan esensi manusia.⁴⁵²

Sebagai ilmu pengetahuan yang berdasar pada kajian psikologi, ilmu konseling modern tentu hanya terbatas pada kajian dimensi lahiriyah manusia. Hal ini berakibat pada asumsi epistemologis terkait eksistensi dan substansi manusia sebagai unit analisis utama ilmu konseling. Pada titik inilah para ahli memandang bahwa posisi epistemologis seperti ini menemukan kelemahan yang amat esensial sehingga berakibat pada kesimpulan yang keliru terhadap keberadaan manusia. Makhluk yang bernama manusia hanya dipandang sebagai organisme psiko-antropo-sosial

⁴⁴⁹ Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf...*, hal. 2.

⁴⁵⁰ Zamzami Sabiq, *Konseling Sufistik: Harmonisasi Psikologi dan Tasawuf dalam Mewujudkan Kesehatan Mental*, *Jurnal 'Anil Islam*, Vol. 9, No. 2, 2016, hal. 330.

⁴⁵¹ Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf...*, hal. 2-3.

⁴⁵² Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf...*, hal. 3.

dan abai terhadap aspek spiritual sebagai yang paling esensial.⁴⁵³

Sejak abad 20, psikologi mengalami perkembangan baru dengan lahirnya yang disebut psikologi humanistik. Aliran ini merupakan perkembangan lebih lanjut dari dua aliran yang telah ada sebelumnya, *psikoanalisis* dan *behaviorisme*. Oleh karena itu aliran psikologi humanistik lebih dikenal dengan sebutan mazhab ketiga.⁴⁵⁴ Mazhab ini menempatkan agama (spiritualitas) sebagai salah satu wilayah kajiannya, sehingga para ilmuwan kemudian menganggapnya sebagai pendekatan ilmiah yang paling representatif dalam mengkaji gejala-gejala keagamaan atau problem-problem spiritual.

Sebagai bidang keilmuan, psikologi humanistik berusaha memahami perkembangan kejiwaan manusia, yaitu hal-hal yang ada dibalik kebutuhan (*metanecd*), nilai-nilai tertinggi (*ultimate values*), kesatuan kesadaran (*unitive-consciousness*), aktualisasi diri (*self-actualization*), pengalaman puncak (*peak-experience*), pengalaman mistik (*mystical-experience*), dan hal-hal lain yang non-empiris. Adapun bidang ilmu keagamaan yang memiliki kedekatan substansial dengan disiplin psikologi humanistik ini tidak lain adalah tasawuf, karena tasawuf memberikan wilayah yang sangat strategis bagi perkembangan potensi kepribadian manusia dalam mengarahkan perjalanan hidupnya. Pendek kata, kedua bidang ilmu ini memiliki kesamaan kajian, yaitu berupa mengkaji perkembangan kepribadian manusia secara lebih detail dan komprehensif.⁴⁵⁵

Bila dirunut secara historis jauh ke belakang, perdebatan tentang tema manusia ideal atau *insan kamil* dalam dunia tasawuf telah lama muncul dan dibicarakan para filosof Yunani, yakni sejak sekitar 4000 SM. Kemudian dikembangkan lebih lanjut pada masa *Hammurabi* (2067-2025 SM). Tidak ketinggalan para filosof kenamaan seperti Phytagoras (600 SM), Socrates (450 SM), Plato (428-347 SM), dan Aristoteles (384-322 SM) juga telah berbicara mengenai sosok manusia yang paripurna, meskipun kajiannya belum merupakan kajian yang komprehensif.⁴⁵⁶

Dalam dunia tasawuf, istilah *insān kamīl* dikenalkan oleh Ibn Arabi (1165) yang kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Abd al-Karim al-Jili (1365-1424). Kedua tokoh ini merupakan pelanjut dari konsep *Nur*

⁴⁵³ Abdul Mujib, *Fitrah dan Kepribadian Islam; Sebuah Pendekatan Psikologis*, Jakarta: Darul Fatah, 2006, hal. 32.

⁴⁵⁴ Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga; Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, yang diterjemahkan oleh A. Supratna, Yogyakarta: Kanisius, 1999, hal. 17-27.

⁴⁵⁵ Ahmad Khalil, *Merengkuh Bahagia; Dialog Al-Qur'an, Tasawuf dan Psikologi...*, hal. 17.

⁴⁵⁶ Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta: Walisongo Press dan Pustaka Pelajar, 2002, hal. 3.

Muhammad yang dikenalkan untuk pertama kali oleh Manshur al-Hallaj (858M). Insan kamil dalam peristilahan Ibn Arabi dan al-Jili masih berupa konsep abstrak yang didasarkan pada teori yang bersifat spekulatif. Oleh karena itu, sebagian orang masih sulit menerima konsep manusia sempurna yang cetuskan kedua tokoh ini. konsep ini baru bisa dipahami setelah sekian kali pembacaan dan setelah menelaah kesekian dari hasil-hasil penelahan.⁴⁵⁷

Usaha mempertemukan berbagai disiplin ilmu jasmaniah (material) dengan ilmu ruhaniah (spiritual) juga telah dilakukan oleh Inayat Khan (1882- 1927). Dengan karyanya *The Spiritual Dimension of Psychology*, ia berupaya mempertemukan hal-hal yang dapat dijangkau oleh panca indera dan hal-hal yang tidak dapat dijangkaunya, meliputi fitrah, kecenderungan, perkembangan kepribadian, dan juga tentang pikiran manusia.⁴⁵⁸ Dalam pandangan Inayat Khan, ada dimensi eksoteris dan esoterik dalam diri manusia. Kedua dimensi ini saling berkaitan dan tidak bisa dipisahkan.

Sementara itu, keadaan jiwa seperti yang digambarkan tasawuf dengan pencapaian kesempurnaan tersebut juga mendapatkan sorotan secara sistematis dalam konsepsi psikologi humanistik Abraham H. Maslow (1908 1970). Ia mengungkapkan tiga teorinya yang berhubungan dengan kebutuhan-kebutuhan manusia, kebutuhan dasar (*basic need*), aktualisasi diri (*self-actualization*), dan pengalaman puncak (*peak experience*). Seseorang yang telah dapat mengaktualisasikan dirinya tidak lagi merasa terbelenggu oleh kebutuhan-kebutuhan duniawi. Ia hanya mengharapkan terpenuhinya kebutuhan untuk mencapai kebenaran yang hakiki, yang dalam bahasa agama disebut Tuhan.⁴⁵⁹

Orang yang mencapai kebenaran hakiki adalah orang yang telah mampu mengaktualisasikan dirinya sebagai wujud perkembangan dan penemuan jati diri atas potensi (*quwwah*) yang terpendam. Potensi ini ada dalam setiap manusia, namun tidak semuanya mampu mengembangkan secara benar.⁴⁶⁰ Aktualisasi diri ini terjadi manakala manusia telah bergerak naik dari hierarki kebutuhan menuju ke arah hierarki keberadaan. Orang yang aktualisasi dirinya telah terwujud, tidak akan lagi tertekan oleh perasaan cemas, risau dan tidak aman. Demikian juga ia tidak lagi merasakan kesendirian, tidak terlindungi, dan tidak dicintai. Manusia

⁴⁵⁷ Ahmad Khalil, *Mercengkuh Bahagia; Dialog Al-Qur'an, Tasawuf dan Psikologi..*, hal. 18.

⁴⁵⁸ Inayat Khan, *Dimensi Spiritual Psikologi*, yang diterjemahkan oleh Andi Hariyadi dari judul asli *The Spiritual Dimension of Psychology*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2000, hal. 13-14.

⁴⁵⁹ Lihat Ibn Hawazin al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah fi 'Ilmu al-Tasawuf*, Beirut: Dār al-Kitab al-Arabi, 1957, hal. 106.

⁴⁶⁰ Ibnu Sina, *al-Nafs Min al-Kitab al-Syifa*, ditahqiq oleh Hasan Zadah al-Amuli, Iran: Maktabah al-I'lam al-Islami, 1417, hal. 279.

semacam inilah, menurut Robert W. Crapps (1994) dalam bukunya *Dialog Psikolog dan Agama*, dinamakan sebagai manusia yang telah terbebas dari *meta-motivation*.⁴⁶¹

Begitu dekatnya kajian ilmu tasawuf dengan psikologi yang menyangkut perbincangan mengenai perjalanan ruhani. Sehingga dapat saja dikatakan bahwa kajian tasawuf tentang jiwa pada dasarnya adalah kajian psikologi, atau sebaliknya. Kedekatan itu mendorong M. Malik Badri (1932-2021), dalam bukunya *The Dilemma of Muslim Psychology* memberikan kritik tajam terhadap pandangan psikoanalisis dan behaviorisme yang cenderung merendahkan derajat kemanusiaan. Ia juga melancarkan kritik terhadap para psikolog muslim yang cenderung menggunakan aliran Barat tanpa mempertimbangkan nilai-nilai psikologis yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadis.⁴⁶²

Sebelum M. Malik Badri melancarkan kritik, Javad Nurbakhsy telah melakukan penelitian yang secara khusus mengkaji tasawuf dalam perspektif psikologis. Dalam karyanya, *Psychology of Sufisme*, ia sepenuhnya menggunakan perspektif spiritual untuk memetakan kondisi kejiwaan manusia dalam usahanya mencapai kesempurnaan. Buku ini, seperti yang dikatakan Hasyim, merupakan ramuan dari beberapa karya sufi klasik dan modern. Dalam karyanya yang lain, ia menjelaskan perbedaan mendasar antara psikologi sufi dengan psikoanalisa tentang *iradah* dan tranferensi. Jika psikoanalisa menyatakan bahwa hampir semua tingkah laku ditentukan oleh faktor ketidaksadaran, maka bagi psikologi sufi, faktor ketidaksadaran tersebut sebenarnya adalah *nafs al-ammārah* yang merupakan tingkat kejiwaan terendah.⁴⁶³

Beberapa teori yang dikemukakan para sufi dan ahli psikologi humanistik menunjukkan bahwa kedua bidang keilmuan ini berupaya menemukan titik simpul dialektis antara agama yang bersifat spiritual dengan ilmu pengetahuan yang bersifat empiris. Para sufi sebelumnya mengurai perkembangan kejiwaan manusia berdasar teori yang digali dari epistemologi "kasyf" untuk mengikuti pola pelatihan tertentu agar mencapai kebenaran yang mampu membawa pada keadaan jiwa yang tenteram dan bahagia, dan psikolog menganalisisnya berdasarkan teori empiris dari data pengalaman spiritual manusia untuk menuju hal yang sama.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Robert W. Crapps, *Dialog Psikolog dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 163.

⁴⁶² Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi...*, hal. 16.

⁴⁶³ Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi...*, hal. 17.

⁴⁶⁴ Ahmad Khalil, *Mercengkuh Bahagia; Dialog Al-Qur'an, Tasawuf dan Psikologi...*, hal. 22.

E. Psikoneurologi; Revolusi Neurosains dan al-Qur'an

Ada tiga fungsi yang diperankan oleh otak dan membuatnya berbeda dengan yang lain; 1. Fungsi emosi, 2. Fungsi rasional-eksploratif atau fungsi kognisi, dan 3. Fungsi refleksi.⁴⁶⁵

Fungsi pertama ditunjukkan oleh beragam penemuan tentang *emotional intelligence* (EQ), termasuk penemuan faktor-faktor biologis mempengaruhi terjadinya penyakit jiwa, antara lain penemuan *psikoneuroimunologi* dan pentingnya kenyamanan dalam menciptakan kondisi biologis tubuh yang baik. Ilmu pengetahuan telah membuktikan bahwa kenyamanan dapat menjadi salah satu terapi penting dalam menciptakan kondisi tubuh yang seimbang.⁴⁶⁶

Fungsi kedua ditunjukkan oleh semaraknya penemuan dalam bidang keilmuan yang membuahkan teknologi, dari yang sederhana sampai yang tercanggih. Apa yang disebut dengan Thomas Kuhn (1984) sebagai revolusi paradigma, sesungguhnya adalah aktualisasi dari fungsi eksploratif tersebut. fungsi *rasional-eksploratif* dari otak digambarkan secara jelas dan tegas dalam makna harfiah kata berpikir. Kata pikir dalam bahasa Indonesia itu diambil dari kata *fikr* yang diubah dari bentuk awal *fark*. Kata *fark* itu sendiri bermakna, antara lain; (1) mengorek sehingga apa yang dikorek itu muncul, (2) menumbuk sampai hancur, (3) menyikat (pakaian) sehingga kotorannya hilang, dan (4) menggosok hingga bersih. Dari keempat makna yang ditunjukkan *fark*, tampak bahwa berpikir itu menunjukkan pada usaha yang tak kenal lelah dan keras untuk menyingkap, membuka, dan mengeksplorasi setiap objek yang ada sehingga objek itu dapat dipahami dan ditangkap secara jelas.

Fungsi ketiga mencakup hal-hal yang bersifat supernatural dan religius, yang menurut beberapa penelitian bersumber dari dalam otak manusia. Erich Fromm (1994) yang bersumber dalam kulit otak (*korteks serebri*) manusia adalah contoh fungsi refleksi.

Fungsi ini hendak menegaskan bahwa keberadaan Tuhan adalah sesuatu yang sesungguhnya tidak perlu dipermasalahkan. Keberadaan Tuhan sedikitnya, ditampakkan dalam kesempurnaan jalinan dan jaringan saraf manusia. Pernyataan ini tidak berarti bahwa Tuhan itu direduksi sampai bentuk seluler persarafan manusia atau tingkat terendah dalam wujud materi sebagaimana dinyakini oleh para materialis.

Rene Decrates (1596-1650) pernah menyebut kelenjar pineal sebagai tempat bagi jiwa. Bagi orang Hindu, kelenjar yang terletak di tengah-tengah otak itu, merupakan mata ketiga, tempat bagi jiwa untuk melepaskan diri

⁴⁶⁵ Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ; antara neurosains dan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 271.

⁴⁶⁶ Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ; antara neurosains dan Al-Qur'an...*, hal. 272.

dari tubuh saat meditasi. Jauh sebelum Descartes, para filosof Yunani sudah berbicara tentang tempat jiwa manusia. Empedocles, Demokritos, Aristoteles dan para filosof Epicuran, menyebut liver atau hati sebagai tempat jiwa. Sementara Phytagoras, Plato, dan Galen menyebut otak sebagai tempat jiwa.⁴⁶⁷

Howard Gardner (1999) dalam buku terakhirnya *Intelligence Reframed* menyebutkan ada tiga kecerdasan yang paling penting, yaitu kecerdasan *naturalis*, kecerdasan *eksistensi*, dan kecerdasan *spiritual*.⁴⁶⁸

Sejalan dengan Gardner ilmuwan suami istri Ian Marshal dan Danah Zohar memperkenalkan *spiritual intelligence* sebagai aspek ketiga dari dua aspek sebelumnya (IQ dan EQ).⁴⁶⁹ Zohar berpendapat bahwa pengenalan diri dan terutama kesadaran diri adalah kesadaran internal otak. Menurutnya, proses berlangsung dalam otak sendirilah tanpa pengaruh pancaindra dan dunia luar yang membentuk kesadaran sejati manusia. Karena itu, *spiritual intelligence* adalah *ultimate intelligence*.⁴⁷⁰

Para ahli otak menemukan bahwa kecerdasan spiritual itu berakar kuat dalam otak manusia. Itu artinya, manusia bukan saja berpotensi pada kekuatan rasional dan emosional, sebagaimana dikonsepsikan oleh William Stern (1871-1938) dan Daniel Goleman (1946)⁴⁷¹, melainkan juga termaktub potensi spiritual dalam dirinya, tepatnya di dalam otak.

Jika kecerdasan serial dan asosiatif dapat ditiru oleh komputer, tidak demikian halnya dengan kecerdasan *unitif*. Kecerdasan ini adalah fungsi intrinsic otak manusia. Kecerdasan itu merupakan bawaan lahiriah manusia.⁴⁷² Artinya kecerdasan itu akan tetap ada sekalipun kecerdasan linear atau asosiatif tidak berkembang dengan baik. Penghayatan terhadap Tuhan, sebagaimana dipraktikkan oleh suku-suku primitif, merupakan bukti adanya kecerdasan jenis itu.⁴⁷³

Kebutuhan ber-Tuhan atau memiliki kecerdasan spiritualitas merupakan kebutuhan tak terelakkan pada manusia. Ada kaitan langsung dan tegas antara kebutuhan itu dan tersedianya potensi ketuhanan (semacam

⁴⁶⁷ Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ; antara neurosains dan Al-Qur'an...*, hal. 273.

⁴⁶⁸ Howard Gardner, *Intelligence Reframed; Multiple Intellegences for the 21 Century*, New York: Basic Book, 1999, hal. 47.

⁴⁶⁹ Lihat, Danah Zohar dan Ian Marshal, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*, Bandung: Mizan, 2002.

⁴⁷⁰ Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ; antara neurosains dan Al-Qur'an...*, hal. 27.

⁴⁷¹ Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, Jakarta: Gramedia, 1996.

⁴⁷² Howard Gardner, *Intelligence Reframed; Multiple Intellegences for the 21 Century...*, hal. 47-67.

⁴⁷³ Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ; antara neurosains dan Al-Qur'an...*, hal. 274-275.

hardware bagi program ketuhanan) dalam otak manusia. Para peneliti otak, antara lain dari Universitas California San Diego, menemukan daerah temporal sebagai lokasi yang berperan penting dalam perasaan-perasaan mistis dan spiritual. Dengan pantauan EEG (alat perekam gelombang otak) tampak jelas gelombang yang khas ketika seseorang mengalami perasaan mistis tersebut.⁴⁷⁴

Fenomena ini telah secara jeli dipotret oleh al-Qur'an. pilihan kata *al-'aql* dan bentuk-bentuk turunannya mereka baik kualitas hati maupun rasio, baik yang rasional maupun yang suprarasional. Karena itu, manusia pilihan menurut al-Qur'an adalah orang-orang yang memadukan dua kualitas ini. mereka yang memadukan kualitas *tafakkārūn* (berfikir) dan *tadzakkārūn* (berzikir) disamping kualitas *ta'malūn* (beramal).⁴⁷⁵

Ramachandran (1951) menemukan lokus bagi spiritualitas atau Tuhan dalam otak. Ia menemukan bagian otak yang bertanggung jawab terhadap respon-respon spiritual dan mistis manusia. Mereka menyebutnya *God Spot* dan bertempat di bagian dahi yang disebut *lobus temporal*. Di *lobus temporal* ini terjadi pemaknaan terhadap apa yang didengar dan apa yang dicium.⁴⁷⁶

Erich Fromm (1900-1980) menyebutkan aktivitas khusus lobus temporal itu menjadi bukti bahwa beragama, atau lebih tepatnya religiusitas memang sudah menyatu dengan manusia.⁴⁷⁷ Manusia tidak bisa menghilangkan sifat religiusitasnya. Walaupun mungkin saja ia tidak menganut agama formal (*agama institusional*).

Adanya lobus temporal itu mengingatkan sinyal al-Qur'an perihal Nabi Ibrahim yang *hanīf*, yang tidak menganut agama formal, namun memiliki religiusitas yang tinggi. Jadi, salah satu titik temu kemanusiaan adalah religiusitas itu, yang ada pada semua orang. Naluri ber-Tuhan itu rupanya tidak hanya bersifat konseptual normatif, tetapi juga teknis-konkret. Untuk mengenal Tuhan, manusia tidak hanya diberi *software* berupa ajaran-ajaran agama, tetapi juga *hardware*, dalam hal ini lobus temporal otak. Perangkat keras ketuhanan ini akan berfungsi secara lebih baik bila perangkat lunaknya juga dihidupkan.⁴⁷⁸

Jika mencermati hipotesis diatas, jelas sekali bahwa tidak ada manusia yang tidak ber-Tuhan. Ketuhanan manusia itu adalah religiusitas

⁴⁷⁴ Rita Carter, *Mapping The Mind*, California: University of California Press, 1998, hal. 13.

⁴⁷⁵ Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ; antara neurosains dan Al-Qur'an...*, hal. 279.

⁴⁷⁶ Bandingkan Sukardi E, *Neuroanatomi Medika*, Jakarta: UI Press, 1984.

⁴⁷⁷ Danah Zohar dan Ian Marshal, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan...*, hal. 93.

⁴⁷⁸ Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ; antara neurosains dan Al-Qur'an...*, hal. 280.

manusia. Tidak peduli agama apa yang dianutnya, sikap ber-Tuhan itu senantiasa ada pada setiap orang. Pencarian neorasains sebenarnya tidak cukup. Yang paling penting adalah adanya kesadaran moral sebagai perwujudan religiusitas. Pengetahuan itu harus membawa manusia kepada arah yang lebih baik.

Penemuan sains dan teknologi diharapkan mampu mengubah manusia, bukan hanya dalam dimensi intelektual saja tetapi mampu mengubah ruang batin manusia. Seharusnya, sains dan teknologi yang semakin hebat, kehidupan manusia seluruhnya harus semakin baik. Islam sendiri mengajarkan *tazkiyah al-nafs* (pembersihan diri) atau *proses of becoming* menurut istilah Erich Fromm. Tahapan-tahapan pembersihan diri itu jika dilalui dengan benar akan melahirkan manusia yang tidak saja cerdas intelektual tetapi juga memiliki ketenangan jiwa dan kebersihan batin.⁴⁷⁹

F. Urgensi Tasawuf dalam Revolusi Industri 4.0

Sebagai makhluk yang memiliki kesadaran, manusia menyadari adanya problem yang mengganggu kejiwaannya, oleh karena itu sejarah manusia juga mencatat adanya upaya mengatasi problem tersebut. Upaya-upaya tersebut ada yang bersifat mistik yang irasional, ada juga yang bersifat rasional, konsepsional dan ilmiah.⁴⁸⁰ Adapun yang menjadi sentral pembahasan penelitian ini bertumpu pada kolaborasi antara mistik dan rasional, yaitu psikologi sufi.

Al-Qur'an banyak menyodorkan tawaran supaya tercipta ketenangan dan kesenangan dalam jiwa, namun manusia seringkali merasa tidak puas hanya dengan uraian yang tidak detail. Maka tasawuf lebih memerinci dengan memberikan perintah untuk berzikir sebagai penyejuk dan mekanisme pertahanan diri dari kesedihan. (Qs. al-Ra'd[13]: 28) masih kurang puas, para psikolog juga turut andil supaya manusia mencetak prestasi dalam kemajuan spiritual.⁴⁸¹

Tasawuf kontemporer berbeda dengan tasawuf sebelumnya. Hal ini bisa dilihat antara lain: pada model-model wirid yang diamalkan tidak lagi tunggal tapi variatif, silsilah mursyid sangat pendek, latar belakang murid atau peserta dari kalangan tertentu saja (ekskutif atau mahasiswa), tidak ada

⁴⁷⁹ Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ; antara neurosains dan Al-Qur'an...*, hal. 283-284.

⁴⁸⁰ Abdul Mujid dan Yusuf Mudzakir, *Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo, 2001, hal. 164.

⁴⁸¹ Ahmad Khalil, *Merengkuh Bahagia; Dialog Al-Qur'an, Tasawuf dan Psikologi*, Malang: UIN Malang Press, 2007, hal. iv.

baiat bagi murid dan kelembagaan berbentuk yayasan.⁴⁸² Dan tempat pelaksanaan kajian tidak di Surau atau Pesantren tetapi di Hotel atau gedung-gedung berfasilitas modern. Para pengikut dapat larut dalam setiap aktivitas tasawuf dan tidak meninggalkan atribut-atribut keduniawiannya, bahkan tidak meninggalkan tugas keseharian sesuai profesinya. Mereka juga anti modernisasi tetapi berupaya mengawinkan antara kemodernan dengan kesufian menjadi satu kesatuan hidup yang lebih bermakna.⁴⁸³

Tasawuf modern lebih mengacu kepada materi ajaran tasawuf dibandingkan dengan silsilah tarekat sang mursyid. Sedangkan tasawuf tradisional, jika dilihat dari prakteknya masih mengandalkan ibadah ritual seperti pembacaan *ratib*, *manakib*, *wirid*, *kumail*, *shalawat* dan puasa sunnah. Pelaksanaan tasawuf kota tidak dibatasi hanya di masjid atau *zawiyah*. Ia justru lebih senang mencari tempat-tempat yang mewah seperti hotel berbintang, kawasan bisnis, tempat wisata dan sebagainya. Sementara tasawuf tradisional lebih menyukai ritual di tempat-tempat sepi, pegunungan atau tempat-tempat yang umumnya jauh dari keramaian.⁴⁸⁴

Ketertarikan peserta tasawuf disebabkan karena kebosanan dalam menjalani agama yang kaku, dan kekosongan jiwa atas keberhasilan dalam menggapai nilai kedunian yang tidak pernah mengeyangkan aspek ruhani spiritual.

Tasawuf tidak lagi didentik dengan domain tradisional pedesaan semata, seperti yang dipahami selama ini. tasawuf saat ini mendapat tempat yang layak di kalangan masyarakat perkotaan Indonesia. Kalau ditelusuri dari sejarah masuknya Islam, orang Indonesia memeluk Islam berkat jasa tasawuf.⁴⁸⁵

Kebangkitan kembali ilmu pengetahuan dalam Islam dibarengi dengan reaksi keras terhadap pelbagai penyelewengan dan perklenikan, yang dianggap sebagai biang keladi keterbelakangan umat. Tasawuf pun akhirnya memasuki masa suram dan semakin terpuruk. Namun, menurut Arthur John Arberry (1905-1969), benar-benar akan tidak adil kalau menganggap tasawuf tak menyimpan unsur-unsur mulia dan luhur. Gerakan tasawuf, tidak pernah sepi dari beberapa pengikut yang benar-benar tulus dengan

⁴⁸² Julia Day Howell, "Sufism and The Indonesian Islamic Revival", *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3, 2001.

⁴⁸³ Marzani Anwar, *Prawacana dalam buku Sufi Perkotaan...*, hal. xvi.

⁴⁸⁴ Muhammad Adlin Sita, *Anand Ashram, Centre For Holistic Health and Meditation; studi etnografis pusat meditasi*, dalam buku *Sufi Perkotaan*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, hal. 181.

⁴⁸⁵ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan 1995, hal. 15.

prinsip-prinsip keluhuran dan akidah sejati.⁴⁸⁶

Pada saat ini, tasawuf dituntut untuk lebih *humanistik, empirik, dan fungsional*.⁴⁸⁷ Bukan tasawuf isolatif.⁴⁸⁸

Amin Syukur (1952) menyatakan dalam tasawuf sosialnya bahwa seandainya para pembangun, pemerintah melakukan *murāqabah* (kedekatan kepada Tuhan), maka problematika korupsi bisa diatasi. Lebih lanjut, ia menekankan untuk masuk ke tengah percaturan politik dan kekuasaan. Pendapat ini didukung oleh zaman sekarang lebih bersifat kolektif, berbeda dengan zaman kekuasaan pada waktu itu bersifat individual yang cenderung bernuansa tirani.⁴⁸⁹

Dzun Nun al-Mishri (796-859 M)-sebagaimana yang dikutip Jalaluddin Rakhmat (1949-2021)-kehidupan sufi ditegakkan di atas empat tonggak: (1) jangan bergaul dengan Allah kecuali dengan *muwafaqah*, (2) jangan bergaul dengan makhluk kecuali dengan *munashakah*, (3) jangan bergaul dengan nafsu kecuali dengan *mukhalafah*, (4) jangan bergaul dengan setan kecuali dengan *muharabah*.⁴⁹⁰

Nehemia Levtzion (1935-2003), menggunakan term neo-sufisme untuk menggambarkan serangkaian gerakan pembaruan Islam di akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19. Pada awal 1990-an, istilah itu dipandang oleh beberapa kritikus sebagai mewakili konsensus konseptual yang keliru dalam pemahamannya tentang gerakan Sufi.⁴⁹¹

Setelah terpingkirkan, kini tasawuf menjadi pilihan. Masjid, majelis taklim, dan perkantoran sering menyelenggarakan kajian. Pesertanya beragam, terutama kelas menengah perkotaan. Tasawuf telah menjadi tren di masyarakat modern. Tetapi sebagai sebuah jalan, tasawuf rawan penyimpangan. Bercita-cita bisa lebih mengenal Allah swt, yang terjadi justru akrab dengan musuh-Nya. Maksud hati ingin membangun kedekatan dengan Allah, yang didapat justru kesesatan.⁴⁹²

⁴⁸⁶ A.J. Arberry, *Sufism and Account of The Mystics of Islam*, London: Georgen Allen and Unwin Ltd, 1979.

⁴⁸⁷ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial...*, hal. 21.

⁴⁸⁸ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial...*, hal. 28.

⁴⁸⁹ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial...*, hal. 23-24.

⁴⁹⁰ Jalaluddin Rakhmat, *Membuka Tirai Kegaiban; renungan-renungan sufistik*, Bandung: Mizan, 2008, hal. 7.

⁴⁹¹ John O. Voll, Neo-Sufism: Reconsidered Again, *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 42, No. 2/3, 2008, hal. 314.

⁴⁹² Nasaruddin Umar sebagai guru besar Universitas Islam Negeri Jakarta berhasil menyusun sebuah karya yang bertemakan tasawuf modern yang bisa menjadi panduan dan tuntunan dalam memilih dan menjalani tasawuf. Dimulai dari pertanyaan perlukah kita bertasawuf, lalu dilanjutkan dengan perlunya tidaknya mursyid, bagaimana bertasawuf, hingga bagaimana hubungan tasawuf dengan seni. Sebuah buku yang bisa menjadikan kita memilih tasawuf dengan penuh keyakinan, bukan karena ikut-ikutan. Lihat, Nasaruddin

Umar bin Khattab ra pernah mengatakan kepada orang yang memahami tawakal sebagai pasrah kepada Tuhan sepenuhnya tanpa harus bekerja atau berusaha (*kasab*), Tuhan tidak akan menurunkan emas dari langit.

Para Ulama besar dan kaum sufi selalu menekankan pentingnya bekerja dan memiliki pekerjaan. Mereka sendiri juga terlibat dalam usaha perdagangan, pertanian, perkebunan, peternakan, menjahit, bertenun dan pekerjaan-pekerjaan yang sesuai dengan masanya.⁴⁹³ Jadi, sudah seharusnya pandangan yang bersifat konservatif beranjak ke pemecahan substantif, filosofis dan sufistik.⁴⁹⁴

Sebagaimana dicatat oleh Ibn Khaldūn (1332-1406), Nabi mampu mengadakan perubahan besar dan mendasar dalam kehidupan bangsa Arab yang kasar, sombong, bangsa pesaing dan sukar bergabung dengan kelompok lain. Nabi membuat bangsa yang sulit hidup di bawah satu pemerintahan menjadi bangsa yang berubah watak. Melalui ajaran agama, kekasaran dan kesombongan mereka bisa hilang, kesepakatan dan kepatuhan bisa timbul.⁴⁹⁵

Sufyan al-Tsaury (716-778 M) yang merupakan ulama salaf dan bergelar *amir al-mukminin fi al-hadits* dan termasuk *tabi' al-tabi'in* pun tidak alergi pada tasawuf dan sufi.⁴⁹⁶

Peradaban Islam dibangun atas dasar sendi tauhid, dikukuhkan melalui politik kenabian, dan dirawat dengan baik oleh tradisi sufisme. Kedudukan sufi dalam Islam berperan sebagai benteng pertahanan dari serangan brutal orang-orang yang antispiritual. Umat Islam sendiri tidak bisa mengelak dari kenyataan bahwa fitrah mereka telah terisi dengan ruh keilahan melalui perjanjian agung di dalam rahim (*wa nafakhtu fihi min rūh*).⁴⁹⁷

Seorang peneliti yang ingin mengetahui sejarah tentang tasawuf. Mulai dari ritual, kelembagaan psikologis, hermeneutis, artistik, sastra, etika

Umar, *Tasawuf Modern; Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah Swt*, Jakarta: Republika, 2014, hal. 1.

⁴⁹³ Husein Muhammad, *Lisanul Hal; Kisah-kisah Teladan dan Kearifan*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020, hal. 130-131.

⁴⁹⁴ Husein Muhammad, *Lisanul Hal; Kisah-kisah Teladan dan Kearifan*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020, hal. 232.

⁴⁹⁵ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998, hal. 126-127.

⁴⁹⁶ Abduh Zulfidar Akaha, *Belajar Dari Akhlak Ustad Salafi*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008, hal. 248. Menurut Sufyan al-Tsaury menyebutkan bahwa makhluk yang paling mulia itu ada lima macam, yaitu seorang alim yang zuhud, seorang faqih yang sufi, orang kaya yang tawadhu, orang miskin yang bersyukur, dan orang terkemuka yang mengikuti sunnah. Lihat Ibnu al-Qayyim, *Mādārij al-Sālikīn*, juz II, hal. 330.

⁴⁹⁷ Abdurrahman Utsman, *Al-Insān: al-Rūh wa al-'Aql wa al-Nafs*, Mekah: Maktabah al-Tsaqâfah, 1987, hal. 13-14.

dan epistemologis.⁴⁹⁸

Penjelasan tasawuf yang paling banyak diterima adalah derivasi etimologis dari istilah bahasa Arab untuk “wol”, *sūf*, menghubungkan para praktisi dengan preferensi untuk pakaian kasar yang buruk. Penjelasan ini jelas mengidentifikasi tasawuf dengan praktik asketis dan pentingnya memanifestasikan kemiskinan spiritual melalui kemiskinan materi. Bahkan, beberapa deskripsi Barat awal tentang individu sekarang secara luas dikaitkan dengan fenomena Sufisme yang lebih besar mengidentifikasikan mereka dengan istilah *Arab faqīr*, pengemis, atau padanan Persia yang paling umum.⁴⁹⁹

Ibn ‘Arabi (1165-1240) untuk proses menyeberangi kulit teks menuju ke intinya dengan ta’wil juga berlangsung melalui imajinasi.⁵⁰⁰ al-Ghazali menjelaskan pula bahwa apabila seorang mufasir tidak memiliki daya imajinasi dalam melakukan penafsiran, maka ia dinilai gagal dan imajinasi sendiri bukanlah sekadar ilusi, khayalan, fantasi, bahkan lebih dari itu yakni sebagai pancaran kasih Tuhan, aktif, dan yang berdaya cipta.⁵⁰¹ Fazlur Rahman menyatakan bahwa imajinasi atau alam *al-mitsal*, dipahami sebagai dunia simbol dan perumpamaan, sebagai perantara dunia kerohanian dengan dunia materi.⁵⁰²

Dewasa ini tasawuf tidak hanya menarik perhatian para peneliti muslim ataupun orientalis, tetapi juga menarik perhatian masyarakat awam. Hal tersebut bisa dibuktikan dengan tumbuh suburnya majelis-majelis pengajian tasawuf yang tersebar dimana-mana dalam masyarakat Indonesia, yang akhir-akhir ini merasa terbelenggu berbagai kecenderungan materialisme serta nihilisme modern. Mereka membutuhkan sesuatu yang dapat memuaskan akal budinya, menentramkan jiwanya, memulihkan kepercayaan dirinya dan sekaligus mengembalikan keutuhannya yang nyaris punah karena dorongan kehidupan materialis dalam berbagai konflik

⁴⁹⁸ John Renard, *Historical Dictionary of Sufism, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Second edition, 2016, hal. v.

⁴⁹⁹ John Renard, *Historical Dictionary of Sufism, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Second edition, 2016, hal. v.

⁵⁰⁰ Muhy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011, Vol,II, hal. 20.

⁵⁰¹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an; Kritik Terhadap Ulumul Qur’an*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 320.

⁵⁰² Fazlur Rahman, *Islam*, yang diterjemahkan oleh Senoaji Saleh, Jakarta: Bumi Aksara, 1992, hal. 243.

ideologis.⁵⁰³

Dengan kenyataan diatas maka tidak heran jika banyak kalangan yang meramalkan bahwa tasawuf akan menjadi trend abad 21. Ramalan ini cukup berasalan karena sejak akhir abad 20 mulia terjadi kebangkitan spiritual (*spiritual revival*) di berbagai kawasan. Munculnya gerakan spiritualitas ini merupakan bentuk reaksi terhadap dunia modern yang terlalu menekankan hal-hal yang bersifat *materiil-profan* (keduniawian) sehingga manusia mengalami dahaga spiritual. Oleh karena itu, manusia ingin kembali menengok dimensi spiritualnya yang selama ini dilupakan. Salah satu gerakan yang paling menonjol pada akhir abad 20 dan awal 21 adalah *New Age Movement*. Gerakan ini merupakan respons atas pradigma modernisme yang telah mengalami kegagalan.⁵⁰⁴

Kebangkitan spiritualitas ini terjadi dimana-mana, baik di dunia Barat maupun dunia Islam. Di Barat, kecenderungan untuk kembali pada spiritualitas ditandai dengan semakin merebaknya gerakan fundamentalisme agama dan keruhanian. Sedangkan di dunia Islam, kebangkitan spiritualitas ditandai dengan berbagai artikulasi keagamaan, seperti fundamentalisme Islam yang ekstrim dan menakutkan, di samping juga bentuk artikulasi keagamaan esoterik lainnya yang akhir-akhir ini menggejala, seperti gerakan sufisme dan tarekat.⁵⁰⁵

Tujuan terpenting dari bertasawuf adalah agar pelakunya bisa berada sedekat mungkin dengan Allah swt, sedangkan karakteristik dari tasawuf dapat dilihat pada tiga sasaran, yaitu;

Pertama, tasawuf bertujuan untuk pembinaan pada aspek moral. Aspek ini fokus pada tujuaan mewujudkan kestabilan jiwa yang berkesinambungan, penguasaan dan pengendalian hawa nafsu sehingga seorang sufi bisa konsisten dan komitmen pada keluhuran moral, tasawuf yang bertujuan seperti ini pada umumnya bersifat praktis.

Kedua, tasawuf bertujuan untuk *ma'rifatullah* melalui penyingkapan

⁵⁰³ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, cct. II, hal. 8-9.

⁵⁰⁴ Disinyalir bahwa kegagalan modernism mencakup lima hal: *pertama*, modernism gagal mewujudkan perbaikan-perbaikan dramatis; *kedua*, pengetahuan modern tidak mampu melepaskan kesewenangan-wenangan dan penyalahgunaan otoritas; *ketiga*, ada semacam kontradiksi antara teori dan fakta dalam ilmu-ilmu modern; *keempat*, arogansi ilmu pengetahuan dengan kenyakinannya bahwa ilmu pengetahuan modern mampu memecahkan segala persoalan yang dihadapi manusia dan lingkungannya; *kelima*, ilmu-ilmu modern kurang memerhatikan dimensi mistis dan metafisikan eksistensi manusia karena terlalu menekankan pada atribut fisik individu, Ruslani (editor), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*, Yogyakarta: Qalam, 2000, hal. vi-vii.

⁵⁰⁵ M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005, hal. 6.

langsung atau metode *al-kasyf al-hijab*. Tasawuf jenis ini sudah bersifat teoritis dengan seperangkat ketentuan khusus yang formulasikan secara sistematis analisis.

Ketiga, tasawuf yang bertujuan untuk membahas bagaimana sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Allah swt secara mistis filosofis, pengkajian garis hubungan manusia dan Tuhan dan apa arti dekat dengan-Nya.⁵⁰⁶

Psikologi sufi dengan mengkorelasikan kehidupan manusia modern yang cenderung rasionalistik, materialistik dan teknikalistik, maka pendekatan tasawuf ini kembali mengajak manusia untuk berakhlak mulia dan mengenali dirinya sendiri sebagai makhluk Tuhan, dengan jalan tersebut, manusia modern akan tersadarkan bahwa mereka selain manusia milenial, juga manusia sosial dan spiritual.

Manusia modern tidak dilarang untuk aktif hidup berkreasi dan bekerja di dunia, tetapi lebih ditekankan untuk tidak terbuai dan terbawa arus modernisasi yang membuatnya hilang kesadaran bahwa mereka adalah makhluk yang berdimensi spiritual. Tidak semata manusia modern yang penuh dengan jiwa rasional dan material. Hamka dengan tawaran tasawufnya menyebutkan bahwa manusia boleh bekerja dengan profesional dan proporsional di dunia karena itu memang sudah menjadi keniscayaan.⁵⁰⁷ Tetapi jangan sampai hal itu membuat manusia modern melupakan eksistensinya sebagai makhluk sosial dan spiritual, atau dengan bahasa lain, manusia modern harus menormalkan cara pandangya tentang relasi dirinya dengan sesamanya, pekerjaannya, dan eksistensinya.⁵⁰⁸ Maka dari itu, psikologi sufi diharapkan mampu menjadi pengingat manusia modern dalam menempatkan dirinya secara baik di tangan masyarakat modern abad global. Pendekatan ini juga diyakini mampu mengarahkan manusia milenial untuk menjadikan dunia untuk mendapatkan kemuliaan diakhirat, tidak dengan meninggalkan dunia secara keseluruhan. Terakhir, psikologi sufi diharapkan mampu menjadi tonggak penyemangat dalam memajukan peradaban Islam serta kemajuan hidup yang terus bergerak dinamis.

Era industri 4.0 dengan segala perubahan dan perkembangan di dalamnya. Sudah sepantasnya mendapatkan sentuhan psikologi yang bersifat sufistik, agar manusia yang hidup berdampingan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak terjebak dengan prinsip rasionalitas tinggi, nilai kebendaan, pola hidup yang tidak mengenal dimensi agama. Yang pada

⁵⁰⁶ H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 58.

⁵⁰⁷ Hamka, *Tasawuf Modern...*, hal. 85.

⁵⁰⁸ Salihin, Pemikiran Tasawuf Hamka dan Relevansinya Bagi Kehidupan Modern, *Jurnal Manthiq*, Vol. I, No. 2, 2016, hal. 186.

akhirnya akan menyeret manusia modern untuk tidak lagi mengenal dirinya sendiri dan pencipta-Nya, yaitu Allah swt. Dengan jalan psikologi sufi, manusia modern diharapkan mampu menciptakan dan melahirkan masyarakat yang religius, bermoral, humanis dan proaktif.

BAB IV DISKURSUS TENTANG REVOLUSI INDUSTRI 4.0

F. Inovasi Teknologi Disrupsi di Era Industri 4.0

Revolusi industry 4.0 atau dikenal juga dengan Fourth Industrial Revolution (*4IR*) merupakan era industry keempat sejak revolusi industri pertama pada abad ke-18. Era 4IR ditandai dengan perpaduan teknologi yang mengaburkan batas antara bidang fisik, digital dan biologis, atau secara kolektif disebut sebagai sistem siber-fisik (*cyber-physical system/CPS*).

Selain itu, era revolusi industri keempat juga ditandai dengan munculnya terobosan teknologi di sejumlah bidang. Bidang-bidang yang dimaksud meliputi bidang robotika, kecerdasan buatan (*artificial intelligence/AI*), nanoteknologi komputasi kuantum (*quantum computing*), bioteknologi, *Internet of Things* (IoT), *Industrial Internet of Things* (IIoT), teknologi nirkabel generasi kelima (5G), aditif manufaktur/percetakan 3D dan industri kendaraan otonomi penuh (*fully outonomous vehicles*).

Perkembangan dan perubahan Revolusi Industri 4.0 yang tanpa disadari sedang berlangsung dan menjadi semakin nyata. Dengan memahami arah perubahan yang terjadi, diharapkan manusia modern saat ini menjadi lebih siap merangkul masa depan, dan bertahan di dalamnya. Menjadi

individu yang cangguh dalam mengelola dan memanfaatkan data, serta mampu berteman dengan kecerdasan buatan akan membuat manusia milenial akan *survive* melewati revolusi industri 4.0.⁵⁰⁹

Istilah revolusi industri diperkenalkan oleh Friedrich Engels (1820-1895) dan Louis-Auguste Blanqui (1805-1881) di pertengahan abad ke-19. Revolusi industri ini sedang berjalan dari masa ke masa. Dekade terakhir ini sudah dapat disebut memasuki fase ke empat 4.0. Perubahan fase ke fase memberi perbedaan artikulatif pada sisi kegunaannya. Fase pertama (1.0) bertempuh pada penemuan mesin yang menitikberatkan (*stressing*) pada mekanisme produksi. Fase kedua (2.0) sudah beranjak kepada etape produksi massal yang terintegrasi dengan quality control dan standarisasi. Fase ketiga (3.0) memasuki tahapan keseragaman secara massal yang bertumpu pada integrasi komputerisasi. Fase keempat (4.0) telah menghadirkan digitalisasi dan otomatisasi perpaduan internet dengan manufaktur. Revolusi industri keempat adalah sebuah kondisi pada abad ke-21, ketika terjadi perubahan besar-besaran di berbagai bidang lewat perpaduan teknologi yang mengurangi sekat-sekat antara dunia fisik, digital dan biologi.⁵¹⁰

Prasetyo dan Sutopo yang dikutip oleh Dian Arif Noor Pratama menyebutkan bahwa revolusi industri keempat atau sering disebut dengan istilah Industri 4.0, menyampaikan bahwa revolusi industri terjadi sebanyak empat kali. Pada tahun 1784 revolusi industri terjadi di Inggris, yaitu penemuan mesin uap dan mulai menggantikan pekerjaan manusia. Pada akhir abad ke-19 revolusi industri kedua terjadi, bagaimana mesin yang di hasilkan menggunakan listrik digunakan untuk kegiatan produksi secara universal. pada tahun 1970 menjadi jawaban pada revolusi industri ketiga, penggunaan teknologi computer. Industri yang berikutnya yaitu 4.0, bagaimana istilah tersebut lahir di Jerman tepatnya saat diadakan Hannover Fair pada tahun 2011. Negara Jerman memiliki sebuah kepentingan yang besar terkait bagian dari kebijakan pembangunannya yang disebut *High-Tech Strategy 2010*. Kebijakan itu bertujuan untuk mempertahankan Jerman agar selalu menjadi yang terdepan dalam dunia manufaktur.⁵¹¹

Fase pertama 1.0 bertumpu pada penemuan mesin yang menitikberatkan pada mekanisasi produksi. Fase kedua 2.0 mulai beranjak pada etape produksi massal yang terintegrasi dalam *quality control* dan standarisasi. Fase ketiga 3.0 memasuki tahapan keseragaman secara massal

⁵⁰⁹ Astrid Savitri, *Revolusi Industri 4.0: Mengubah Tantangan Menjadi Peluang di Era Disrupsi 4.0*, Yogyakarta: Genesis, 2019, hal. v-vii.

⁵¹⁰ Nurdianita Fonna, *Perkembangan Revolusi Industri 4.0 dalam Berbagai Bidang*, Medan: Guepedia, 2019, hal. 9-10.

⁵¹¹ Dian Arif Noor Pratama, *Tantangan Karakter Di Era Revolusi Industri 4.0 Dalam Membentuk Kepribadian Muslim...*, hal. 212.

yang bertumpu pada integrasi komputerisasi. Fase keempat 4.0 telah menghadirkan digitalisasi dan otomatisasi yang merupakan perpaduan internet dengan manufaktur.

Revolusi industri keempat, pada akhirnya, tidak hanya akan mengubah apa yang dilakukan manusia tetapi juga akan mengubah siapa diri manusia itu. Identitas manusia akan terpengaruh, demikian juga dengan semua hal terkait: privasi, pemahaman mengenai kepemilikan, pola konsumsi, dan waktu yang dicurahkan untuk bekerja dan bersantai, cara manusia mengembangkan karier dan meningkatkan keterampilan, bertemu orang lain, serta memelihara hubungan. Hal ini diungkapkan Klaus Schwab yang dikutip oleh Astrid Savitri.⁵¹²

Sebelum tahun 1780-an, manusia bekerja menggunakan tangan dan kata industri sama sekali tidak pernah terdengar. Kemudian diciptakan mesin uap, yang memungkinkan transportasi berkecepatan tinggi serta produksi massal di pabrik-pabrik dunia berubah drastis dalam revolusi industri pertama. Setelahnya, revolusi industri kedua dimulai pada tahun 1870-an dengan penggunaan listrik, minyak dan baja secara luas. Perubahan ini kemudian mengarah ke penemuan seperti bola lampu, telegraf dan mesin pembakaran internal. Selanjutnya pada tahun 1980-an, chip silicon mengembor-embrokan revolusi industri ketiga dengan peningkatan komputasi dan robotika yang amat pesat. Hari ini, kita berada ditengah-tengah industri 4.0. pemicunya adalah penyebaran global internet dan teknologi baru seperti sensor nirkabel serta kecerdasan buatan (*AI*). Seperti pendahulunya, industri 4.0 akan secara radikal mengubah cara manusia hidup dan bekerja.⁵¹³ Dari perubahan secara radikal dan rasional inilah, psikologi sufi akan masuk untuk menuntun sekaligus mengimbangi perkembangan yang terus berkembang dinamis tersebut.

Pesatnya arus perkembangan teknologi dan munculnya kecenderungan *internet of things* menjadikan perubahan signifikan pada pola bisnis dan kehidupan masyarakat. Revolusi industri 4.0 hadir begitu cepat dan mengancam keberadaan perusahaan-perusahaan yang terkenal mapan selama ini dan beragam profesi konvensional terancam tergantikan. Namun di sisi lain, revolusi industri juga memunculkan beragam peluang bisnis serta lapangan kerja baru yang tak pernah dipikirkan orang sebelumnya. Keberadaan revolusi industri dipercaya dapat meningkatkan produktivitas

⁵¹² Astrid Savitri, *Revolusi Industri 4.0: Mengubah Tantangan Menjadi Peluang di Era Disrupsi 4.0...*, hal. v.

⁵¹³ Martigor Afrizal Purba dan Agus Defri Yando, *Revolusi Industri 4.0*, Kepulauan Riau: CV. Batam Publisher, 2020, hal. 45.

dan efisiensi produksi produk atau jasa.⁵¹⁴

Dunia industri telah melewati berbagai perkembangan signifikan. Sejak munculnya mesin uap di akhir abad ke 18, semakin banyak terobosan-terobosan baru yang memudahkan proses manufaktur. Perubahan ini berlangsung cepat dan radikal sehingga sering disebut sebagai suatu revolusi.

Elemen utama dari industri 4.0 adalah digitalisasi dimana semua perangkat manufaktur akan dihubungkan ke internet. Lewat *artificial intelligent* dan *internet of things*, semua perangkat fisik dalam industri dapat disambungkan dan bekerja dengan independen tanpa memerlukan operator. Konsep ini disebut sebagai *smart factory*. Hal ini tidak hanya akan meningkatkan efektifitas dalam *mass production* tetapi juga efisiensi dalam pemanfaatan sumber daya yang ada termasuk sumber daya manusia.⁵¹⁵

Revolusi industri 4.0 adalah sebuah kenyataan perubahan dunia, bahwa dunia dikendalikan oleh *cyberphysical system*. Kemajuan pengetahuan dan teknologi yang semakin canggih, berbasis digital, kekuatan android dan sistem computer berjaringan tinggi, menjadikan perubahan dunia sangat cepat sampai pada di luar prediksi. Perubahan secara tiba-tiba dan informasi bergerak sangat cepat. Kata kunci informasi yang terus membanjiri menyebabkan setiap individu berada dalam bagian sistem ini.⁵¹⁶

Era revolusi industri 4.0 ini ditandai dengan meningkatnya konektivitas, interaksi, dan tanpa adanya batas antara manusia, mesin, computer dan sumber daya lainnya melalui teknologi informasi dan komunikasi, hal ini semakin menguat dengan munculnya teknologi kecerdasan buatan dan komputasi awan.

Jika diperhatikan revolusi industri 3.0 yang merupakan awal dimulainya era digital revolution yang memadukan inovasi di bidang elektronik dan teknologi informasi, maka adanya perkembangan revolusi industri 3.0 ke revolusi industri 4.0 sungguh sangat cepat dan berjalan secara signifikan. Hal baru yang sebelumnya tidak pernah ada dalam era revolusi 3.0 mulai ditemukan, banyak adanya inovasi baru di industri 4.0, diantaranya *Internet of Things (IoT)*, *Big Data*, *3D Printing*, *Artificial Intelligence (AI)*, kendaraan tanpa pengemudi, *Virtual Reality*, rekayasa

⁵¹⁴ Tim FORKOMSI FEB UGM, *Revolusi Industri 4.0*, Sukabumi: CV. Jejak, 2019, hal. 3.

⁵¹⁵ Tim FORKOMSI FEB UGM, *Revolusi Industri 4.0...*, hal. 50.

⁵¹⁶ Warsono dan Mochamad Rofik (editor), *Kemandirian Ekonomi dan Bisnis Indonesia Menghadapi Era Revolusi Industri 4.0*, Malang: Penerbit Universitas Muhammadiyah Malang, 2020, hal. 3.

genetika, robot dan mesin pintar.⁵¹⁷

Menurut Alvin Toffler (1928-2016)⁵¹⁸ perubahan yang dibawa gelombang pertama revolusi pertanian mengambil waktu ribuan tahun untuk menyelesaikan diri. Gelombang kedua, kebangkitan peradaban industrial mengambil waktu 300 tahun. Sejarah sekarang gelombang ketiga yakni peradaban informasi hanya dalam beberapa puluhan tahun saja karena didukung oleh kemajuan di bidang informasi dan robotisasi. Era ini oleh Daniel Bell (1919-2011)⁵¹⁹ menyebutnya sebagai *The Post Industrial Society*.

Saat ini menurut Mukhtasar⁵²⁰ dunia sudah berada pada era Revolusi Industri 4.0, bahkan Fukuyama (1952) telah mengenalkan society 5.0. Disamping kemudahan juga menurut Malik⁵²¹ menimbulkan sisi negatifnya berupa terjadinya kemunduran rohani dan disorientasi tata nilai dan kehidupan spiritual, yang menyeret manusia terjerembab ke jurang kehidupan yang materialistik, hedonistik, bahkan sekularistik dan ateistik.

Fukuyama (1952) telah mensosialisasikan kepada masyarakat bahwa manusia modern telah memasuki era 5.0. Tetapi dalam penelitian ini masih menganalisa era industri 4.0 mengingat bahwa sesuatu yang diteliti seharusnya telah mencapai puncak akhir, agar tidak akan ada lagi perubahan. Seperti menganalogikan pemikiran seseorang, ketika masih hidup, maka pemikirannya masih bisa saja berubah, tetapi jika sudah meninggal dunia, maka pemikiran dan pendapatnya sudah final dan tidak bisa berubah lagi.

Light dan Keller (1991) mengartikan modernisasi adalah sebuah perubahan nilai-nilai, lembaga-lembaga dan pandangan yang memindahkan masyarakat tradisional ke arah industrialisasi dan urbanisasi. Zanden menegaskan bahwa modernisasi adalah suatu proses dimana suatu masyarakat dari pengaturan sosial dan ekonomi tradisional atau pra industrial ke masyarakat yang bercirikan industrial.⁵²²

⁵¹⁷ Eldas Puspita Rini dan Dhanar Intan Surya Saputra, *Sistem Informasi Manajemen di Era Revolusi Industri 4.0*, Banyumas: CV. ZT Corpora, 2021, hal. 2-3.

⁵¹⁸ Alvin Toffler, *Gelombang Ketiga*, yang diterjemahkan oleh Sri Koesdiyantinah SB, Jakarta: Pantja Simpati, 1990, hal. 24-25.

⁵¹⁹ Daniel Bell, *The Coming of Post Industrial Society*, New York: Basic Books, 1976, hal. 10.

⁵²⁰ Mukhtasar Syamsuddin, *Konsep Fundamental Kecerdasan Butan (Artificial Intelligence/AI) dalam Kritik Filsafat Timur: Naskah Pidato Pengukuhan Guru Besar Fakultas Filsafat UGM*, Yogyakarta: 6 Maret 2019, hal. 13.

⁵²¹ Abd. Malik Usman, *Sufisme dan Spiritual Prophetic: Respon Atas Krisis Nilai Dunia Modern*, makalah disampaikan dalam forum kajian epistemologi propetik di Masjid Kampus UGM Yogyakarta, Rabu 13 Maret dan 27 Maret 2019, hal. 2.

⁵²² M. Rusli Karim, *Agama Modernisasi dan Sekularisasi*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1994, hal. 23.

Kemajuan teknologi yang begitu pesatnya dipandang berpotensi untuk mendegradasi peran manusia. Konsep ini diharapkan dapat membentuk kehidupan masyarakat yang berbasis teknologi (technology based) dan berpusat pada manusia (human centered). Manusialah yang berperan aktif memegang kendali atas arah perkembangan teknologi, menciptakan keseimbangan antara teknologi sehingga pemicu berkembangnya ekonomi dan sebagai sarana untuk mengatasi problematika sosial.⁵²³ Lebih dari itu, penelitian ini diharapkan untuk melompat dari kajian sebelumnya, bahwa psikologi tasawuf bisa menjadi alternatif dalam menyeimbangkan lajunya teknologi dengan tingginya spiritual berbasis sufistik.

Revolusi industri 4.0 mendorong sekaligus memaksa manusia untuk meningkatkan intelegensi dalam menghasilkan inovasi-inovasi. Kehidupan dunia secara umum dan Indonesia secara khusus bertransformasi ke era otomatisasi dan digitalisasi. Di satu sisi, berkembangnya teknologi seperti *Internet of Things* (IoT), *Artificial Intelligence* (AI), dan robot tentu memudahkan kehidupan manusia. Interaksi menjadi tak terbatas oleh ruang dan waktu. Informasi dari seluruh dunia dapat diakses di mana pun dan kapan pun.⁵²⁴

Perubahan adalah keniscayaan yang tak terelakkan, termasuk dalam sains dan teknologi. Meskipun banyak pekerjaan manusia yang dirasa hilang karena kemajuan teknologi, sejatinya pekerjaan baru yang sesuai dengan perkembangan zaman. Maka dari itu, untuk menyiapkan generasi menghadapi era 4.0, peningkatan mutu dan kualitas SDM (sumber daya manusia) sangatlah diperlukan. Mencetak SDM agar tidak hanya unggul dalam akademik dan keterampilan, namun juga unggul dalam etika, moral, dan kepribadian. Psikologi tasawuf menyebutnya cerdas dalam intelektual sekaligus spiritual.

Burhanuddin Jusuf Habibie (1936-2019) mengatakan bahwa pembentukan SDM tentu tidak lepas dari proses pendidikan. Dalam hal ini kita dapat berkaca pada histori negeri-negeri yang telah mumpuni, mempelajari cara mereka lalu dan menyusun strategi bagaimana agar mampu menjadi terdepan dalam bidang ini. Sadar atau tidak, manusia modern Indonesia bisa dibilang tertinggal jauh dari peradaban tinggi di Barat, tetapi kesempatan untuk mengungguli di bidang religius-spiritual

⁵²³ Rini Anggraheni, Retno Dwi Astuti, *Revitalisasi Nilai-Nilai Islami dalam Edukasi guna Mempersiapkan Generasi Menuju Era Society 5.0 sebagai Bagian dari Strategi Rekonstruksi Kejayaan Peradaban Islam, Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, Vol. 2, 2020, hal. 31.

⁵²⁴ Rini Anggraheni, Retno Dwi Astuti, *Revitalisasi Nilai-Nilai Islami dalam Edukasi guna Mempersiapkan Generasi Menuju Era Society 5.0...*, hal. 31.

sangat memungkinkan.

Berangkat dari asumsi bahwa masyarakat modern sering digolongkan sebagai *the post industrial society*, suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran hidup material yang sedemikian rupa, dengan perangkat teknologi yang serba mekanik dan otomatis, manusia modern bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup, melainkan sebaliknya sering kali dihindangi rasa cemas, tidak percaya diri, dan krisis moral akibat mewahnya gaya hidup materialistik yang di dapat. Maka pelarian dan pencarian kepada kehidupan lain sebagaimana yang terdapat dalam tasawuf atau mistik adalah hal yang mungkin saja terjadi. Karena disini manusia modern akan dapat melepaskan kejenuhan atau mengisi kekosongan jiwa setelah dunia modern telah digapai dengan terpenuhinya kebutuhan materi yang didapat dengan mudah tersebut.

Modernisasi memang di samping menjadi *frame* yang dapat memberikan harapan baru bagi masa depan sejarah manusia, juga telah mereduksi kelengkapan kehidupan manusia sebagai elemen utuh yang terdiri dari dimensi material dan spiritual. Kecenderungan dominasi dimensi material pada masa ini telah menciptakan pencarian terhadap dimensi spiritual manusia. Salah satu cara dalam pencarian dimensi spiritual (*keruhanian*) dalam Islam tersebut dapat ditemukan melalui tasawuf.⁵²⁵

Di masa modern ini, manusia justru terkepung dalam situasi degradasi tata nilai, moral, sosial, politik dan segala hal yang menjurus pada penurunan martabat manusia sehingga menyebabkan pengaburan nilai-nilai hakiki kehidupan. Banyak orang kemudian merasakan adanya kegersangan dan kekeringan hidup akibat pendangkalan nilai itu. Situasi ini mendorong manusia untuk mencari kembali aspek spiritualitas. Ekses negatif dari modernisme telah menjadi salah satu pemicu bagi memekarnya hasrat pada spiritualitas.⁵²⁶

Masyarakat abad global kebanyakan telah kehilangan visi keilahan, krisis spiritual, intelektual, sosial, dan dekadensi moral, akibat pola hidup yang cenderung rasional, hedonis, pragmatis, materialis, sekuler dan individualis yang menjauhi nilai-nilai agama bahkan meninggalkan agama untuk mendewakan dunia, ilmu pengetahuan dan teknologi. Manusia modern beranggapan bahwa dengan ilmu pengetahuan dan teknologi dapat memenuhi segala kebutuhannya, dan dunia sebagai tempat untuk melampiaskan segala hasrat dan segala keinginan tak terkontrol. Sehingga lama-kelamaan manusia modern mengalami kekeringan spiritual, jiwa

⁵²⁵ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2014, hal. 204-205.

⁵²⁶ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. v.

mereka gersang, rohani mereka layu dan hati mereka mati. Akibatnya, berdampak pada cara pikir (paradigma), moral, sosial mereka yang cenderung menurun. Untuk itu, diperlukan solusi yang konkret untuk mengatasi permasalahan rohaniah tersebut. Di antara solusi yang mengarah kepada aspek rohani dalam ajaran Islam yang paling mendekati adalah tasawuf, melalui siraman ajaran tasawuf ini diharapkan masyarakat abad global ‘kembali’ kepada pangkuan Ilahi dengan tetap eksis mengarungi kehidupan dunia. Sehingga akan mengantarkan mereka kepada kebahagiaan dunia dan akhirat secara seimbang (*tawāzun*). Inilah yang dinamakan dengan tasawuf kontemporer, yang mengedepankan nilai-nilai keselarasan, sinergitas, integrasi dan keseimbangan antara rohani-jasadi, individu-sosial, dunia-akhirat, syariat-hakikat, fiqih-tasawuf, vertikal-horisontal dan zahir-batin yang dapat menghantarkan manusia hidup secara seimbang, toleran, aktif, solutif, reaktif, optimistis, agamis, humanis, dan berbudi luhur.⁵²⁷

Perkembangan dan perubahan yang diciptakan oleh teknologi dan ilmu pengetahuan di era 4.0 ini seyogyanya dibarengi dengan nilai-nilai agama yang humanis, persuasif dan kontekstual, sehingga keduanya bisa bergandengan dalam menciptakan keseimbangan hidup dunia dan akhirat. Pembahasan tersebut tentu melibatkan psikologi manusia modern untuk diajak bekerjasama dan saling mengisi satu sama lainnya. Maka psikologi sufi diharapkan mampu menjadi solusi atas permasalahan yang akan terus mengitari dan mendampingi manusia modern di abad kontemporer, era industri 4.0 ini.

Tasawuf sangat dibutuhkan menjadi semangat era global dan modernisme yang gersang dari nilai-nilai spiritualitas. Sejarah kejumudan dan kemunduran umat Islam bukan disebabkan doktrin dan ajaran tasawuf, melainkan justru akibat umat Islam meninggalkan nilai-nilai tasawuf dan terjebak dalam kubungan fitnah duniawi. Maka sangat jelas diperlukan revolusi mental yang membutuhkan amunisi yang lebih mendalam dan mendasar dalam mendongkrak dan membangun mentalitas bangsa yang paripurna, yaitu melalui psikologi yang berbasis pada tasawuf yang melingkupi tiga aspek pendekatan spiritual, moral dan sosial. sehingga, akan membangun secara *zahir* dan *batin* kepribadian seseorang menjadi lebih baik.⁵²⁸

G. Demoralisasi dan Dispiritualisasi di Era Industri 4.0

Konteks peradaban modern di mana hubungan antarmanusia di dunia

⁵²⁷ Muhamad Basyrul Muvid, *Tasawuf Kontemporer*, Jakarta: Amzah, 2020, hal. xvii.

⁵²⁸ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. vii.

tidak lagi bisa dibatasi, maka penerimaan kebudayaan satu bangsa atas bangsa yang lain pastilah tidak mungkin bisa dihindari. Masing-masing saling memasuki dan memengaruhi, baik disengaja maupun tidak. Sikap menolak atau menutup diri, seluruhnya maupun sebagiannya, terhadap pengaruh kebudayaan asing bukanlah jalan yang secara pasti akan menghantarkan diri pada kemajuan dan kebaikan. Yang akan terjadi justru sebaliknya, kemunduran dan keterpurukan. Dengan kata lain, menolak produk ilmu pengetahuan dan teknologi liyan (*the others*) merupakan sikap bunuh diri. Dunia adalah panggung kontestasi untuk meraih kebaikan-kebaikan dan peningkatan kualitas diri. Pikiran-pikiran yang dihasilkan peradaban dunia hari ini saling berebut tempat. Maka, tidak ada cara lain bagi masing-masing pihak kecuali mencari ruang kekuatan diri bagi berkembangnya kreativitas yang sebesar-besarnya bagi dirinya sendiri. Ini adalah tantangan mahabesar yang sedang dihadapi dan haru dijawab oleh kaum Muslimin di seluruh dunia.

Islam sangat menghargai ilmu-ilmu pengetahuan, bukan hanya apa yang dikenal sebagai *'ulūm al-diniyyah* (ilmu-ilmu agama), melainkan juga ilmu-ilmu sekuler atau ilmu-ilmu pengetahuan umum. Para ulama Islam awal tidak pernah membedakan kedua jenis ilmu pengetahuan tersebut. sepanjang ilmu-ilmu tersebut berguna bagi kemanusiaan, maka Islam akan memberikan apresiasinya, dari mana pun sumbernya, Islam maupun non-Islam. Jadi, tidak ada dikotomi ilmu pengetahuan dalam Islam.⁵²⁹

Manusia modern telah jatuh pada mentalitas keindrawian, yaitu cara memandang benar atau salah, ilmiah atau tidak ilmiah, sah atau tidak sah, resmi atau tidak resmi, indah atau buruk, bermoral atau tidak bermoral dan sesuai hukum atau tidak sesuai dengan hukum, yang ditentukan oleh indra, material, dan hawa nafsu. Berlawanan dengan mentalitas ideasional di mana spiritual menjadi karakteristiknya.⁵³⁰

Proses modernisasi yang makin meluas di abad modern kini telah mengantarkan hidup manusia menjadi lebih materialistik dan individualis. Perkembangan industrialisasi dan ekonomi yang demikian pesat, telah menempatkan manusia modern menjadi manusia yang tidak lagi memiliki pribadi yang merdeka, hidup mereka sudah diatur oleh otomatisasi mesin yang serba mekanis, sehingga kegiatan sehari-hari pun sudah terjebak oleh alur rutinitas yang menjemukan. Akibatnya, manusia sudah tidak acuh lagi terhadap agama dan peran agama menjadi kian tergeser oleh kepentingan

⁵²⁹ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, Bandung: Mizan, 2011, hal. 50-51.

⁵³⁰ Namora Lumongga Lubis, *Depresi Tinjauan Psikologi*, Jakarta: Penerbit Kencana, 2016, cet ke-2, hal. 5.

materi duniawi.⁵³¹

Solusi yang paling tepat untuk mengatasi problem dekadensi moral bangsa adalah solusi agama, dalam hal ini *dīn al-Islām*. Bahkan, dengan melihat bahwa problematika kebobrokan moral tersebut tidak bisa dilepaskan dari fenomena kehampaan spiritual (lost of soul) yang menjadi *trend* penyakit psikis manusia modern, maka solusi yang bisa ditawarkan disini sebagai peredam gejala demoralisasi bangsa adalah spiritualitas agama yang dalam bahasa normatif mengarah pada proyek spiritual-sufistik pendidikan hati dan penyucian jiwa.⁵³²

Beberapa prinsip dasar pendidikan hati yang bisa dikembangkan, antara lain; *pertama*, mendekatkan hati dengan ritualitas agama yang kental dengan nuansa penghayatan, bukan ritualitas yang formalistik-hambar. Ritual-ritual yang berkaitan dengan hati setidaknya memiliki tiga fungsi penting, yakni sebagai *cleaner* noda dosa, *produsen* nilai-nilai moralitas luhur dan *distributor* ketentrangan hati yang kesemuanya itu sangat apresiasif terhadap terwujudnya apa yang disebut kecerdasan spiritual (*spiritual quotient*).

Kedua, mempertautkan hati dengan kehidupan akhirat. Pertautan ini diharapkan dapat menjadi daya dorong eskatologis untuk menebarkan keanggunan tindakan dan keluhuran budi dalam setiap gerak kehidupan. *Ketiga*, memaksimalkan pengembangan potensi diri untuk berkreasi, mendesain kehidupan dunia ini sebagai konsekuensi dari *khalfatullah fi al-ardl* dengan kendali hati yang jernih (*qalibun salim*). dengan demikian, *hablun min al-nās* sebagaimana *hablun min allāh* senantiasa terbingkai dalam kesegaran eksistensi yang meneduhkan.⁵³³

Selain kemudahan akses informasi dan teknologi, industri 4.0 juga menunjukkan bahwa dunia masih dihadapi pada problematika yang tidak berkesudahan. Seperti konflik keagamaan, peperangan, masalah gizi, dan kesehatan, bahkan kesenjangan. Revolusi industri 4.0 dengan kecanggihan teknologi informasi yang mampu mengakselerasi perkembangan industri nyata juga berimplikasi pada demoralisasi, pergeseran nilai dan tradisi.

Kesenjangan sosial dan ekonomi pun tidak dapat dipungkiri. Dunia industry terus menekankan efisiensi produksi tanpa melihat lebih jauh pada sisi di mana akan banyak pekerjaan manusia yang terganti. Manusia seperti harus bersaing dengan robot dan mesin-mesin produksi. Ditambah lagi, Indonesia mengalami bonus demografi. Menurut data Badan Pusat Statistik

⁵³¹ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. vii.

⁵³² Muhammad Albani, *Agar Hati Tak Mati Berkali-kali*, Solo: PT Era Adicitra Intermedia, 2011, cet ke-III, hal. 20.

⁵³³ Muhammad Albani, *Agar Hati Tak Mati Berkali-kali...*, hal. 21-22.

Indonesia seperti yang dikutip oleh Gazali (2018).⁵³⁴ pada tahun 2015 Indonesia memiliki 83,56 juta jiwa berusia 15-34 tahun, yang mana usia ini merupakan usia produktif. Jumlah ini adalah 33% dari total sekitar 255 juta jiwa penduduk Indonesia. Maka akan semakin banyak tenaga manusia yang tak terpakai lagi karena perannya digantikan oleh teknologi. Terlebih jika pribadi tersebut tidak memiliki keterampilan dan tak mampu berinovasi.⁵³⁵

Krisis multidimensi yang dihadapi oleh manusia modern, terutama krisis ekonomi, telah memunculkan problem kehidupan yang beraneka ragam. Krisis ini telah membuat sebagian orang berlomba-lomba agar dapat *survive*.⁵³⁶ Maka manusia milenial dihadapkan dua dimensi kehidupan yaitu kehidupan metarialis-hedonis yang menghalalkan segala cara atau jsutru memilih kehidupan intelektual-spiritual yang menjauhi usaha yang bisa menyeret pelakunya untuk melanggar perintah Allah swt.

Rasionalitas dan sains menjadi kendali di era revolusi Industri, banyak hal yang tadinya dinyakini oleh masyarakat mulai ditinggalkan, termasuk agama dan tuhan. Hitler dengan tegas menyatakan bahwa tuhan telah lama mati, dan yang membunuhnya adalah manusia. Sedangkan Ludwig memberikan doktrin bahwa tuhan ada karena hasil rekonstruksi manusia.⁵³⁷

Sayyed Hossein Nasr (1933) menyebutkan dua tragedi dahsyat menimpa manusia modern yang terjadi di Barat dan Timur. Tragedi di Barat adalah bagaimana manusia modern berusaha menghancurkan otoritas agama. Mereka menghendaki agar agama tidak mencampuri kehidupan manusia sedikitpun. Sedangkan tragedi di Timur adalah sikap hidup mereka yang menjadikan kesalahan orang-orang Barat ini menjadi tuntunan dan panutan hidup. Padahal seharusnya mereka menjadikannya sebagai studi kasus sebagai pembelajaran hidup.⁵³⁸

Pada masa dewasa ini, generasi milenial mengalami kemerosotan akhlak dan karakter, baik dalam perkembangannya maupun dalam tingkah laku. Padahal, jika diteliti generasi islam milenial adalah harapan di masa yang akan datang untuk melanjutkan kepemimpinan juga melakukan

⁵³⁴ Erfan Gazali, Pesantren di antara Generasi Alfa dan Tantangan Dunia Pendidikan Era Revolusi Industri 4.0., *OASIS: Jurnal Ilmiah Kajian Islam*, Vol. 2 (2), 2018, hal. 94-109.

⁵³⁵ Rini Anggraheni, Retno Dwi Astuti, *Revitalisasi Nilai-Nilai Islami dalam Edukasi guna Mempersiapkan Generasi Menuju Era Society 5.0 sebagai Bagian dari Strategi Rekonstruksi Kejayaan Peradaban Islam...*, hal. 32.

⁵³⁶ Budi Handrianto, *Kebeningan Hati dan Pikiran, Refleksi Tasawuf Kehidupan Orang Kantoran*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002, hal. v.

⁵³⁷ Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 7.

⁵³⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Islam dan Ncstapa Manusia Modern*, yang diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983, hal. 20.

gerakan pembaharuan, baik dalam ranah kebangsaan maupun dalam dimensi kemanusiaan.⁵³⁹

Mengubah generasi modern berarti melakukan perubahan tingkah laku dengan cara mendidik, membimbing dan memberi pengajaran baik secara formal, informal maupun nonformal.⁵⁴⁰ Maka psikologi tasawuf diharapkan mampu mendidik generasi milenial memahami dirinya juga ideologi yang dianutnya, terlebih kepada dimensi ruhani yang mengitarinya.

Efek langsung dari pemisahan antara manusia dan agama, sebagai implikasi dari perkembangan filsafat sains Barat, mayoritas individu mengalami ketidakstabilan emosi spiritual dan psikologis, sehingga tingkat penderita penyakit mental dan pelaku yang terlibat dengan bunuh diri meningkat dengan pesatnya.⁵⁴¹

Tidak sedikit yang memandang pengaruh sufisme hanya terbatas bagi dunia Islam saja, padahal Akbar S. Ahmed mengemukakan teori keseimbangan antara agama dan dunia dimana tasawuf menawarkan teori keseimbangan antara nilai-nilai agama dengan nilai-nilai peradaban modern.⁵⁴² Kesuksesan akan diraih jika manusia mampu mengkombinasikan kerja keras dan panggilan hati (passion) dengan ibadah (spiritual) sehingga mampu melahirkan karya yang bermanfaat bagi manusia, di dunia dan di akhirat.⁵⁴³

Sains modern sebenarnya telah berupaya dengan maksimal dalam upaya menciptakan dan mewujudkan generasi prospectus yang mempunyai wawasan futuristik, generasi yang memiliki wawasan masa depan yang cerah, cemerlang dan berjaya. Ali Syariati menyebutnya dengan sebutan *rauhan fikr*.⁵⁴⁴

Sejak awal penciptaan manusia dengan fitrahnya yang lemah selalu saja mengharapakan Tuhannya untuk memberi pertolongan, bantuan, petunjuk, perlindungan, dan pengawasan. Disebabkan semua itu, manusia memerlukan pengetahuan dan pengenalan yang baik tentang Tuhan yang imaninya. Pengetahuan tersebut, semestinya menjadikan seseorang taat dan

⁵³⁹ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, *Statistik Gender Tematik; Profil Generasi Milenial Indonesia*, Jakarta: KPPPA, 2018, hal. 16-17.

⁵⁴⁰ Halid Hanafi, dkk, *Ilmu Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Deepublish, 2018, hal. 37.

⁵⁴¹ Mahdi al-Ghalsani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 9.

⁵⁴² Akbar S. Ahmed, *Post Modernisme and Islam; Predicament and Promise*, London: Routledge, 1992, hal. 23.

⁵⁴³ Antoni Ludfi Arifin, *Mantra; The Power of Words*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017, hal. 65.

⁵⁴⁴ Lihat Ali Syariati, *The Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance*, yang diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1995, hal. 131.

selalu beribadah.⁵⁴⁵

Beriman kepada Allah swt dengan mengetahui *asma'*, sifat, perbuatan, kemuliaan, kebesaran-Nya adalah yang mendasar dan bahagian dari-Nya. Siapa saja yang mengenali Tuhannya, maka secara tidak langsung ia akan mengenali selain-Nya, dan siapa saja yang tidak mengenali sedikitpun Tuhannya, maka dia tidak akan mengenali sedikitpun perkara lain karena kebodohnya.⁵⁴⁶

Psikologi sufi diharapkan dapat menanamkan pendidikan akhlak sebagaimana yang telah dijelaskan Abuddin Nata dalam bukunya pendidikan dalam perspektif hadis. Ada lima ciri yang terdapat dalam perbuatan akhlak. *Pertama*, kepribadian yang tertanam kuat dalam jiwa seseorang. *Kedua*, merupakan perbuatan yang dilakukan dengan *acceptable* dan tanpa pemikiran (unthought).⁵⁴⁷ *Ketiga*, perbuatan akhlak merupakan perbuatan tanpa paksaan.⁵⁴⁸ *Keempat*, perbuatan dilakukan dengan sebenarnya tanpa ada unsur sandiwara.⁵⁴⁹ Dan *Kelima*, perbuatan dilakukan untuk menegakkan perintah Allah swt.⁵⁵⁰

Spiritualitas dapat diterjemahkan sebagai pengalaman manusia secara umum dari suatu pengertian akan makna, tujuan dan moralitas.⁵⁵¹ Sensivitas dan keterikatan kepada nilai-nilai agama diharapkan mampu menjadi kualitas spiritual pada modern saat ini.

Al-Taftazani (1322-1390) mengatakan bahwa semua manusia memiliki kondisi yang sama dalam pemenuhan aspek spiritualnya. Maksudnya, dalam keadaan tertekan, manusia akan sama-sama mencari Tuhan sebagai tempat kembali dan mengadu. Kondisi demikian tidak hanya

⁵⁴⁵ Abu Bakr Jabir al-Jazairi, '*Aqidah al-Mu'min*', Madinah al-Munawwarah: Maktabah 'Ulum wa al-Hikam, 1998, hal. 29.

⁵⁴⁶ Muhammad Khalifah al-Tamimi, '*Mu'taqad Ahl al-Sunnah wa al-Jam'ah fi Tauhid al-Asma' wa al-Sifat*', Riyadh: Maktabah al-Adwa' al-Salaf, 1999, hal. 15.

⁵⁴⁷ Bandingkan dengan pendapat Ibnu Miskawaih yang menyebutkan bahwa akhlak adalah keadaan gerak jiwa yang mendorong untuk melakukan perbuatan dengan tanpa memerlukan pemikiran. Ibnu Miskawaih, '*Tahzib al-Akhlaq al-'Araq*', Mesir: T.p, T.th, hal. 25.

⁵⁴⁸ Imam al-Gazali menyebutnya dengan sifat yang tertanam dalam jiwa yang tidak memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Lihat Abu Hamid Muhammad al-Gazali, '*Ihya' Ulum al-Din*', Beirut: Dar al-Fikr, 1989, juz III, hal. 58.

⁵⁴⁹ Kemampuan seseorang melakukan perbuatan dengan pertimbangan yang matang, apakah perbuatan tersebut baik atau buruk, kemudian memilih untuk melakukannya atau meninggalkannya. Bandingkan dengan Abdul Karim Zaidan, '*Usul al-Dakwah*', Bagdad: Jami'iyah al-Amani, 1976, hal. 75.

⁵⁵⁰ Abuddin Nata dalam Fauzan, '*Pendidikan dalam Perspektif Hadis*', Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005, cet. I, hal. 274.

⁵⁵¹ Charles H Zastrow, '*The Practice Work*', White Water: An International Thompson Publishing Company, 1999, hal. 317.

dirasakan seorang Muslim yang kembali kepada Allah swt, namun juga umat agama lain akan kembali kepada Tuhan mereka masing-masing. Namun ini bukan berarti bahwa ajaran tentang spiritualitas pada agama-agama yang ada dapat dikatakan sama. Islam dan agama yang lainnya tentu memiliki cara dan ajarannya tersendiri dalam pemenuhan aspek spiritual.⁵⁵²

Dampak kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern mempermudah hidup dan kehidupan manusia, dan dapat mengantar manusia memperoleh kesenangan dan kenyamanan lahiriyah dewasa ini. Tapi manusia modern sering dinilai telah ditimpa kehampaan spiritual. Tasawuf sebagai salah satu manifestasi nilai-nilai spiritual Islam semakin digandrungi oleh masyarakat sekarang ini. Hal ini memberikan petunjuk bahwa hidup serba materi tidak menjamin kesenangan hidup, bahkan dapat membawa kegelisahan. Oleh karena itu, manusia sesuai dengan fitrahnya, membutuhkan keseimbangan hidup lahir dan batin, materi dan spiritual. Ajaran tasawuf memberikan perimbangan antara kecenderungan duniawi dan ukhrawi.⁵⁵³

Gejala kebangkitan spiritualitas pada era modern tersebut, menurut John Naisbit dan Patricia Aburdene dalam *Megatrends 2000* adalah karena ilmu pengetahuan dan teknologi tidak dapat memberikan makan tentang kehidupan. Karena itu, Naisbit dan Aburdene membuat jargon *spirituality yes, organized religion no*.⁵⁵⁴ Menarik memang, mengamati perilaku seorang psikolog dari California Amerika Serikat, Robert Ornstein, yang menjadi tertarik dengan sufisme. Masalahnya sangat sederhana. Dia mengatakan bahwa kemajuan yang dibarengi dengan kemakmuran pada masyarakat industri, ternyata menimbulkan kemiskinan baru, yaitu kemiskinan batin. Mengeringnya ruhani tersebut, seperti munculnya permasalahan dadakan yang bisa menimbulkan hal-hal kontroversial di kalangan manusia modern sehingga buru-buru mengadakan koreksi bahwa dalam dirinya ada sesuatu berharga yang hilang. Hal demikian merupakan gejala menarik, bukan saja yang menimpa pada masyarakat maju dan rasional. Namun manakala ketenangan batin sudah lenyap, siapa pun akan tertarik dan rindu untuk mencari kebahagiaan dan ketenangan yang tak sebatas kesenangan hedonisme.⁵⁵⁵

⁵⁵² Abu al-Wafa' al-Taftazani, *al-Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Tsaqafah, t.th, hal. 9.

⁵⁵³ Nasaruddin Umar, dalam Kata Pengantar Buku *Menyapa Rasa Para Pencari Tuhan*, karya Ahmad Rahman, Jakarta: Rabbani Press, 2011, hal. ix.

⁵⁵⁴ John Naisbit dan Patricia Aburdene, *Megatrends 2000, Ten New Direction for the 1990's*, New York: Avon Book, 1991, hal. 295.

⁵⁵⁵ Ibnu Mahalli Abdullah Umar, *Perjalanan Ruhani Kaum Sufi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2000, hal. 5.

Hal demikian juga diakui oleh Michael Baigent-sebagaimana yang dikutip oleh Nurcholish Madjid-bahwa krisis epistemologi, suatu krisis yang menjadikan manusia modern tidak mempunyai kejelasan tentang ilmu pengetahuan dan makna hidup di Barat, juga ikut bertanggung jawab atas pertumbuhan kultus-kultus dan laku mistik yang kini merajalela di sana. Akibatnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang tidak didahului oleh kematangan jiwa adalah bagaikan granat hidup di tangan anak-anak yang akan membahayakan kelangsungan hidupnya.⁵⁵⁶

Gejala kebangkitan spiritualitas (aspek keruhanian) tersebut juga diakui oleh Harun Nasution. Beliau mengatakan bahwa pada akhir-akhir ini, banyak orang yang mencari keruhanian kembali. Ada yang pergi ke agama semula sungguh pun tidak dengan keyakinan penuh. Terdengar ungkapan seperti ini, “saya sebenarnya kurang percaya kepada agama saya, tetapi dalam kekacauan nilai yang dibawa kemajuan iptek modern sekarang, saya harus mempunyai pegangan. Kalau tidak, kehidupan saya akan mengalami kekacauan”. Ada pula yang pergi ke agama lain, terutama yang ada di Timur, karena agama yang berkembang di Barat, sudah banyak pula yang dipengaruhi kematerian yang melanda masyarakat itu. Ada pula yang pergi ke gerakan keruhanian di luar agama. Ada pula yang mencari keruhanian pada psikologi, bahkan menurut informasi terakhir ada yang pergi ke tukang sihir. Hidup kematerian ternyata tidak memuaskan. Di samping hidup kematerian diperlukan hidup keruhanian. Literatur keagamaan dan keruhanian mulai dicari kembali.⁵⁵⁷

Dalam kehidupan sekarang ini, di tengah-tengah situasi umat yang cenderung mengarah kepada kebobrokan moral, pupusnya rasa percaya diri, mengeringnya rasa persatuan dan persaudaraan, kasih sayang, tolong menolong, dan semacamnya; tasawuf mulai mendapatkan perhatian serius dan dituntut peran sertanya untuk bisa terlihat secara aktif dalam rangka mengatasi masalah-masalah yang dihadapi umat tersebut sebagai akibat dari modernisasi. Dalam hal ini, adalah menarik untuk mengadakan penelusuran tentang muncul dan berkembangnya tasawuf dalam diskursus pemikiran Islam klasik. Di mana tasawuf muncul di saat umat Islam sedang mengalami puncak kejayaannya. Rasionalisme (*filsafat*) dan formalisme (*fiqh*) berkembang dengan pesat di kalangan umat (masa Dinasti ‘Abbasiyah), yang tanpa disadarinya ternyata menjadikan umat terjebak kepada sikap yang cenderung serbarasionalistik dan materialistik, serta mengesampingkan aspek ruhani. Kondisi semacam ini dapat mengakibatkan kekeringan dan

⁵⁵⁶ Nurcholish Madjid, *Islam dan Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 580-582.

⁵⁵⁷ Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 114.

pendangkalan ruhani, lebih-lebih sikap rasionalismenya dan kekayaan materi yang melimpah, ternyata belum mampu memecahkan masalah-masalah yang sedang dihadapi umat Islam ketika itu. Tradisi kegelimangan harta dan kemewahan hidup menjadikannya terjerumus ke dalam kehidupan yang penuh dengan foya-foya, berbuat dosa, yang akhirnya melupakan tugas utamanya sebagai khalifah Allah di muka bumi (*khalīfah fi al-ardh*), yang mestinya harus tunduk dan patuh kepada segala titah-Nya.

Dengan demikian, muncul dan berkembangnya tasawuf justru dari segi lain untuk menyelematkan umat Islam dari proses rasionalisasi dan kehidupan materialistik yang dapat mengikis habis dan mendangkalkan serta mengeringkan kehidupan ruhani, meskipun ada sementara orang yang menuduh tasawuf sebagai biang kerok kemunduran umat Islam.⁵⁵⁸ barangkali pendapat seperti ini tidak selamanya dapat disalahkan. Namun juga perlu diperhatikan, sebab penghancuran ajaran spiritualitas (meninggalkan tasawuf) berarti mencabut akar ritual dan spiritual yang akan mengeringkan sumber-sumber keruhaniaan agama itu sendiri. Sebab, apabila Islam dipisahkan dari aspek ruhani-nya, ia hanya akan menjadi kerangka formal belaka sehingga orang rasionalistik hanya menerima Islam sebagai hal formal belaka. Dengan demikian, keindahan Islam niscaya tidak akan pernah ditemukan.

Pandangan utama dan pertama bagi seorang sufi adalah perjalanan jiwa yang dapat membimbing perilaku jahat dan mengendalikan diri melawan tendensi-tendensi ketidaktundukan hawa nafsu. Al-Qur'an surat Yūsus [12]: 53 telah menginformasikan bahwa;

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ۗ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي

غَفُورٌ رَحِيمٌ

dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalam kaitan ini, al-Qusyairi (986-1074 M) mengelaborasi lebih jauh bahwa orang-orang sufi mengacu pada jiwa sebagai pelebagaan kualitas-kualitas *defective* (ketidaksempurnaan) manusia dan apa yang dikritik oleh moral dan akhlaknya. Kualitas *defective* itu ada dua macam. Pertama adalah ketidaksempurnaan moral akibat seseorang melakukan dosa dan kejahatan,

⁵⁵⁸ Azyumardi Azra, *Esci-esci Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1998, hal. 98.

kedua adalah ketidaksempurnaan moral karena bawaan diri yang tak tampak, jika seseorang mengarahkannya, sifat bawaan tersebut bisa dikendalikannya.

Kondisi umat yang cenderung mengalami dekandensi moral di tengah modernitas ini adalah akibat dari keringnya nilai-nilai ruhani sehingga sering kali kehilangan pegangan. Lebih-lebih dengan berkembangnya arus modernisasi di segala aspek yang menghasilkan proses liberisasi dan rasionalisasi, yang secara konsisten terus melakukan pendangkalan spiritualitas. Dalam proses semacam ini, yang terjadi adalah timbulnya proses desakralisasi dan despiritualisasi tata nilai kehidupan.⁵⁵⁹ Akibatnya, agama secara perlahan-lahan akan kehilangan nilai-nilai kesakralan dan spiritualitasnya, padahal keduanya merupakan karakteristik yang tidak bisa dilepaskan dari agama.⁵⁶⁰

Tasawuf, jika pada awalnya diidentikkan dengan kehidupan yang sangat pribadi (individualistik) adalah hal yang tidak dapat disalahkan. Ini karena memang tujuan munculnya sufisme pada masa-masa awal adalah sebagai respons dan proses atas kejahatan jiwa, sosial, dan kultur politik terutama yang dilakukan oleh para penguasa. Namun dalam perkembangan selanjutnya, sufisme dengan ajaran-ajaran dan pesan moralnya telah tidak hanya menarik untuk dikaji secara ilmiah namun juga diamalkan secara terorganisasi, melalui tasawuf misalnya. Hal ini dapat dibuktikan dengan banyak penelitian tentang peran dan keterlibatan tarekat yang tidak hanya mengajarkan kesalehan individual, tetapi juga kesalehan sosial. bahkan, dalam sejarahnya yang panjang dapat dilihat peran sufisme yang begitu besar dalam pengislaman Nusantara oleh para Wali Songo. Menurut Alwi Shihab, penyebaran Islam yang berkembang secara spektakuler di Negara-negara Asia Tenggara, khususnya di Indonesia, berkat peranan dan kontribusi tokoh-tokoh tasawuf adalah kenyataan yang diakui oleh hampir mayoritas sejarawan dan peneliti. Hal ini disebabkan oleh sifat-sifat dan sikap kaum sufi yang lebih kompromis dan penuh kasih sayang. Tasawuf memang memiliki kecenderungan manusia yang terbuka dan berorientasi kosmopolitan.⁵⁶¹

Dengan demikian, jika tasawuf dianggap sebagai amalan dan aktivitas yang sangat pribadi dan untuk tujuan yang sangat *private* adalah hal yang tidak dapat dibuktikan seluruhnya. Walaupun memang tidak bisa dimungkiri bahwa masih ditemukan adanya praktik-praktik dari sebagian sufi yang sangat eksklusif dan *private* dan bahkan tidak peduli dengan dunia sekitarnya. Hal yang terakhir inilah barangkali menjadi penyebab adanya

⁵⁵⁹ Azyumardi Azra, *Esei-esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam...*, hal. 100.

⁵⁶⁰ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies...*, hal. 204-209.

⁵⁶¹ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 13.

anggapan bahwa tasawuf menjadi biang kemunduran Islam dan umatnya.

Di tengah hiruk pikuk dunia seperti sekarang ini, nampaknya doktrin dan ajaran tasawuf mestinya dilihat dan ditempatkan pada posisi yang wajar dan proporsional sebagai kontiunitas dari domain-domain ajaran Islam lainnya seperti tauhid dan syariat (dalam pengertian khusus *fikih*) sehingga dalam penerapannya pun jangan sampai ada yang terlalu menonjol dan berat sebelah. Sebab, pengabaian salah satu di antara ketiga domain tersebut bisa menjadi penyebab stagnasi dalam praktik-praktik keberagaman selanjutnya, yang berakibat kepada klaim-klaim eksklusif (truth, claim). Inilah penyebab kemunduran Islam yang sebenarnya.

H. Revolusi Industri 4.0 dan Disorientasi Spiritual

Teknologi canggih telah berhasil memanjakan manusia di era industri 4.0. Peranan dan cara pandang manusia terus menerus mengalami perubahan dalam menjalani kehidupan sebagai makhluk sosial. Bersamaan dengan fenomena tersebut degradasi moral pun semakin marak. Dengan begitu manusia semakin tererosot ke dalam kebenaran sesaat.⁵⁶²

Modernisasi telah banyak membantu manusia dalam meningkatkan kualitas dan kesejahteraan hidup. Namun bersamaan dengan hal tersebut penerapan dan pemanfaatan hasil-hasil perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi telah melahirkan tuntutan dan kesadaran baru akan pentingnya landasan etika dan dimensi spiritualitas serta moralitas dalam pembangunan suatu Negara. Mengatasi problematika tersebut manusia modern harus senantiasa berada dalam jalur nilai-nilai kemanusiaan dan keagamaan.⁵⁶³

Manusia dengan akal dan pikirannya menjadikannya sebagai makhluk terbaik. Ia mampu membedakan mana yang baik dan yang buruk, mana yang berguna dan yang tidak bermanfaat. Dengan kata lain, manusia adalah makhluk yang berkepengertian dan berkesadaran, makhluk berkebudayaan dan berperadaban. Tetapi sejarah juga mencatat bahwa manusia dari dulu sampai sekarang melakukan perbuatan buruk bahkan perilaku yang merusak, baik diri dan lingkungannya.⁵⁶⁴

Manusia sebagai makhluk yang bisa menjadi subyek dan objek sekaligus, tak pernah berhenti melakukan kajian tentang dirinya, menyangkut fisiknya, jiwanya, perilakunya, pemikirannya, kualitasnya dan aspek-aspek lain yang terus berkembang. Ketika manusia, baik sebagai

⁵⁶² Dian Arif Noor Pratama, Tantangan Karakter Di Era Revolusi Industri 4.0 Dalam Membentuk Kepribadian Muslim, *Al-Tanzim: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, March 2019, Vol. 03 No. 01, hal. 201.

⁵⁶³ Biner Ambarita, Profesionalisme, Esensi Kepemimpinan dan Manajemen Organisasi, UIN Medan, *Jurnal Generasi Kampus*, Vol. 6, no. 2, 2013, hal. 15.

⁵⁶⁴ Bey Arifin, *Hidup Sesudah Mati*, Jakarta: Penerbit Kinanda, 1998, cet. 15, hal. 1.

individu maupun kelompok, bahkan sebagai bangsa mengalami kesulitan, ia bisa menyalahkan orang lain sebagai penyebab, tetapi bisa juga menyalahkan diri sendiri, bisa mengakui kekeliruan-kekeliruan tindakanya.⁵⁶⁵ Dekandensi moral dan kemerosotan akhlak semakin merebak, bukan hanya kepada yang tidak pernah mengenyam pendidikan formal, tetapi hal ini juga sudah merebak di kalangan intelektual. Hal ini menjadi problem yang harus dicarikan jalan keluar dan solusi yang tepat. Maka, pendekatan spiritual sangat dinyakini bisa menjadi alternatif atas problematika yang dihadapi oleh manusia.

Pengaruh teknologi informasi dan komunikasi yang sangat kuat, serta adanya pengaruh dari diri sendiri (*faktor endogen*), dan pengaruh dari lingkungannya (*faktor eksogen*), baik dari lingkungan keluarga, sekolah maupun masyarakat merupakan faktor yang mempengaruhi kemerosotan dan penurunan karakter pada generasi Islam milenial. Maka, pendidikan karakter seperti psikologi tasawuf diharapkan mampu membimbing generasi milenial dalam memahami, mencintai, menginginkan, serta melakukan kebaikan baik kepada Allah swt, bangsa serta lingkungannya, dimana agar manusia berjalan dengan sempurna sesuai dengan yang telah ditetapkan-Nya.⁵⁶⁶

Generasi milenial dari sisi budaya, pergaulan, dan perkembangan sosial, generasi ini sangat rentan menelan begitu saja apa yang menurut naluri mereka asyik dan menarik tanpa memedulikan batasan norma dan agama. Tidak mengherankan, jika kemudian generasi masa kini tidak begitu tertarik dengan konsep-konsep dasar dan penting dalam Islam.⁵⁶⁷

Generasi kontemporer juga memiliki karakteristik yang unik, maka mendidiknya pun harus dengan cara yang unik.⁵⁶⁸ Generasi muda saat ini sangat rentan dengan nilai teknologi dan informasi. Internet adalah kebutuhan yang tidak bisa diniscayakan pada masa modern ini. Psikologi tasawuf diharapkan bisa mendampingi perkembangan dan perubahan⁵⁶⁹ yang dialami oleh generasi masa kini.

Disorientasi spiritual yang terjadi di era modern ini, psikologi sufi ditampilkan untuk menjadi rambu-rambu di persimpangan jalan yang menunjukkan arah bagi setiap orang yang sedang berjalan menuju kepada Tuhan-Nya. Berfungsi sebagai penyejuk hati yang gersang, pelunak hati

⁵⁶⁵ Achmad Mubarak, *Panduan Akhlak Mulia*, Jakarta: Bina Rena Pariwara, 2001, hal. vii

⁵⁶⁶ Aat Hidayat, dkk, Implementasi Pendidikan Karakter pada Generasi Islam Milenial, *Jurnal Tarbawi STAI AL-FITHRAH*, Vol. 9, no.1, 2020, hal. 78.

⁵⁶⁷ Octavia Devalucia Dwi Anggraeny, *Pernikahan Generasi Millennial*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2017, hal. 14.

⁵⁶⁸ Octavia Devalucia Dwi Anggraeny, *Pernikahan Generasi Millennial...*, hal. 3.

⁵⁶⁹ Ibnu 'Athailah al-Sukandari, *Kuliah Makrifat*, yang diterjemahkan oleh Labib Mz, Surabaya: Tiga Dua, 1996, hal. 3.

yang membantu, dan pembuka mata hati yang terkunci.

The Meaningfull Life karya Victor E. Frankl (1905-1997) menekankan bahwa pada dimensi rohani bagi memperoleh kehidupan bermakna yang dicapai melalui teori *logoterapi*, yaitu menekankan pada pemberdayaan nilai rohani (kejiwaan) dalam pengobatan pasien yang menghadapi kemurungan, ketegangan, tekanan mental, kecemasan dan kerisauan.⁵⁷⁰

Formulasi dan sistem peraturan yang dibentuk di dalam agama Islam, diciptakan semaksimal mungkin, sehingga diperoleh faidah untuk mewujudkan kehidupan manusia yang lebih baik. Islma yang komprehensif telah membuat metodologi perawatan psikologis yang berujung pada pencapaian kehidupan yang tenang, nyaman dan bahagia. Islam sebagai agama yang lengkap mengandung aspek duniawi dan ukhrawi, yang secara holistik bertujuan dalam pencapaian kejayaan, kebahagiaan dan kegemilangan bagi umatnya.⁵⁷¹ Lebih detail al-Qur'an menyebut esensinya sebagai *syifa' limā fi al-suḍūr*, karena ia dapat menenangkan dan menentramkan jiwa yang kacau dan gelisah.⁵⁷²

Kesehatan mental Islam memiliki spesifikasi spiritual-tauhid yang menyeluruh dengan standarisasi sebagai berikut: *pertama*, orang yang sehat fisik dan psikologis dalam ukuran Islam adalah iman, ihsan dan tauhid; *kedua*, orang yang ahli dalam memahami, menghayati, mengamalkan aktivitas yang berkaitan dengan psikologi; *ketiga*, orang yang telah memiliki ilmu pengetahuan tentang formula kausalitas seluruh kejadian atau permasalahan masa lalu, kini, dan masa akan datang; *keempat*, orang yang memperoleh ketenangan jiwa lazimnya terbuka akal,panca indra, dan kalbu, yang kemudian mencerminkan akhlaq al-karimah, serta dapat pula membuka diri untuk menjadi lebih baik dalam mencapai nilai-nilai ketuhanan.⁵⁷³

Dampak dari demoralisasi di dalam dunia sains setidaknya terlihat dalam tiga cara pandang (*worldview*) yaitu; a. bebas nilai, b. materialistik, c. anti metafisik. Sejarah telah menorehkan bahwa perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan yang telah melahirkannya tidak selalu menghasilkan kemashlahatan (*tonic potentiahtie*) akan tetapi seringkali juga menimbulkan kemudaratatan (*toxic potentiahties*).⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ Malik B. Badri, *The Dilemma Moslem Psychologist*, yang diterjemahkan oleh Siti Zainab, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1979, hal. 74.

⁵⁷¹ Muhammad Utsman Najati, *al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*, Al-Kaherah: Dār al-Syuruq, 2001, hal. 217.

⁵⁷² Sayyid Mujtaba Musawa Lari, *Psikologi Islam*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 123.

⁵⁷³ Hamdani, *Metodologi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 205.

⁵⁷⁴ Nasikun, Peran Ilmu-ilmu Sosial dan Humaniora bagi Liberasi dan Humanisasi Teknologi, *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 9, No. 2, 2006, hal. 132.

Modernisasi telah menimbulkan krisis makna hidup, kehampaan spiritual, dan tersingkirnya agama dalam kehidupan manusia. Agama hanya diletakkan dalam kehidupan privat dan tidak boleh masuk ke dalam ruangan publik.⁵⁷⁵

Pada zaman modern yang bercirikan liberalisasi, rasionalisasi dan efisiensi secara konsisten terus melakukan proses pendangkalan kehidupan spiritual. Liberalisasi yang terjadi pada seluruh aspek kehidupan adalah proses despiritualisasi tata nilai kehidupan. Dalam situasi seperti ini, agama dipandang tidak relevan dan signifikan lagi dalam kehidupan. Akibatnya, sebagaimana terlihat pada gejala umum masyarakat modern, kehidupan rohani semakin kering dan dangkal. Sebagai reaksi terhadap kenyataan ini, kerinduan masyarakat modern kepada nilai-nilai spiritual seperti tercermin pada fenomena pada dasawarsa terakhir, sesungguhnya hal yang wajar. Tasawuf memang menawarkan kekayaan spiritual yang bernilai tinggi, karena ia bertolak dari keinginan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Praktik-praktik ritual tertentu yang harus diamalkan setiap waktu dapat memelihara hubungan rohani secara vertikal dengan Tuhan dalam situasi yang komunikatif. Ibadah-ibadah ritual itulah yang menumbuhkan kesadaran rohani yang pada tahap lebih lanjut mengejawantah dalam perilaku yang luhur dan mulia (*ihsān*). Kesadaran seseorang bahwa ia selalu berhadapan dengan Tuhan menimbulkan sikap ikhlas, rela, rendah hati (*tawādu*), sabar, tawakal, cinta kasih, *muraqabah* (merasa diawasi) dan sebagainya.⁵⁷⁶

Tasawuf pada dasarnya merupakan jalan atau cara yang ditempuh oleh seseorang untuk mengetahui tingkah laku nafsu dan sifat-sifat nafsu, baik yang buruk maupun yang terpuji. Karena itu kedudukan tasawuf dalam Islam diakui sebagai ilmu agama yang berkaitan dengan aspek-aspek moral serta tingkah laku yang merupakan substansi Islam. Di mana secara filsafat sufisme itu lahir dari salah satu komponen dasar agama Islam, yaitu iman, Islam, dan ihsan. Kalau iman melahirkan ilmu teologi (*kalam*), Islam melahirkan ilmu syariat, maka ihsan melahirkan ilmu akhlak dan tasawuf. Meskipun dalam ilmu pengetahuan, wacana tasawuf tidak diakui karena sifatnya yang Adi Kodrati. Namun, eksistensinya di tengah-tengah masyarakat membuktikan bahwa tasawuf adalah bagian tersendiri dari suatu kehidupan masyarakat, sebagai sebuah pergerakan, kenyakinan agama, organisasi, jaringan bahkan penyembuhan atau terapi.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Indra, Analisis Hubungan Islam, Spiritualitas, dan Perubahan Sosial, *Jurnal Tsaqafah: Jurnal Perubahan Islam*, Vol. 14, No. 2, 2018, hal. 362.

⁵⁷⁶ Nasaruddin Umar, dalam Kata Pengantar Buku *Menyapa Rasa Para Pencari Tuhan ...*, hal. xii.

⁵⁷⁷ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. x.

Tasawuf atau sufisme diakui dalam sejarah telah berpengaruh besar atas kehidupan moral dan spiritual Islam, sepanjang ribuan tahun yang silam. Selama kurun waktu itu, tasawuf begitu lekat dengan dinamika kehidupan masyarakat luas, bukan sebatas kelompok kecil yang eksklusif dan terisolasi dari dunia luar. Kehadiran tasawuf di dunia modern ini sangat diperlukan, guna membimbing manusia agar tetap merindukan Tuhannya, dan bisa juga untuk menarik orang-orang yang semula hidupnya *glamour* dan suka hura-hura menjadi orang yang *asketis* (zuhud pada dunia). Peluang tasawuf juga terlihat dalam menangani penyakit-penyakit psikologis atas segala problem manusia, semakin terbentang lebar di era global ini.⁵⁷⁸

Dengan jalan tasawuf, manusia modern akan dituntun untuk berakhlak mulia kepada sesama dengan meneladani Rasulullah saw dan mengharap kecintaan dengan meninggalkan nafsu duniawi.⁵⁷⁹ Jadi, melalui tasawuf, manusia kontemporer diajak untuk tetap berinovasi dengan syarat tidak meninggalkan nilai-nilai moral dan akhlak yang telah diteladankan oleh baginda Rasulullah saw.

Muhammad Zaki Ibrahim (2004) menambahkan bahwa sufi adalah orang yang berusaha membersihkan diri dari sesuatu yang hina dan menghiasi dirinya dengan sesuatu yang baik, yaitu akhlak *rabbaniyah*, atau sampai pada *maqam* tertinggi. Selain itu, seseorang sudah berada dekat dengan Allah swt plus meraih cinta-Nya, akhlaknya secara otomatis ia pun akan dekat dan dicintai oleh sesama manusia.⁵⁸⁰ Dapat dikatakan bahwa tasawuf adalah media untuk meraih cinta Allah swt dengan jalan memperbaiki hubungan dan relasi kepada sesama makhluk, atau sebaliknya menjalin hubungan baik dengan sesama demi meraih cintanya Allah swt.

Ajaran tasawuf yang berbau spiritual dijadikan media untuk mendekatkan diri kepada Allah swt seraya memperbaiki jalinan kasih kepada sesama. Tasawuf adalah motor penggerak untuk manusia modern untuk mendekatkan diri kepada Allah swt tanpa meninggalkan nilai sosial dalam masyarakat, justru tasawuf dinyakini menjadi penyemangat untuk aktif dan optimis dalam membangun peradaban manusia modern. Dengan perspektif seperti ini, tasawuf kontemporer dengan pendekatan psikologis akan melahirkan sosok manusia muslim yang saleh spiritual juga saleh secara sosial. Tasawuf tidak hanya bergantung di 'langit' kemuliaan dan kesakralan tetapi sudah membumi di tengah masyarakat modern.

⁵⁷⁸ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. xi.

⁵⁷⁹ Abdul Mahmud Halim, *Tasawuf di Dunia Islam*, Yogyakarta: Pustaka Setia, 2002, hal. 234.

⁵⁸⁰ Muhammad Zaki Ibrahim, *Tasawuf Hitam Putih*, Solo: Tiga Serangkai, 2004, hal. 3-5.

Psikologi sufi secara historis lahir dari perilaku kesufian dari orang per orang bergerak ke arah gerakan keagamaan (*religious movement*) dan menyenarai dalam konsep makro spiritualitas. Secara historis memang spiritualitas, termasuk di dalamnya tasawuf merupakan fenomena yang menarik perhatian, bahkan sejak abad ke-21.⁵⁸¹ Prediksi ini cukup beralasan, sejak akhir abad ke-20 mulai terjadi kebangkitan spiritual di berbagai kawasan. Kemunculan gerakan spiritualitas ini merupakan bentuk reaksi terhadap dunia modern yang terlalu menekankan hal-hal yang bersifat material *profan* (kebendaan). Manusia modern ingin kembali menengok dimensi spiritualnya yang selama ini dilupakan bahkan dibuang. Salah satu gerakan yang paling menonjol di akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 adalah *New Age Movement* (Gerakan Abad Baru).⁵⁸²

Kegundahan dan kegelisahan manusia modern di era dirupsi merupakan momen terbaik untuk kembali mengakrabi agama yang sifatnya spiritual-esoteris agar manusia modern tidak terlalu jauh melenceng dari pusaran pusat keilahian. Akhirnya, penyakit psikis yang mendera manusia milenial diharapkan mampu terobati dengan jalan pendekatan psikologi sufi.

Psikologi sufi setidaknya juga ingin mematahkan argumentasi yang menyebutkan bahwa tasawuf itu bersifat statis, mengajarkan hidup pesimis, mengisolasi diri, ibadah yang ekstrim, dan tidak mau mengurus hal-hal yang bersifat duniawi, dan tuduhan negatif yang lainnya. Paradigma tersebut harus digeser atau diganti dengan menghadirkan fakta dan data bahwa tasawuf merupakan rujukan utama dalam membina moral setiap manusia, sekaligus juga menjadi penyucian diri. Tasawuf yang sumber utamanya berasal dari al-Qur'an dan al-Sunnah telah mengajarkan *akhlak al-karimah* kepada Allah swt dan seluruh makhluk yang ada di dalam semesta. Terakhir, tasawuf mengajari manusia modern untuk aktif dan berkontribusi di tengah di masyarakat tetapi hati dan pikiran mereka niatnya hanya tulus kepada sang Pencipta, Allah swt.

Dalam hal ini, dapat disimpulkan bahwa psikologi sufi merupakan sebuah ajaran untuk menuntun manusia kepada jati dirinya (*fitriah*) yaitu sebagai hamba Allah swt yang harus senantiasa berkoneksi secara spiritual kepada-Nya, dan sebagai wakil Allah swt di bumi yang harus senantiasa bersikap proaktif, dinamis, humanis, solutif dan berbudi luhur terhadap semua makhluk-Nya di bumi. Akhirnya, menjadi manusia yang dapat menyinergikan aspek vertikal (*ilahiah; ukhrāwi*) dan aspek horizontal

⁵⁸¹ Ruslani (editor), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*, Yogyakarta: Qalam, 2000, hal. vi.

⁵⁸² M. Sholihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005, hal. 5-6.

(*ijtima'i; duniawi*) secara seimbang dan sempurna.⁵⁸³

Tasawuf dengan segala ajaran dan dimensi spiritualnya selalu mengajak manusia untuk melakukan penghayatan akidah dan ibadah (*ihsān*) agar selalu ingin merasakan dekat dengan Allah swt (*taqarrub*), mampu berdialog dan berkomunikasi langsung dengan-Nya (*munājah*), serta berbuat baik (*akhlāk al-karīmah*) kepada sesama. Dalam konteks inilah tasawuf diharapkan mampu menuntun dan mengarahkan manusia modern ke arah yang lebih baik dan tidak tersesat dalam sikap dan perilaku krisis kemanusiaan dan krisis spiritual.

I. Revolusi Industri 4.0 berbasis Revolusi Mental

Revolusi industri 4.0 dengan segala bentuk perubahan dan perkembangan yang terjadi di eranya, telah banyak mereduksi mindset dan gaya hidup manusia modern. Selain melahirkan kemudahan dan kenyamanan dalam kehidupan global, ternyata modernisme dan postmodernisme yang ditandai dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, ternyata telah gagal memberikan kehidupan yang nyaman, terarah dan bermakna.⁵⁸⁴

Problematika kemodernan selain menghilangkan visi keilahian, juga memunculkan gejala psikologis, salah satu diantaranya adalah kehampaan spiritual, kegoncangan moral, ksisis dan kekeringan spiritual. Akibatnya, manusia modern terlalu gampang mengalami penyakit psikis seperti mudah stress, depresi dan putus asa. Pegangan yang paling utama dan pertama yang wajib digenggam oleh manusia modern tersebut adalah nilai-nilai agama yang sifatnya spiritual, yang akan menghantarkannya menjadi manusia yang berbudi luhur dan berakhlak mulia di tengah masyarakat plural industrial seperti sekarang ini.

Suatu hal yang tampaknya penting ketika diwacanakan urgensi tasawuf dalam konteks pembinaan mental yang berbasis moral dan spiritual. Mengingat bahwa inti dari ajaran tasawuf pada dasarnya adalah ajaran tentang moral (*akhlāk*). Rasulullah saw sendiri diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia. Ketika melihat fakta dan realita bahwa masyarakat yang beragama sekalipun, ternyata tidak dijamin memiliki moralitas yang baik.

Modernisme telah membawa dampak terhadap terjadinya kerancuan dan penyimpangan nilai-nilai kemanusiaan (*dehumanisasi*). Manusia modern kian dihindangi oleh rasa cemas dan kehilangan visi keilahian serta kehilangan dimensi transcendental, sehingga mudah dihindangi kegersangan dan krisis spiritual. Sebagai akibatnya, manusia modern sering dilanda

⁵⁸³ Muhamad Basyrul Muvid, *Tasawuf Kontemporer...*, hal. 20.

⁵⁸⁴ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. xi.

penyakit stress, depresi, dan alienasi. Mereka teralienasi dari dirinya sendiri, dari lingkungan sosialnya, dan yang terpenting lagi dari Tuhannya. Adanya kesenjangan tersebut menunjukkan lemahnya peran agama ditengah-tengah masyarakat. Karena agama yang dipahami oleh masyarakat, tampaknya masih sebatas pemahaman dan pengamalan agama secara formalistik.⁵⁸⁵ Pemahaman agama belum menyentuh pada tingkat penghayatan batiniah dari hakikat agama (*tasawuf*).

Pengamalan dan pemahaman yang tidak mencapai penghayatan batin dikhawatirkan tidak akan memberikan dampak positif yang berpengaruh bagi kehidupan modern yang sudah lama digempur oleh peradaban materialis, hedonis dan rasionalis. Kehadiran psikologi yang berbasis tasawuf merupakan sebuah keniscayaan.

Hakikat kemanusiaan tereduksi, dan mengalami degradasi dari makhluk spiritual ke makhluk material. Manusia di era ini sedang dihinggap rasa cemas, frustrasi bahkan depresi di tengah kemakmuran maupun kelimpahan materi, mereka tengah mengalami kehampaan spiritual. Ini bukti kegagalan eksperimen peradaban modern sejak *renaissance*. Karenanya menurut Hossein Nasr⁵⁸⁶ mereka seakan memberontak melawan Tuhan, mereka menciptakan sains yang tidak berlandaskan cahaya intelek (*sarat spiritualitas*), melainkan hanya mengandalkan kekuatan rasionalitas. Karenanya peradaban modern ditegakkan di atas landasan yang tanpa sesuatu yang esensial yakni spiritualitas. Implikasinya secara dhahirnya maju, namun secara batinnya gersang. Kemanusiaannya tereduksi, dan mereka terlempar keluar dari pusat eksistensi (*spiritualitas*) ke pinggiran lingkaran eksistensi.

Krisis dunia modern bersumber dari Barat sejak zaman *renaissance* dan menyebar ke bagian lain di muka bumi, dan sejak saat itu manusia adalah makhluk yang bebas dan independen dari Tuhan dan alam. Manusia membebaskan diri dari tatanan Ilahiyah (*divine order*) untuk selanjutnya membangun tatanan *antrophormorfism*, yaitu tatanan yang semata-mata berpusat pada manusia yang mengakibatkan putus dari nilai-nilai spiritualitas. Selama ini manusia dilanda kehampaan spiritual karena kemajuan yang pesat dalam lapangan ilmu dan filsafat yang ternyata keduanya tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia akan nilai-nilai

⁵⁸⁵ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. xi-xii.

⁵⁸⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Islam Dan Nektapa Manusia Modern*, yang diterjemahkan oleh Annas Mahyudin dari judul asli *Islam And The Plight of Modern Man*, Bandung: Pustaka, 1983, hal. 19.

transenden.⁵⁸⁷

Keunikan tasawuf yang bersifat esoteris ini menyebabkan ia lebih bersifat universal, luas, lentur dan inklusif. Berbeda dengan fiqh yang lebih menekankan pada perbuatan dan ibadah formal. Kondisi kejiwaan seseorang, tingkat pemahaman, keyakinan, penghayatan dan perolehannya dari pemberian/*mauhibah* Tuhan merupakan keniscayaan yang tak pisah disatukan dalam pengalaman kerohanian seseorang. Pengungkapan dari penyingkapan *tajalli* Tuhan tersebut ternyata juga merupakan sesuatu yang diperlukan terlebih untuk pendidikan dan pembelajaran bagi yang lain. hanya saja, umumnya pengungkapan ini menggunakan media tersendiri seperti seni, baik seni tari maupun bahasa sastra, dalam menyampaikan pengalaman yang tak terkatakan itu.⁵⁸⁸

Jalaluddin Muhammad Rumi (w. 672 H) melalui karyanya yang terkenal *Matsnawi*, ia mengungkapkan samudera ‘irfani yang sarat dengan visi spiritual dan sosial yang unik dan istimewa.⁵⁸⁹ Tasawuf dengan segala dimensinya merupakan bagian dari ajaran Islam yang mempunyai corak tersendiri. Kehadiran tasawuf dalam dunia Islam merupakan upaya mencari jalan keluar terhadap berbagai keserakahan duniawi. Psikologi sufi merupakan jalan alternatif dalam menyeimbangkan antara kecerdasan emosional berbasis teknologi dengan kecerdasan spiritual berbasis sufistik.

Cakupan dan kandungan tasawuf semuanya akan bermuara pada ajaran al-Qur’an tentang penyucian hati (lihat Qs. al-Syams[91]: 7-10). Pondasi tasawuf adalah upaya untuk mengembangkan semacam disiplin (*riyāḍah*)-spiritual, psikologis, keilmuan dan jasmaniah-yang dipercayai mampu mendukung proses penyucian jiwa atau hati sebagaimana diperintahkan dalam kitab suci tersebut.⁵⁹⁰

Tasawuf merupakan cabang ilmu Islam yang menekankan dimensi atau aspek spiritual dari Islam. Secara ontologis, tasawuf menyakini bahwa dunia spiritual lebih hakiki dan riil dibanding dengan dunia jasmani.⁵⁹¹ Karena kajiannya yang bertumpu pada dimensi esoteris, tidak sedikit tasawuf mengalami penyimpangan. Menurut Hamka kalangan sufi hendak memerangi hawa nafsu, dunia dan setan, tetapi kadang-kadang mereka tempuh jalan yang tidak digariskan oleh agama. Terkadang mereka

⁵⁸⁷ Budi Munawar Rachman, Tradisionalisme Nasr; Eksposisi dan Refleksi Laporan Seminar Sayyed Hossein Nasr, *Jurnal Ulumul Qur’an*, no. 4, 1993, hal. 107.

⁵⁸⁸ Idrus Abdullah al-Kaf, *Bisikan-Bisikan Ilahi : Pemikiran Sufistik Imam al-Haddad dalam Diwan ad-Durr al-Manzhum*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2003, hal. 9.

⁵⁸⁹ Murtadha Muthahari, *Mengenal Irfan: Meniti Maqam-Maqam Kعارifan*, yang diterjemahkan oleh C.Ramli Bihar Anwar, Jakarta: Iman & Hikmah, 2002, hal. 16.

⁵⁹⁰ Haidar Bagir, *Tasawuf*, Bandung: Arasy Mizan. 2005, hal. 90-92.

⁵⁹¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyclami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal.

haramkan kepada diri sendiri barang yang diharamkan Tuhan, bahkan ada yang tidak mau lagi mencari rezeki, menyumpahi harta, membelakangi hurahura dunia, dan membenci kerajaan. Sehingga kemudiannya, ketika bala tentara Mongol masuk ke negeri Islam, tidak ada lagi senjata yang tajam buat menangkis, sebab orang telah terbagi dan terpecah.⁵⁹²

Hamka (1908-1981) juga menegaskan bahwa jika ada tasawuf menyimpang dari syariat, maka tasawuf yang demikian tidaklah berasal dari ajaran Islam. Zuhud yang melemahkan itu bukanlah bawaan Islam. Semangat Islam ialah semangat berjuang, semangat berkorban, bekerja, bukan semangat malas, lemah-paruh dan melempem.⁵⁹³

Tasawuf sebagai bagian dari alam bawah sadar selalu mengalami problematis. Problematisasi sufisme seakan terbentuk secara sistematis dan menumpuk sejak kemunculannya hingga era kontemporer sekarang. Tasawuf sejatinya sebuah representasi pergulatan dialektis antara pengalaman empirik dan paradigma nalar dalam mencari hakikat kehidupan yang sejatinya secara alamiah telah tersimpan rapi dalam fitrah setiap manusia. Kemunculan tasawuf diakibatkan oleh ketidakmampuan akal dan agama syariat formal menjawab sedemikian runyamnya problematika manusia dalam kehidupan sehari-hari. Seseorang akan selalu merasa terbelenggu, meskipun semua problematika telah teratasi melalui mekanisme syariat, akal dan sains. Satu hal yang masih asing dan belum terucapkan inilah yang akan melahirkan paradigma mistis (*ṣūfiyah*).⁵⁹⁴

Mekanisme nalar sufistik adalah pencapaian hakikat melalui berbagai latihan dan pengalaman rohani yang tak berkaitan sama sekali dengan metodologi nalar yang rasional. Dengan mekanisme tersebut, seorang *salik* akan memperoleh tuntunan cahaya internal (*al-nūr al-dākhili*) dalam dirinya. Semakin lepas jiwanya dari materialisme dunia, semakin terang dan pancar pula cahaya tersebut sehingga semakin jernih pula cermin hatinya.⁵⁹⁵ Ini korelasi-intergratif antara tasawuf dengan kesehatan mental. Dalam kesarjanaan Kristen, mekanisme pembersihan jiwa ini dikenal dengan *via purgativa*.

Mengutip pendapat Kuntowijoyo (1943-2005) bahwa kualitas kepribadian itu bukanlah keterampilan, atau keahlian sebuah profesi, tetapi syarat umum bagi masyarakat, khususnya orang Jawa adalah bagaimana manusia itu menjadi pribadi yang beradab.⁵⁹⁶ Model pendidikan tasawuf

⁵⁹² Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, hal. 14.

⁵⁹³ Hamka, *Tasawuf Modern..*, hal. 15.

⁵⁹⁴ Adonis, *al-Ṣūfiyah wa al-Sūriyāliyah*, Beirut: Dār al-Sāqi, tt tt, hal. 11.

⁵⁹⁵ Annimarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, USA: The University of North Carolina Press. Chapel Hill. 2006, hal. 8.

⁵⁹⁶ Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, hal. 39.

yang menekankan peran intuisi merupakan kebalikan dari model pendidikan Barat yang mengutamakan intelektual. Namun dalam konteks Indonesia kedua model pendidikan ini harus dapat disatukan. Pesantren dalam hal ini adalah laboratorium yang sangat istimewa dalam melakukan transformasi antara pendidikan model Barat dan pendidikan model tasawuf.⁵⁹⁷

Rasionalitas Islam sejak ia diturunkan kepada Nabi Muhammad saw terlihat dapat membantu umat manusia dalam mencapai kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan hidup.⁵⁹⁸ Islam yang mengandung berbagai dimensi aturan, sistem dan undang-undang yang dipersiapkan bagi kemashlahatan umat manusia, memberikan solusi atas persoalan-persoalan kemanusiaan, sehingga mampu membentuk komunitas muttaqin yang teguh.⁵⁹⁹

Membangun psikologis yang sehat, memerlukan beberapa metodologi yaitu: *pertama*, berzikir atau *ta'alluq* pada Tuhan. Pada tahapan ini seorang muslim, berusaha mengingat dan mengikatkan kesadaran hati dan fikiran mereka kepada Allah swt dimanapun berada tidak lepas dari berfikir dan berzikir kepada Tuhannya. Berzikir tersebut dapat mengantarkan seorang mukmin ke tahapan takhalluq; *kedua*, *takhalluq* yaitu tahapan yang secara sadar di mana seorang mukmin telah meniru sifat-sifat Tuhan, sehingga dia memiliki sifat-sifat mulia sebagaimana sifat-sifat yang dimiliki Tuhannya. Proses ini boleh juga disebut sebagai proses internalitas sifat Tuhan ke dalam diri manusia. Dalam konteks ini, kalangan sufi biasanya menyandarkan hujjah-nya kepada hadis Nabi s.a.w yang berbunyi, *Takhalluq bi akhlāq Allāh*; *ketiga*, *Tahaqquq* yaitu, suatu kemampuan untuk mengaktualkan kesadaran dan kapasitas diri sebagai seorang mukmin yang dirinya sudah didominasi oleh sifat-sifat Tuhan sehingga terbayang dalam perilakunya yang serba suci dan mulia. Tahapan Tahaqquq ini sejalan dengan hadis Qudsi yang disukai oleh kaum sufi yang menyatakan bahwa bagi seorang mukmin yang telah mencapai martabat yang sedemikian dekat dan intim dengan Tuhan, maka Tuhan akan melihat kedekatan hamba dengan-Nya.⁶⁰⁰

Tasawuf merupakan metode seorang hamba dalam mendekati diri kepada Allah serta merealisasikan kedudukan *ihsān* (makrifat al-Allāh). Hal ini ditempuh dengan sungguh-sungguh dalam melaksanakan ibadah,

⁵⁹⁷ Akhiyat, Tasawuf dan Akulturasi Budaya (Telaah Tasawuf dalam Perspektif Culture and Education), *Jurnal al-Salam*, Vol. 1, no. 1, 2016, hal. 16.

⁵⁹⁸ Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 23.

⁵⁹⁹ Muhammad Utsman Najati, *al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*, Al-Kaherah: Dār al-Syuruq, 2001, hal. 235.

⁶⁰⁰ Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 191-192.

meninggalkan larangan, membersihkan hati dari akhlak buruk, kemudian menghiasinya dengan akhlak yang baik.⁶⁰¹

Dalam Islam kata spiritual merupakan sebuah jelmaan istilah dari kata sufisme. Sebagaimana kita tahu sufisme adalah ajaran untuk menyatukan raga, jiwa dan ruh kepada-Nya. Sehingga makhluk bisa merasakan sebuah penyatuan eksistensi dengan sang Khaliq.⁶⁰²

Manusia terdiri dari unsur jasmani dan rohani. Kedua unsur ini menentukan postur manusia sebagai makhluk Tuhan yang paling sempurna. Unsur jasmani memiliki kelengkapan organik yang berfungsi sebagai mekanisme biologis. Sedangkan unsur rohani memiliki daya pikir (*akal, rasio*) dan daya (*dzauq, qalb*) atau akal budi yang berfungsi sebagai mekanisme kejiwaan yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Agama merupakan fitrah insani yang asasi. Tanpa agama, manusia akan kehilangan kebutuhan fitrahnya, dan tidak akan menemukan pemenuhan kebutuhan spiritualnya. Kebutuhan manusia akan adanya air, udara, makanan dan sebagainya yang bersifat material sebagai kebutuhan jasmani, pada hakikatnya sama seperti kebutuhan manusia terhadap agama yang bersifat spiritual sebagai kebutuhan rohani.⁶⁰³

William James (1910), bapak psikologi, mengatakan bahwa jika kita ingin menyimpulkan ajaran-ajaran agama di dunia ini, tiada satu konklusi yang lebih baik dari kalimat, tak satu pun di dunia ini yang tidak berguna dan sia-sia, meskipun dunia dan seluruh isinya seolah bicara sebaliknya. Hidup di bawah naungan agama memiliki dari keistimewaan menonjol, yaitu aktif aktivitas dan dinamis serta suka cita dan ketenangan jiwa. Agamalah yang menentang mitos dan kesia-sian. Agamalah yang memerangi sikap menolak takdir dan predestinasi. Memang, sebagian agama menganggap alam kehidupan ini sebagai ajang kesengsaraan. Tapi ajaran ini bertujuan menyucikan jiwa yang berujung keajaiban; harap dan bahagia.⁶⁰⁴

Oleh karena itu, aliran-aliran monoteis, terutama Islam, dikenal lewat perhatiannya yang besar pada penanganan masalah-masalah psikologis umat manusia, seraya memberi solusi terbaik bagi ketenangan spiritual.⁶⁰⁵ Jadi, agama telah menjadi solusi atas permasalahan hidup yang dialami oleh manusia modern.

⁶⁰¹ Abdul Halim, *Aswaja Politisi Nahdlatul Ulama*, Jakarta: LP3ES, 2014, hal. 24.

⁶⁰² Ikhwan Marzuqi, *Spiritual Enlightenment; kenali, cintai dan sayangi pencerahan spiritual*, Jakarta: Elexmedia Komputindo, 2014, hal. 2-3.

⁶⁰³ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. xii-xiii.

⁶⁰⁴ William James, *Din van Ravon*, Teheran; Dar al-Fikr, t.th, hal. 14-15.

⁶⁰⁵ Sayyid Ahmad Ahmadi, *Mushoverch va Ravon Darmoni*, Iran: Universitas Isfahan, 1371, hal. 806.

Carl Gustav Jung (1961) menambahkan bahwa orang yang punya pandangan religius terhadap dunia memiliki satu permata berharga, yaitu sesuatu yang merupakan sumber keindahan dan kebahagiaan hidup baginya. Ia memandang manusia dan kehidupan ini dengan perspektif terbaik. Orang yang seperti inilah yang mampu merasakan iman dan ketentraman. Lantas bagaimana mungkin mereka menganggap kehidupan beragama sebagai hina, menyangkal efektivitas agama dalam kehidupan, serta menyebut iman sebagai ilusi.

Jung juga menyatakan dalam pengalaman pribadinya, bahwa setiap pasien yang saya hadapi, tak satu pun dari mereka yang problem utamanya bukan karena mengabaikan pandangan religius terhadap dunia. Dengan penuh mantap, dapat dikatakan bahwa mereka sakit karena tidak memiliki hal-hal yang ditawarkan agama-agama kepada para penganutnya. Nyatanya, tak satupun pun dari mereka yang memperoleh kesembuhan sebelum bertekuk lutut di hadapan agama.⁶⁰⁶

Manusia modern tidak akan pernah keluar dari permasalahan hidup yang mengitarinya kecuali kembali kepada ajaran agama. Agama adalah kompas petunjuk yang penuh kedamaian, ketenangan dan kebahagiaan. Terlebih kepada permasalahan psikis yang mendera manusia intelektual-kontemporer saat ini. Jadi, agama merupakan sebuah keniscayaan.

Abraham Maslow (1970) berkata bahwa menganut agama atau menyakini bahwa dunia dan penghuninya merupakan kesatuan integral yang bermakna, teratur dan memuaskan, tak diragukan memiliki kaitan dengan motivasi untuk menjalani hidup dengan aman dan tentram. Di antara agama-agama, sebagaimana yang diutarakan Carl Gustav Jung, agama-agama Timur lebih menonjolkan kesempurnaan budayanya ketimbang agama lain. Agama banyak memenuhi kebutuhan manusia dan mengisi kekosongan-kekosongan yang dirasakan eksistensinya. Agama mampu memberikan jawaban terhadap soal-soal yang diutarakan. Ia mengklarifikasi masalah, memberi tuntunan, serta menghadihkan ketenanganm kekuatan, serta harapan bagi umat manusia.⁶⁰⁷

Henri Bergson (1941) menyatakan bahwa untuk menghadapi hantaman-hantaman penuh bahaya dalam kehidupan ini, kita memerlukan sandaran spiritual.⁶⁰⁸ Dan inilah yang diharapkan untuk diaplikasikan kepada kehidupan modern, dimana manusia milenial lebih banyak membutuhkan sandaran, terlebih kepada pendekatan spiritual-sufistik.

⁶⁰⁶ Muhammad Legenhausen, *Din va Ceshmandazihaye Nov*, yang diterjemahkan oleh Ghulam Muhsin Tawakuli, Iran: Qom, 1376, hal. 162.

⁶⁰⁷ Abraham Maslow, *Angizch va Syakhshiyat*, hal. 77, Shamlou, *Behdosht e Ravoni*, Teheran: Rushd, t.th, cet. Ke-10, hal. 357-359.

⁶⁰⁸ Muhammad Legenhausen, *Din va Ceshmandazihaye Nov...*, hal. 162.

Dalam laku kehidupan secara empiris, praktik tasawuf dianggap sebagai obat penyembuh penderitaan batin di tengah-tengah krisis kemanusiaan. Memang, kondisi zaman yang serba materialistik-hedonistik seperti sekarang ini rawan menggiring manusia menuju titik nadir krisis nurani. Lalu, dari titik terendah itu akan berujung pada ketidakjelasan atas nama makna dan tujuan hidup sehingga berlanjut menjadi krisis eksistensi. Jika seorang individu sudah dalam tahap krisis eksistensi, barangkali satu-satunya jalan penyelamat adalah lewat jalan spiritualitas atau terkhusus jalan tasawuf.

Di sisi lain yang berbeda, tasawuf dalam kajian Islam merupakan bagian dari kajian Islam lainnya, seperti kajian tauhid dan fikih. Aksentuasi kajian tauhid terletak pada soal-soal akidah-pengesaan Allah swt dan berbagai hal terkait dengan soal-soal pokok agama. Dan kajian fikih menitikberatkan pada soal-soal *ijtihādi* yang bersifat *hāliyah*, *ʿamaliyah-furūʿiyah*, dan tasawuf kajiannya terletak pada soal-soal *baʿini*, yakni menyangkut hal-hal *dzauqi*, *rūhani* dan sangat esoteris.⁶⁰⁹

Secara psikologis manusia membutuhkan ketenangan dan ketentraman batin. Ketenangan dan ketentraman batin tidak akan cukup dengan terpenuhinya kebutuhan jasmani. Berapa banyak orang yang secara material memiliki kelebihan, kemewahan, dan kekayaan yang menumpuk, tetapi ternyata batinnya tidak tenang dan tidak tentram. Sebaliknya, berapa banyak orang yang secara material cukup pas-pasan, tetapi ternyata batinnya tenang dan tentram. Dengan demikian, agama hadir untuk memberikan ketenangan dan ketentraman batin manusia.⁶¹⁰ Psikologi sufi tidak hanya berorientasi kepada kebutuhan rohani yang bersifat spiritual saja, tetapi juga merespon kebutuhan jasmani yang bersifat material tersebut.

Tasawuf merupakan bagian dari kajian Islam yang tak terpisahkan dari kajian Islam lainnya, seperti halnya pada kajian tauhid dan fikih.⁶¹¹ Oleh karena itu, orisinalitas tasawuf harus tetap berjalan-kelindan dengan dua aspek yang mendahuluinya, yaitu berlandaskan akidah (*tauḥīd*) dan syariat (*fiqh*). Begitu juga sebaliknya, domain akidah dan fikih tidak boleh lepas dari kendali dari tasawuf. Tidak boleh dan tidak bisa kemudian berjalan sendiri-sendiri. Idealitas ajaran dan kajian Islam adalah menampilkan ketiga domain tersebut secara bersama-sama dan tidak berat sebelah.⁶¹²

Jika tasawuf selama ini diselaraskan dengan kehidupan yang sangat privat-individual, statis, dan jauh dari kemajuan, kiranya hal tersebut perlu

⁶⁰⁹ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2014, hal. 5.

⁶¹⁰ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. xiii.

⁶¹¹ William C. Chittik, *Sufism; A Beginners Guide*, Oxford: Oneworld, 2008, hal. 4.

⁶¹² Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies...*, hal. 16.

mendapatkan kritik. Sebab, tasawuf dalam perjalanan sejarahnya yang panjang, justru telah membuktikan senantiasa dinamis dan kontekstual. Tasawuf harus diletakkan pada konteks yang benar sehingga bisa berdialektika dan berdialog dengan zaman, selalu kontekstual dalam menjawab perubahan. Namun, tetap berpegang teguh dan tidak menghilangkan pesan moral dari ajaran dan nilai tasawuf yang diformulasikan oleh ulama-ulama sufi terdahulu.⁶¹³

Psikologi sufi merupakan sebuah bentuk ikhtiar dalam mendekati rumusan dan definisi tasawuf yang tidak mudah untuk dibatasi. Keadaan demikian disebabkan terutama karena kecenderungan spiritual terdapat pada setiap agama, aliran filsafat, dan peradaban dalam berbagai kurun waktu.⁶¹⁴ Oleh karena itu, wajar apabila setiap orang menyatakan pengalaman pribadinya dalam konteks pemikiran dan kepercayaan yang berkembang dalam masyarakatnya.⁶¹⁵ Di samping itu, juga karena tasawuf adalah aspek esoteric yang menekankan unsur batin yang sangat tergantung pada pengalaman spiritual (*rūhani*) masing-masing pelaku individu, sehingga wajar bila persepsi tentang tasawuf yang muncul di kalangan para sufi seringkali ditemukan adanya perbedaan-perbedaan.⁶¹⁶

Di tengah situasi masyarakat yang cenderung mengarah kepada dekadensi moral seperti yang gejala-gejalanya mulai nampak saat ini, dan akibat negatifnya mulai terasa dalam kehidupan, maka tasawuf mulai mendapatkan perhatian dan dituntut peranannya untuk terlibat secara aktif mengatasi masalah-masalah tersebut. Untuk mengatasi masalah ini, tasawuf lah yang paling memiliki potensi dan otoritas, karena dalam tasawuf dibina secara intensif tentang cara-cara agar seseorang selalu merasakan kehadiran Tuhan dalam dirinya. Dengan cara demikian, ia malu melakukan penyimpangan karena merasa diperhatikan oleh Tuhan. Tasawuf cenderung semakin menemukan momentumnya pada masa sekarang ini. Kaum terdidik, pengusaha, dan masyarakat kampus banyak yang tertarik terhadap kajian tasawuf.⁶¹⁷

Tasawuf adalah memilih jalan hidup secara zuhud, menjauhkan diri dari perhiasan hidup dalam segala bentuknya. Tasawuf itu adalah bermacam-macam ibadah, wirid-an lepas, berjaga di waktu malam dengan

⁶¹³ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies...*, hal. 16.

⁶¹⁴ Abu al-Wafa' al-Ghunaimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami*, Kairo: Dār al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1983, hal. 3.

⁶¹⁵ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 27.

⁶¹⁶ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies...*, hal. 21.

⁶¹⁷ Nasaruddin Umar, dalam Kata Pengantar Buku *Menyapa Rasa Para Pencari Tuhan ...*, hal. xii-xiii.

memperbanyak shalat dan wirid, sehingga lemahlah unsur jasmaniah dalam diri seseorang dan semakin kuatlah unsur ruhaniah atau jiwanya.⁶¹⁸ Titik fokus dari psikologi tasawuf ini adalah bagaimana menjadikan manusia tidak terlena dengan derasnya kehidupan yang serba rasional, kepuasan fisik dan kebutuhan jasmani lainnya, tetapi lebih kepada pemuasaan batin yang bersifat intelektual-spiritual.

Implementasi tasawuf dijadikan sebagai momen untuk meningkatkan Pratik amalan-amalan dan latihan dalam diri seseorang melalui ibadah dan penyembahan lain guna mengembalikan diri kepada Allah swt. Sejauh apapun manusia modern mengejar dunia, maka tetap harus memegang prinsip bahwa apa dikerjakan harus dikembalikan kepada tujuan Allah swt.

Ahmad Zarruq (1494 M) cukup luas menjelaskan tentang tasawuf, yaitu sebagai pengetahuan yang dapat menata dan meluruskan hati serta membuatnya istimewa bagi Allah swt, mempergunakan pengetahuan tentang Islam, yang kemudian mengaitkan pengetahuan tersebut guna meningkatkan kualitas perbuatan, serta memelihara diri dalam batasan-batasan hukum Islam dengan harapan muncul kearifan pada dirinya.⁶¹⁹

Dalam kehidupan modern, tasawuf menjadi obat yang mengatasi krisis keruhanian manusia modern yang telah lepas dari pusat dirinya sehingga ia tidak mengenal lagi siapa dirinya, arti dan tujuan dari hidupnya. Ketidakjelasan atas makna dan tujuan hidup ini membuat penderitaan batin. Maka, lewat spiritualitas Islam ladang kering jadi tersirami air sejuk dan memberikan penyegaran serta mengarahkan hidup lebih baik dan jelas arah tujuannya. Manfaat tasawuf bukannya untuk mengembalikan nilai keruhanian atau lebih dekat pada Allah swt semata, melainkan juga bermanfaat dalam berbagai bidang kehidupan manusia modern. Apalagi dewasa ini tampak perkembangan yang menyeluruh dalam ilmu tasawuf dalam hubungan interdisipliner.⁶²⁰

Budhi Munawar Rachman (1963), pakar agama dari Universitas Paramadina, Jakarta, menyebutkan beberapa contoh penerapan atau hubungan tasawuf dengan ilmu-ilmu sekelur. Misalnya, pertemuan tasawuf dengan fisika atau sains modern yang holistik, akan membawa kepada kesadaran arti kehidupan manusia dan tugas-tugas utamanya di muka bumi. Pertemuan tasawuf dengan ekologi yang menyadarkan mengenai pentingnya kesinambungan alam ini dengan keanekaragaman hayatinya, didasarkan pada paham kesucian alam, pertemuan tasawuf dengan penyembuhan alternatif yang memberikan kesadaran, bahwa masalah kesehatan bukan

⁶¹⁸ Ibrahim Hilal, *al-Tasawuf al-Islamī bain al-Dīn wa al-Falsafah*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979, hal. 1.

⁶¹⁹ Syaikh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, USA: Element, Inc, 1993, hal. 2.

⁶²⁰ Syamsun Ni’am, *Tasawuf Studies...*, hal. 87.

hanya bersifat fisik, melainkan ada persoalan ruhani dan juga memberikan visi keruhaniaan untuk kedokteran, pertemuan tasawuf dengan psikologi baru yang menekankan segi transpersonal, dan lain-lainnya. Jadi, tasawuf dalam kehidupan sangat bermanfaat dan menjadikan hidup lebih bermakna, ada arahan yang jelas, dan menyelamatkan manusia dari kemaksiatan.⁶²¹

J. Sufism; Revitalisasi Moral di Era Industri 4.0

Masyarakat di era globalisasi saat ini sangat mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi, sementara pemahaman keagamaan yang didasarkan wahyu ditinggalkan dan hidup dalam keadaan sekuler. Mereka cenderung mengejar kehidupan materi dan bergaya hidup hedonis daripada memikirkan agama yang dianggap tidak memberikan peran apa pun. Masyarakat demikian telah kehilangan visi keilahian yang tumpul penglihatannya terhadap realitas hidup dan kehidupan. Kemajuan-kemajuan yang terjadi telah merambah dalam berbagai aspek kehidupan, baik sosial, ekonomi, budaya dan politik. Kondisi ini sedikit banyak telah mempengaruhi mental masyarakat sehingga yang terjadi justru masyarakat atau manusia yang menyimpan banyak problem. Krisis jiwa (*mental*) yang menimpa manusia, biasanya sebagai akibat dari terhalangnya seseorang dari apa yang diinginkan oleh salah satu motifnya yang kuat, atau krisis mental dipengaruhi oleh lemahnya kondisi sosial dan moral dirinya sendiri. Seseorang akan menjadi sasaran kegalauan psikologis dan fisik, jika ia tidak mampu mengatasi psikologis dengan cara yang cepat dan tepat.⁶²² Maka psikologi yang berbasis tasawuf sudah menjadi keniscayaan dalam merespon problematika manusia modern di era industri 4.0.

Kebudayaan modern yang menganut paham liberalisme dan rasionalisme secara konsisten terus melakukan penggerusan dan proses pendangkalan kehidupan spiritual sampai pada taraf yang paling jauh. Agama yang sarat dengan nilai-nilai sakral dan spiritual, perlahan tapi pasti, terus tergusur dari berbagai aspek kehidupan masyarakat. Kadang-kadang agama dipandang tidak relevan dan tidak signifikan lagi dalam kehidupan. Akibatnya, sebagaimana terlihat pada gejala umum masyarakat modern, kehidupan rohani semakin kering dan dangkal.

Di tengah berbagai krisis kehidupan yang serba materialis, sekuler serta kehidupan yang sangat sulit secara ekonomi maupun psikologis, tasawuf memberikan obat penawar rohani, yang memberi daya tahan terhadap krisis kerohanian modern yang telah mengakibatkan mereka tidak

⁶²¹ Ahmad Sahidin, "Tasawuf; Langkah Menuju Kebahagiaan Ruhani, dalam www.media.isnct.org, diakses pada tanggal 09 September 2021.

⁶²² Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. viii.

lagi mengenal siapa dirinya, arti dan tujuan dari kehidupan di dunia. Ketidakjelasan atas makna dan tujuan hidup ini, pada akhirnya membuahkan penderitaan batin yang berkepanjangan. Maka kemudian mata air yang sejuk memberikan penyegaran serta menyelamatkan pada manusia yang terangsang itu, dalam wacana kontemporer disebut sebagai terapi tasawuf. Sebagaimana diketahui, agama memang merupakan terapi bagi penyakit jiwa atau mental. Sebab ia bisa mengubah, memperbarui, dan memperbaiki jiwa.⁶²³

Said Agil Husin al-Munawar (1954)⁶²⁴ mengatakan bahwa dampak era modernitas saat ini mereduksi seluruh esensi dalam pengertian metafisik dan peran agama, kepada material dan substansial. Dengan demikian, pandangan agama nyaris sirna dalam era modern saat ini. Namun, bersamaan dengan hal itu muncul satu fenomena yang mencuat ke permukaan kehidupan modern, yaitu bangkitnya dimensi spiritualitas. Adalah suatu kenyataan dan fakta bahwa spiritualitas semakin mendapat tempat tersendiri dalam masyarakat modern dewasa ini. Fenomena keagamaan ini sangat menarik untuk dicermati, akhir-akhir ini terdapat pula kecenderungan rekonsiliasi antara nilai sufistik dengan dunia modern. Ada kecenderungan baru bahwa dimensi spiritualitas yang bersumber dari agama mulai dilirik kembali oleh masyarakat Barat karena kemajuan yang telah mereka peroleh dalam bidang ilmu pengetahuan dan sains membuktikan bahwa problem yang muncul kemudian adalah akibat dari kemajuan global yang tetap saja belum terpecahkan. Disinilah agama dilirik kembali sebagai harapan dan benteng terakhir untuk menyelamatkan manusia dari kehancuran yang mengerikan.

Manusia modern dengan teknologi dan ilmu pengetahuan yang mengitarinya membuat masyarakat the postindustrial society itu tumpul penglihatan intelektualnya dalam melihat realitas hidup dan kehidupan. Hal itu disampaikan oleh Hossein Nasr yang dikutip oleh Amin Syukur.⁶²⁵

Psikologi Islam memiliki keunikan, yang tidak dapat ditemukan dalam kamus Psikologi kontemporer karangan ilmuwan Barat. Bahan kajian psikologi Islam memiliki dimensi ilahiah (*teosentris*), sedangkan kajian psikologi Barat berdimensi (*antroposentris*) atau bersumber pada argumentasi akal. Karena perbedaan yang cukup spesifik inilah, maka dipakai istilah tersendiri untuk membuat spesifikasi psikologi Islam. Perdebatan selanjutnya, psikologi Islam tertuduh menjiplak psikologi Barat.

⁶²³ Said Aqil Siradj, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global...*, hal. x-xi.

⁶²⁴ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2004, hal. 374.

⁶²⁵ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 112.

Dimana pada satu sisi umat Islam sudah memiliki mekanisme dalam memahami jiwa manusia yakni dengan jalan menjadi sufi atau memahami tasawuf, tetapi pada sisi lain umat Islam membutuhkan psikologi dalam upaya mengatasi persoalan jiwa manusia yang susah sekali untuk memahami tasawuf.⁶²⁶

Psikologi sufi juga membahas aspek dan perilaku kejiwaan manusia. Antara lain berupa *al-rūh*, *al-nafs*, *al-qalb*, *al-‘aql*, *al-damīr*, *al-lubb*, *al-fuād*, *al-sirr*, *al-fiṭrah*, dan sebagainya. Masing-masing dari aspek tersebut tentunya sudah eksis, berdinamika, berproses, berfungsi, dan berperilaku, yang pada akhirnya perlu dikaji melalui al-Quran, al-Sunnah, serta dari khazanah pemikiran Islam.⁶²⁷

Psikologi sufi menawarkan konsep yang bernuasa ilahiyah, supaya mampu mengarahkan manusia mencapai kualitas hidup yang lebih baik. Walhasil, mengkaji psikologi Islam berimplikasi pada kebahagiaan individu dan orang lain, bukan malah menciptakan problem baru seperti hidup dalam keterasingan, penuh kegelisahan dan jauh dari kehidupan sosial.⁶²⁸

Al-Qur’an seolah-olah memberikan tantangan kepada manusia untuk bisa mengarungi dalamnya lautan dan luasnya bumi sehingga kebesaran Allah bisa memperdalam Iman manusia. Sebagaimana dalam sebuah firmanNya : “Hai jin dan manusia, jika kamu mampu menembus langit dan bumi, lakukanlah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan”. Kekuatan yang diilustrasikan tersebut jelas bukan kekuatan teknologi dan peralatan tetapi juga kekuatan manusianya (lahirian dan bathiniyah). Agar dapat memahami kekuatannya, manusia tentu saja mesti mengenal kelemahannya ketika dihadapkan pada alam raya yang akan dijelajahnya (*logika terbalik*). Sebagaimana dalam firmanNya: “Dan akan kami perlihatkan ayat-ayat Kami dilangit dan di bumi serta pada dirimu sendiri.”⁶²⁹

Pendekatan sufisme diharapkan mampu merespon perubahan dan perkembangan zaman di era industri 4.0 dengan segala implikasinya baik positif dan negatif dibidang pola pikir, pandangan, perilaku, dan orientasi hidup. Sehingga modernisasi, industrialisasi dan globalisasi mampu

⁶²⁶ Muhaiminah Darajat, Psikologi Islami Membentuk Karakter Remaja di Era Globalisasi, *Jurnal Dakwatuna; Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam*, Vol. 2, No. 2, 2016, hal. 83.

⁶²⁷ Muhaiminah Darajat, *Psikologi Islami Membentuk Karakter Remaja di Era Globalisasi...*, hal. 84.

⁶²⁸ Muhaiminah Darajat, *Psikologi Islami Membentuk Karakter Remaja di Era Globalisasi...*, hal. 85.

⁶²⁹ Muhaiminah Darajat, *Psikologi Islami Membentuk Karakter Remaja di Era Globalisasi...*, hal. 86.

bergandengan dengan meningkatnya nilai spiritual yang berbasis sufistik.⁶³⁰ Manusia dan teknologi (*Cyber*) harus diselaraskan untuk merumuskan solusi alternatif bagi dunia pendidikan, termasuk pendidikan karakter berbasis tasawuf.⁶³¹

Psikologi sufi di era 4.0 diharapkan mampu menyuburkan mahabbatullah yang merupakan representasi dari kesegaran nuansa religiusitas dan wibawa ketakwaan dalam diri, berkaitan erat dengan hidupnya hati. Untuk itu, pendidikan hati menjadi sesuatu yang esensial dalam pembinaan pribadi manusia. Pendidikan hati memiliki fungsi yang sangat penting dalam upaya menginternalisasikan dan mengkristalisasikan sikap-sikap batin yang luhur dalam jiwa. Pendidikan hati juga merupakan jalan untuk menggapai cinta ilahi dan sebagai tangga pendakian derajat *muttaqīn*.⁶³²

Tasawuf pada dasarnya adalah sebuah model pendidikan, namun pendidikan model tasawuf sulit diterima sebagai model pendidikan akademik. Sebab apa yang akan didapat dari model pendidikan tasawuf tidak dapat diukur dalam pendidikan modern dewasa ini. Sebagai contoh, Makrifat adalah sejenis pengetahuan yang mana para sufi menangkap hakikat atau realitas yang menjadi obsesi mereka. Makrifat berbeda dengan jenis pengetahuan yang lain, karena ia menangkap objeknya secara langsung, tidak melalui representasi, sedangkan objek-objek intuisi, hadir begitu saja dalam diri orang itu, dan arena itu sering disebut ilmu *huḍūri* dan bukan ilmu *huṣūli*, yakni ilmu yang diperoleh melalui latihan dan percobaan.

Masa depan generasi modern akan ditentukan oleh dua hal, yaitu agama dan ilmu pengetahuan. Agama menjadi sumber etika dan sebagai syariat yang memberikan tuntunan kepada manusia tentang kehidupan sesungguhnya dibalik kematian. Sedangkan ilmu pengetahuan memberikan kaidah-kaidah empirik dalam menjalani kehidupan dunia. Keduanya menjadi pegangan yang bersifat interaktif dan komplementer dalam kehidupan. Berpegang kepada syariat membuat manusia terasing dari dunia, pun sebaliknya berpegang kepada ilmu pengetahuan semata menyebabkan manusia lupa terhadap kehidupan setelah kematian.⁶³³ Maka psikologi tasawuf diharapkan mampu menjadi penyeimbang diantara keduanya.

Von Harmer (1938) sebagaimana yang dikutip oleh Hamka

⁶³⁰ Abdul Malik Usman, Revitalisasi Pendidikan Karakter Berbasis Sufiism Merespon Era Revolusi Industri 4.0, *Jurnal Salīha*, Vol. 2 No. 2, Juli 2019, hal. 93.

⁶³¹ Moh. Djazaman, Konsep Pendidikan Islam, dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol.1, 2009, hal. 90.

⁶³² Muhammad Albani, *Agar Hati Tak Mati Berkali-kali...*, hal. 7.

⁶³³ Agus Mustofa, *Pusaran Energi Ka'bah; serial ke-1 diskusi tasawuf modern*, Surabaya: Padma Press, 2008, hal. 34-35.

menyebutkan bahwa kalimat tasawuf itu diambil dari dua kata Yunani, yaitu *theo* dan *sofos*. Theo artinya Tuhan, sedangkan *sofos* artinya hikmat. Jadi Hikmat Ketuhanan (*al-hikmah ilāhiyah*).⁶³⁴ Segala amal dan usaha manusia di dunia ini adalah bentuk dorongan dari pikiran dan batin. Dari batinlah diproduksi pertimbangan untuk melakukan perbuatan baik dan buruk. Sehingga para pemikir senantiasa melakukan penelitian, pertanyaan dan penyelidikan tentang bagaimana menghadapi fenomena yang dialami oleh manusia tersebut.⁶³⁵

Esensi filsafat akhlak (*etika*) terletak pada bagaimana menekan dorongan hewani pada sifat *kebiasyariahan* manusia dan membimbing instink serta motif dengan akal. Tasawuf melampaui batasan ini yaitu dengan mengendalikan dan mengatur konflik batin yang datang dari sisi indrawi di satu pihak dan sisi spiritual di pihak yang lain.⁶³⁶

Penawaran iman secara aplikatif akan melahirkan *arketif* kesadaran, bahwa manusia selalu diawasi oleh Allah swt.⁶³⁷ Doktrin iman yang aplikatif adalah metodologi preventif, kuratif, konstruktif, dan rehabilitatif dapat menumbuh kembangkan kepribadian dan kesehatan mental.⁶³⁸ Nilai-nilai keimanan adalah motivasi-inovatif yang dapat membentuk terapi agama Islam (*klinikal Islam*).⁶³⁹

Seorang mukmin yang memiliki daya dan kekuatan iman yang istiqamah, selalu pula meyakini Allah swt dengan *asma'* dan sifat-sifat-Nya sebagai pengawasan mampu pula menjadi terapeutik bagi gangguan mental. Keyakinan semacam ini, membuat seorang mukmin merasa malu untuk melakukan perkara-perkara yang keji dan munkar, meskipun tak seorangpun yang melihat amalannya itu.⁶⁴⁰

Perkembangan teknologi yang mengandalkan akal dan rasio dinyakini mampu menyelesaikan permasalahan hidup. Sehingga pemikiran, pemahaman keagamaan, dan segala yang berkaitan dengan tuhan semakin

⁶³⁴ Hamka kemudian mengkritisnya bahwa sebelum berkembang ilmu pengetahuan Yunani dalam kalangan bangsa Arab di zaman al-Ma'mun, Abu Hasyim yang meninggal di Tahun 150 H (761 M) telah digelari orang dengan sufi. Dan Abu Hasyim lebih dahulu terkenal dengan gelar sufinya daripada al-Kindi dengan gelar filosof arabnya. Lihat Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993, hal. 80.

⁶³⁵ Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya...*, hal. 9.

⁶³⁶ Achmad Mubarak, *Panduan Akhlak Mulia...*, hal. 82.

⁶³⁷ Javad Nurbakh, *Tasawuf dan Psikoanalisis; Konsep Iradah dan Transferensi dalam Psikologi Sufi*, *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan; Ulumul Qur'an*, No. 8, 1991, hal. 13.

⁶³⁸ Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental*, Jakarta: Ruhama, 1992, hal. 15.

⁶³⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Renungan-renungan Sufistik*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 37.

⁶⁴⁰ Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Primayasa, 1997, hal. 432.

ditinggalkan, dan timbullah paham sekularisme yang menyebabkan manusia modern hilang kendali atas dirinya sendiri. Mereka lupa akan dirinya sendiri lupa siapa penciptanya, lupa hakikat hidupnya, dan lupa kemana mereka akan pergi setelah mati.⁶⁴¹

Gerakan mistisme Islam yang muncul pada awal abad ke-9 masehi ini, atau sekitar dua ratus sesudah kelahiran Islam.⁶⁴² Jika dilihat dari segi niat maupun tujuan setiap tindakan dan ibadah kaum sufi, maka jelas bahwa semua itu dilakukan dengan niat suci untuk membersihkan jiwa dalam mengabdikan kepada Allah swt.⁶⁴³ Maka revitalisasi nilai-nilai tasawuf dianggap penting dan mendesak, mengingatkan umat manusia di era modern telah menghadapi permasalahan hidup yang kompleks.

Tasawuf masa kini merupakan sebuah gagasan untuk menjawab anggapan segelintir orang yang menganggap bahwa tasawuf tidak relevan dengan perkembangan zaman. Padahal jika diperhatikan, nilai-nilai sufistik di era modernitas, pengaplikasiannya tidak didominasi hanya sisi asketisnya (*batiniyah*) saja namun kuat juga pada sisi sosialnya. Kecerdasan sosial dan juga religius merupakan bekal sekaligus benteng dalam menghadapi perkembangan zaman yang begitu dinamis.⁶⁴⁴

Dalam al-Qur'an Tuhan memberikan isyarat bahwa setiap kali terjalin komunikasi dengan-Nya seseorang akan memperoleh energi spiritual yang menciptakan getaran-getaran psikologis pada seluruh jiwa raga.⁶⁴⁵ Program sufisme sebagai sebuah spiritualitas, bukan hanya melepaskan diri dari *nafs al-ammārah* seperti pada program psikoanalisis Freud atas fenomena ketidaksadaran, tetapi lebih dari itu, bagaimana membangun kesadaran manusia sampai mencapai puncaknya lebih tinggi, dari *nafs al-ammārah* hingga mencapai *nafs al-muṭmainnah*.⁶⁴⁶

Sufisme sebagai teori tradisional tentang psikologi Islam berusaha menunjukkan pada manusia tentang hakikat dirinya yang asal (*fiṭrah*). Psikoanalisis bisa menjelaskan soal kebutuhan orientasi hidup yang benar

⁶⁴¹ Ali Maksum, *Tasawuf sebagai Pembebas Manusia Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 77.

⁶⁴² Ahmad Khalil, *Merengkuh Kebahagiaan*, Malang: UIN Malang Press, 2007, hal. 7.

⁶⁴³ A. Bachrun Rifa'i dan Hasan Mud'is, *Filsafat Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2010, hal. 24.

⁶⁴⁴ Andy Rosyidin, Rekonstruksi Pemahaman Tasawuf Tradisionalis di Era Modernitas; Refleksi Terhadap Tokoh Sufi Neo-Modernisme Gusdur dalam Wacana Terciptanya Umat Islam yang Rahmatan lil 'Alamin, *Jurnal Millati; Journal of Islamic Studies and Humanities*, UIN Salatiga, 2018, hal. 154.

⁶⁴⁵ Ahmad Bangun Nasution dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlak Tasawuf; pengenalan, pemahaman dan pengaplikasiannya*, Jakarta: Rajawali Press, 2015, hal. 85.

⁶⁴⁶ Ahmad Bangun Nasution dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlak Tasawuf; pengenalan, pemahaman dan pengaplikasiannya...*, hal. 87.

sebagai jalan seni hidup, maka sufisme lebih mampu lagi membawa manusia kepada keadaan yang lebih mendalam.⁶⁴⁷

Spiritualitas dalam Islam terbukti mampu menjadi tameng dan senjata dalam menghadapi perubahan sosial yang dibawa oleh modernisasi.⁶⁴⁸ Nilai spiritual harus berbanding lurus dengan keseimbangan hubungan dengan Allah dan manusia lain. spiritualitas dalam Islam tidak hanya mencakup hubungan hamba dengan Allah, melainkan juga hubungannya dengan sesama manusia tanpa memandang suku, agama, ataupun ras.⁶⁴⁹

Melalui pendekatan sufistik, kehidupan modernis diarahkan untuk mengembangkan moralitas jiwa manusia yang dapat direalisasikan melalui latihan-latihan praktis tertentu (*riyāḍiyyāt ‘amaliyyah mu’ayyanah*) yang mengakibatkan larutnya perasaan dalam hakikat transcendental (*al-haqīqat al-asmā*). Pendekatan yang digunakan adalah *dzauq* (cita rasa) yang menghasilkan kebahagiaan spiritual (*as-sa’adat al-rūhiyyah*). Pengalaman yang tak kuasa diekspresikan melalui bahasa biasa karena bersifat emosional dan individual (*wujdatiyyat al-ṭabi’ wa dzātiyyah*).⁶⁵⁰

Dengan demikian, bila dikaji lebih mendalam, pada hakikatnya tasawuf itu mengandung dua prinsip. *Pertama*, pengalaman batin dalam hubungan langsung antara seorang hamba dengan Tuhan, dengan cara tertentu di luar logika akal, yaitu dengan bersatunya subjek dengan objek yang menyebabkan yang bersangkutan dikuasai gelombang kesadaran seakan dilimpahi cahaya yang menghayutkan perasaan, sehingga tampak baginya suatu keadaan kekuatan gaib menguasai diri dan menjalar di segenap jiwa raganya. Oleh karena itu, dia menanamkan cahaya itu sebagai tiupan-tiupan transcendental yang menyegarkan jiwa. Pengalaman seperti ini sering diiringi dengan gejala-gejala psikologis, seperti merasa adanya peristiwa atau suara-suara terdengar atau seakan terlihat olehnya sesuatu yang bersifat paranormal.⁶⁵¹

Kedua, dalam tasawuf, kesatuan Tuhan dengan hamba adalah sesuatu yang memungkinkan, sebab jika tidak, tasawuf akan berwujud sekadar moralitas keagamaan. Pandangan ini didasarkan kepada keyakinan terhadap

⁶⁴⁷ Ahmad Bangun Nasution dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlak Tasawuf: pengenalan, pemahaman dan pengaplikasiannya...*, hal. 88.

⁶⁴⁸ Indra, Analisis Hubungan Islam, Spiritualitas, dan Perubahan Sosial, *Jurnal Tsaqafah: Jurnal Perubahan Islam*, Vol. 14, No. 2, 2018, hal. 355.

⁶⁴⁹ Abdul Kadir Riyadi menyebutnya dengan statemen, “persaudaraan di jalan Tuhan”, lihat Abdul Kadir Riyadi, *Dimensi Sosial Tasawuf Abu Thalib al-Makki*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 95.

⁶⁵⁰ Abu al-Wafa’ al-Ghunaimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami...*, hal. 8.

⁶⁵¹ ‘Abdul Rahman Badawi, *Tarikh al-Tasawuf al-Islami*, Kuwait: Wikalat al-Mathbua’ah, 1975, hal. 18-19.

wujud absolut yang merupakan satu-satunya wujud yang nyata. Komunikasi dan hubungan langsung dengan Tuhan berlaku dalam taraf-taraf yang berbeda hingga mencapai kesatuan paripurna, yaitu tidak ada yang terasa kecuali Yang Maha Esa. Dari sini, perjalanan tasawuf dikatakan sebagai tangga pendakian transedental yang tingkatan-tingkatannya berakhir pada Dzat Yang Transenden. Ia adalah perjalanan pendakian mi'raj hingga mencapai puncak kesatuan paripurna.⁶⁵²

Selanjutnya tasawuf juga akan mendorong manusia untuk terus memperbaiki moral akhlak yang baik. Abu al-Husain al-Nuri mengatakan, tasawuf bukanlah sekadar tulisan dan ilmu, melainkan ia adalah akhlak mulia. Sekiranya ia hanya sekadar tulisan maka dapat diusahakan dengan sungguh-sungguh, seandainya ilmu itu akan diperoleh dengan belajar. Namun, tasawuf hanya dapat dicapai dengan cara berakhlak dengan akhlak Allah, dan engkau tidak akan mampu menerima akhlak ilahiyah hanya dengan ilmu dan tulisan.⁶⁵³ Lebih jauh lagi. Al-Darani (757) mengatakan bahwa tasawuf adalah terbukanya pengetahuan dan penglihatan mata hatinya sehingga tidak satu pun yang dilihatnya kecuali Dia Yang Satu, yakni Tuhan.⁶⁵⁴

Sejalan dengan pendapat diatas, K.H. Achmad Siddiq (1926-1991) mengatakan bahwa tasawuf adalah pengetahuan tentang semua bentuk tingkah laku jiwa manusia, baik yang terpuji maupun tercela; kemudian bagaimana membersihkannya dari yang tercela itu dan menghiasinya dengan yang terpuji, bagaimana menempuh jalan kepada Allah swt dan berlari secepatnya menuju kepada Allah swt.⁶⁵⁵

Dengan demikian, titik penekanan ajaran tasawuf sebenarnya adalah moral sehingga dapat dipahami, bahwa tasawuf adalah moral itu sendiri, baik moral manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesamanya, maupun manusia dengan lingkungannya. Mengingat bahwa tasawuf juga berarti semangat Islam sebab semua hukum Islam berdasarkan landasan moral.⁶⁵⁶

Selanjutnya ada dua batasan penting yang juga harus dilihat secara riil ketika tasawuf menjadi wilayah kajian ilmiah, termasuk dalam pembahasan psikologi sufi, yakni tasawuf sebagai disiplin ilmu, dan sebagai amalan yang harus dipraktikkan dalam kehidupan keseharian. Dalam kaitan

⁶⁵² Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hal. 30.

⁶⁵³ R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London: Routledge and Kegan Paul, 1975, hal. 32.

⁶⁵⁴ Ibrahim Baisuni, *Nasy'atut al-Tasawuf al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969, hal. 21.

⁶⁵⁵ Achmad Siddiq, *Fungsi Tasawuf; Ruhul Ibadah, Tahdzibul Akhlaq, dan Taqarrub Ilallah*, Surabaya: PWNNU Jatim, 1977, hal. 19.

⁶⁵⁶ Abu al-Wafa' al-Ghunaimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami...*, hal. 12.

ini, Kyai Achmad Siddiq memberikan tiga perspektif, yaitu orang yang banyak pengetahuannya dalam ilmu tasawuf, disebut ahli tasawuf, meskipun tidak mengamalkan sama sekali. Orang yang banyak mengamalkan tasawuf, disebut dengan sufi. Dan orang yang masih belajar (masih memaksa-maksa diri dan berpura-pura) bertasawuf, disebut dengan *mutashawwif*.⁶⁵⁷

Tasawuf dalam tinjauan definisi dan tujuan merupakan suatu upaya pendekatan diri pada Allah swt. melalui kesadaran murni dengan memengaruhi jiwa secara benar untuk melakukan berbagai latihan-latihan (*riyādah*), baik secara fisik maupun mental, dan dengan melakukan berbagai ibadah sehingga aspek uluhiyyah dan ruhaniyyah dapat mengungguli aspek duniawiyah dan jasadiyah. Jadi disini, tasawuf bukanlah perpindahan dari alam fisik (*kebendaan*) ke alam ruhani, yang mempunyai implikasi bahwa sufi akan meninggalkan materi. Tasawuf itu merupakan ijtihad dan jihad (upaya sungguh) untuk mengeleminasi dominasi materi dalam kehidupan. Artinya, materi masih tetap dibutuhkan sebagai sarana mencapai tujuan hidup, mendekatkan diri kepada Allah swt.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ajaran inti dari tasawuf adalah mengajarkan dan mengajak semua umat tentang bagaimana seharusnya menentukan sikap mental (*rūhaniyah*) manusia dan mengangkatnya dari derajat yang paling rendah (*asfala safilīn*), yang condong diperbudak oleh kehendak hawa nafsu (*biologis*)-nya, menuju ke arah yang lebih tinggi, yaitu ke arah kesucian ruhani untuk mendapatkan ridha Allah swt. sehingga mendapatkan derajat tertinggi di hadapan Allah swt, yaitu *ahsan taqwīm*.⁶⁵⁸

Ajaran tasawuf ini menjadi sangat penting, mengingat manusia modern sangat menuhankan akal pengetahuan dan kemampuan intelektualnya dari segi materi, sehingga acapkali menggantung ideologi yang bersentuhan dengan irrasional seperti tasawuf. Padahal tasawuf sebagaimana diterangkan diatas bahwa selalu mendorong manusia untuk berbudi luhur dan mempertimbangkan sikap mental, antara Tuhan, manusia, dan lingkungannya.

Apapun yang diajarkan oleh tasawuf adalah tidak lain bagaimana menyembah Allah dalam suatu kesadaran mental penuh bahwa manusia berada di dekat-Nya sehingga manusia merasa "melihat"-Nya atau menyakini bahwa Ia senantiasa mengawasi dan manusia senantiasa berdiri di hadapan-Nya.⁶⁵⁹ Dalam hubungan ini, Harun Nasution mengatakan bahwa

⁶⁵⁷ Achmad Siddiq, *Fungsi Tasawuf; Ruhul Ibadah, Tahdzibul Akhlaq, dan Taqarrub Ilallah...*, hal, 19.

⁶⁵⁸ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies...*, hal. 34-35.

⁶⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Pesantren dan Tasawuf*, dalam M. Dawam Rahardjo (editor), *Pesantren dan Pembangunan*, Jakarta: LP3ES, 1985, hal. 100.

tasawuf atau sufisme sebagaimana halnya dengan mistisme di luar agama Islam, mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Intisari dari mistisme, termasuk di dalamnya sufisme, ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi pada Tuhan.⁶⁶⁰

Dari uraian diatas dapat dikatakan bahwa tujuan tasawuf adalah untuk mengenal Allah swt dengan sebenar-benarnya sehingga dapat tersingkap tabir atau hijab (*kasyf*) antara seorang hamba dengan Tuhan, sehingga menjadi jelas rahasia-rahasia ketuhanan baginya. Dengan jalan tasawuf, seseorang dapat mengenal Tuhan dengan merasakan adanya, tidak sekadar mengetahui bahwa Tuhan itu ada. Oleh karena itu, tasawuf mensyaratkan ketaatan yang sempurna dari kewajiban-kewajiban agama sebagai pola hidup dan menolak hasrat-hasrat hewani.⁶⁶¹

Tujuan tasawuf adalah menyucikan jiwa, hati dan menggunakan perasaan, pikiran, dan semua fakultas yang dimiliki sang salik (*pelaku tasawuf*) untuk tetap berada pada jalan sang Kekasih, Tuhan Semesta Alam, untuk hidup berlandaskan ruhani. Tasawuf juga memungkinkan seseorang melalui amalan-amalan yang *istiqāmah* (konsisten dan kontinu) dalam pengabdianya kepada Tuhan, memperdalam kesadarannya dalam pelayanan dan pengabdianya kepada Tuhan.

Ini memungkinkannya untuk ”meninggalkan” dunia ini, yang hanya merupakan tempat singgah sementara. Sang salik mesti menyadari sepenuhnya bahwa dunia ini hanya tempat ia menumpang, dan bukan tempat menetap atau tujuannya untuk selamanya. Ia mesti berjaga-jaga agar tidak terjebak oleh keindahan lahir dunia yang telah menghancurkan banyak kehidupan manusia. Dunia lahir ini telah banyak menarik hasrat, nafsu dan khayalan manusia sehingga mereka lupa dan lalai dari tujuannya.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا
وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ ﴿٧٧﴾ أُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ



Sesungguhnya orang-orang yang tidak mengharapkan (tidak percaya akan) Pertemuan dengan Kami, dan merasa puas dengan kehidupan dunia serta merasa tenteram dengan kehidupan itu dan orang-orang yang melalaikan ayat-ayat Kami, mereka itu tempatnya ialah neraka, disebabkan

⁶⁶⁰ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme Islam...*, hal. 56.

⁶⁶¹ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies...*, hal. 79.

apa yang selalu mereka kerjakan. (Qs. Yūnus[10]: 7-8).

Melalui pendekatan psikologi sufi, manusia diharapkan mampu mengenal Tuhan, dan menyakininya bahwa kelak akan ada perjumpaan dengan-Nya. Orang yang tidak berharap berjumpa dengan Tuhannya, pada hakikatnya mengingkari Hari Akhir, karena mereka menganggap kematian merupakan akhir dari segalanya. Mereka tidak menyakini adanya kehidupan akhirat dan beranggapan tiada kehidupan setelah kematian sehingga mereka merasa tenang dan tentram dengan kehidupan yang sekarang. Mereka yang menganggap bahwa kesenangan dan kebahagiaan yang saat ini mereka rasakan merupakan kesenangan dan kebahagiaan yang sesungguhnya. Tentunya yang demikian itu karena semua anggapan yang keliru itu. Mereka pun tidak tertarik untuk memikirkan ayat-ayat Tuhannya.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tujuan tasawuf adalah mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Tuhan sehingga ia dapat melihat-Nya dengan mata hati bahkan ruhnya dapat bersatu dengan Ruh Tuhan. Filosofi yang menjadi dasar pendekatan diri itu adalah pertama, Tuhan bersifat ruhani, maka bagian yang mendekatkan diri dengan Tuhan adalah ruh, bukan jasadnya. Kedua, Tuhan adalah Mahasuci, maka yang dapat diterima Tuhan untuk mendekati-Nya adalah ruh yang suci pula. Tasawuf adalah ilmu yang membahas masalah pendekatan diri manusia kepada Tuhan melalui penyucian ruhnya.⁶⁶²

Dari sini kemudian muncul pemahaman bahwa fungsi dari tasawuf adalah pertama, untuk memperkuat akhlak dari pengaruh-pengaruh luar, terutama pengaruh mewahnya harta kekayaan dan kekuasaan; kedua, untuk membina sikap zuhud, sikap yang menyebabkan hati tak dikuasai oleh hal-hal yang duniawi yang mengakibatkan lupa akan Allah swt. Selanjutnya motivasi fungsi dari tasawuf adalah mencontoh dan meniru budi pekerti yang diteladankan Rasulullah saw, yaitu mengikuti apa pun yang dicontohkan oleh Nabi, seperti hidup dengan penuh kesederhanaan, walaupun ada kesempatan untuk hidup bermewah-mewah. Dari sini menimbulkan suatu anggapan, bahwa fungsi tasawuf adalah untuk mengendalikan diri dari kecenderungan serakah dan nafsu duniawi yang tanpa batas itu.⁶⁶³

Fungsi tasawuf tersebut secara substansial adalah membentengi diri dari segala macam penyakit hati, yang berupa keinginan untuk menguasai segala aspek keduniaan. Hal ini tidak berarti bahwa manusia harus antipati terhadap dunia, bahkan harus menjauhi dunia sejauh mungkin. Akan tetapi, Islam memberikan kebebasan kepada para pemeluknya untuk mengambil

⁶⁶² Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies...*, hal. 79-80.

⁶⁶³ Mohammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran HAMKA*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000, hal. 170.

segala aspek keduniaan secara proporsional, sebatas yang dibutuhkan, tidak melampaui batas-batas kewajaran.

Hal ini dimaksudkan untuk menepis adanya kesan dari sebagian kalangan yang menganggap tasawuf mengajak untuk hidup pasif dan *eskapisme* (pelarian diri dari kenyataan kehidupan). Akan tetapi justru sebaliknya, tasawuf berfungsi sebagai dorongan hidup bermoral, dan pengalaman mistis yang ditunjukkan kaum sufi sebenarnya merupakan suatu kedahsyatan, karena ketinggian nilai-nilai moralitas yang ditampilkan.⁶⁶⁴

Al-Taftazani (1322-1390) menolak kesan pasif dan *eskapisme* tersebut, justru tasawuf itu harus bersifat aktif dan positif. Al-Taftazani menyebutkan bahwa tasawuf tidak berarti suatu tindak pelarian diri dari kenyataan hidup, sebagaimana telah dituduhkan mereka yang anti. Tetapi, ia adalah usaha mempersenjatai diri manusia dengan nilai-nilai ruhaniah yang baru, yang akan menegakkannya saat menghadapi kehidupan materialistis, dan juga untuk merealisasikan keseimbangan jiwanya, sehingga timbul kemampuannya ketika menghadapi berbagai kesulitan ataupun masalah hidupnya. Dengan pengertian seperti ini justru tasawuf, sepanjang dapat mengaitkan kehidupan individu dengan masyarakatnya, bermakna positif dan tidak negatif. Dalam tasawuf, terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu menumbuhkan perkembangan masa depan masyarakat, yang antara lain hendaklah manusia selalu introspeksi untuk meluruskan kesalahan-kesalahannya, dan senantiasa menyempurnakan keutamaan-keutamaannya. Bahkan tasawuf mendorong wawasan hidup menjadi moderat. Juga membuat manusia tidak terjerat hawa nafsunya ataupun lupa terhadap diri dan Tuhan-nya, yang akan membuatnya terjerumus ke dalam penderitaan yang berat.⁶⁶⁵

Dengan pernyataan yang agak berbeda, Sayyid Husein Nasr juga mengatakan hal sama, bahwa di samping tasawuf berfungsi aktif dan positif, tasawuf juga telah memberikan semangatnya kepada seluruh struktur Islam, baik dalam perwujudan sosial maupun intelektualnya.⁶⁶⁶

Dari sini dapat dipahami bahwa tasawuf itu dapat berfungsi menentukan sikap ruhaniah manusia dan mengangkatnya dari derajat yang paling rendah dan hina, yang condong mengikuti hawa nafsu (kehendak biologis)-nya menuju ke tingkat yang lebih tinggi, yaitu ke tingkat kesucian ruhani, dengan tidak menafikan kehidupan aktif, positif dan dinamis di

⁶⁶⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 266.

⁶⁶⁵ Abu al-Wafa' al-Ghunaimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami ...*, hal. ح.

⁶⁶⁶ Sayyid Husein Nasr, *Living Sufism*, London: Unwin Paperbacks, 1980, hal. 8.

tengah-tengah pergumulan kehidupan dunia.⁶⁶⁷

Dilihat sepiintas, tampaknya tasawuf memang tidak ada hubungan sama sekali dengan ilmu jiwa. Namun jika diperhatikan secara seksama, akan terlihat secara jelas hubungan atau kaitan antarkeduanya. Sebab, keduanya ternyata telah memberikan perhatian serius kepada aspek psikis. Psikis adalah bagian terpenting dari kajian ilmu jiwa (*psikologi*). Sementara hal-hal batin (*esoteris*) merupakan objek kajian dalam ilmu tasawuf, yang terdiri dari *al-nafs*, *al-rūh*, *al-qalb*, dan *al-sirr*. Ilmu jiwa mengkaji tentang gejala kejiwaan manusia, misalnya tentang motivasi, ingatan, persepsi, bakat, minat, dan berbagai hal yang melingkupinya. Semua gejala kejiwaan yang ditimbulkan dari diri manusia tersebut pada dasarnya bersumber dari alam sadar manusia, yaitu dalam kajian tasawuf seperti yang disebutkan di atas tadi, *al-nafs*, *al-rūh*, *al-qalb*, dan *al-sirr*. Oleh karena itu, studi tentang tasawuf dan ilmu jiwa sangat bersinggungan satu sama lain.

Para pengkaji dan pengamal tasawuf juga bisa dianggap sebagai ahli dan pakar psikologi dalam Islam. sebab, tidak sedikit tasawuf telah dijadikan terapi psikis dalam penyembuhan jiwa yang terganggu atau jiwa yang tidak sehat. Di era modern ini ditemukan banyak klinik-klinik pengobatan alternatif yang berbasis pada pelatihan mental-spiritual melalui wirid-dzikir dalam bentuk yang beraneka macam. Dari sini dapat ditarik benang merah bahwa persinggungan antara tasawuf dan ilmu jiwa telah ditemukan signifikansinya. Demikian juga tokoh-tokoh sufi juga dapat dianggap sebagai psikolog-psikolog Muslim sejati.

Diantara contoh yang dapat dikemukakan adalah ilmu jiwa agama sebagai suatu cabang ilmu jiwa yang menitikberatkan penyelidikannya pada kesadaran agama (*religious conciousness*) dan pengalaman agama (*religious experiences*), dimana kesadaran agama lebih banyak menyangkut soal amaliyah yang lahir. Sementara pengalaman agama lebih menitikberatkan kepada perasaan beragama yang timbul dari amaliyah. Pengalaman agama ini lebih banyak dirasakan oleh para sufi yang selalu meresapkan segala amaliyah agama ke dalam perasaan batinnya yang suci. Oleh karena itu, para sufi tersebut menjadi sasaran utama untuk mendapatkan data tentang pengalaman agama. Perasaan lega, tenang, dan tentram setelah melaksanakan ibadah shalat, tilawah al-Qur'an, berdoa, berzikir, dan bermacam-macam emosi yang menjalar di luar kesadaran merupakan lapangan penelitian ilmu jiwa agama. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa antara ilmu jiwa dengan tasawuf saling berhubungan.⁶⁶⁸

Lebih lanjut dapat dikatakan, di dalam kajian tasawuf dibicarakan

⁶⁶⁷ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies...*, hal. 83.

⁶⁶⁸ Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987, hal. 41.

tentang hubungan jiwa dengan badan. Yang dikehendaki dari uraian tentang hubungan antara jiwa dan badan dalam tasawuf tersebut adalah terciptanya keserasian antara keduanya. Pembahasan tentang jiwa, dan badan ini dikonsepsikan para sufi dalam rangka melihat sejauhmana hubungan perilaku yang dipraktikkan manusia dengan dorongan yang dimunculkan jiwanya sehingga perbuatan itu dapat terjadi. Dari sini, baru muncul kategori-kategori perbuatan manusia, apakah dikategorikan sebagai perbuatan jelek atau perbuatan baik. Jika perbuatan yang ditampilkan seseorang baik, ia disebut orang yang hendak berakhlak baik. Sebaliknya, jika perbuatan yang ditampilkannya jelek, ia disebut sebagai orang yang berakhlak jelek.

Dalam pandangan kaum sufi, akhlak dan sifat seseorang bergantung pada jenis jiwa yang berkuasa atas dirinya. Jika yang berkuasa dalam tubuhnya adalah nafsu-nafsu hewani atau nabati, yang akan tampil dalam perilakunya adalah perilaku hewani atau nabati pula. Sebaliknya, jika yang berkuasa adalah nafsu insani, yang akan tampil dalam perilakunya adalah perilaku insani pula. Orang yang sehat mentalnya adalah yang mampu merasakan kebahagiaan dalam hidup karena orang-orang inilah yang dapat merasakan bahwa dirinya berguna, berharga dan mampu menggunakan segala potensi dan bakatnya semaksimal mungkin dengan cara membawa kebahagiaan dirinya dan orang lain. Di samping itu, di mampu menyesuaikan diri dalam arti yang luas, terhindar dari kegelisahan-kegelisahan dengan gangguan jiwa, serta tetap terpelihara moralnya.⁶⁶⁹

Dengan demikian, hubungan ilmu tasawuf dan ilmu jiwa sangat memengaruhi dan saling mendukung dalam pencarian jati diri manusia sebagai hamba Allah yang harus senantiasa menyadari dan merasa bahwa dirinya adalah seorang hamba yang tidak hanya tersebut dari sesuatu yang hina, tetapi juga memahami akan potensi yang dimilikinya, baik potensi baik maupun buruk. Selanjutnya, dapat terimplementasikan dalam kehidupan keseharian. Sebagaimana ungkapan al-Gazali, yang mengutip sebuah hadis populer di kalangan sufi ”*Man ‘arafa nafsahū paqad ‘arafa rabbahū*” (Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia akan dapat mengenal Tuhannya).⁶⁷⁰

Sufisme yang diajukan dalam pembahasan ini adalah bagaimana

⁶⁶⁹ Syamsun Ni’am, *Tasawuf Studies...*, hal. 98-100.

⁶⁷⁰ Abu Hamid Al-Gazali, *Kimiya’ al-Sa’adah*, dalam *Majmu’ah Rasa’il al-Imam al-Gazali*, dikomentari dan dikeluarkan hadisnya oleh Ahmad Syams-al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988, cet ke-I, hal. 124. Walaupun hadis yang dikutip al-Gazali tersebut, menurut al-Nawawi bukan hadis, bahkan ada yang mengatakan, hadis itu tidak marfu’. Lihat al-Gazali, *al-Munqidz min al-Dalal*, Beirut: al-Maktabah al-Syu’biyyah, tt, hal. 108.

ajaran tasawuf yang sifatnya esoterik tersebut dapat diaplikasikan, bukan hanya sebatas term tentang spiritual, tetapi lebih kepada moral dan sosial. Hal ini menjadi sebuah desakan di era 4.0, mengingat bahwa manusia modern telah memasuki masa disrupsi. Rasionalisasi, radikalisasi dan liberalisasi, dan materialis menjadi dominasi manusia global era kontemporer.

Tasawuf mengalami metamorfosa guna menjawab tantangan era global di abad modern ini. Kemampuan tasawuf untuk beradaptasi itulah yang menjadikan munculnya apa yang sering disebut dengan neo-sufisme. Munculnya neo-sufisme dalam Islam, tidak luput dari adanya kebangkitan agama yang menolak terhadap kepercayaan yang berlebihan kepada sains dan teknologi selaku produk era modernisme. Modernisme telah dinilai gagal dalam mengantarkan kehidupan manusia yang lebih baik, yang penuh dengan kepedulian dan menebarkan kasih sayang layaknya manusia adanya. Justru modernisme menjauhkan kehidupan yang bermakna bagi manusia itu sendiri, banyak orang yang kembali pada agama sebagai institusi religiusitas. Era modern harus merapat pada agama yang mampu menjamin kehidupan yang penuh makna.⁶⁷¹

Menghadapi realitas kontemporer ini, pada awal abad ke-20 M, lahir pemikiran baru yang menginginkan tasawuf tidak berpola seperti sufi zaman klasik yang lebih condong kepada pendekatan bati tanpa memperhatikan aspek zahiriah dan tidak terlalu tertarik kepada masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Dalam pandangan pembaruan mereka, tasawuf harus positif dalam memandang kehidupan dunia yang dinamis, tidak boleh menjauhinya dan justru harus berperan aktif di dalamnya. Gerakan ini mempunyai istilah seperti *tasawuf modern*, *urban sufisme*, *sufisme kontemporer* dan *neo-sufisme*.⁶⁷²

Dampak dari modernitas, salah satunya adalah manusia modern mengalami kekeringan spiritual, dan krisis moral dan sosial. Manusia modern tersebut menuhankan sains dan ilmu pengetahuan, sehingga melupakan dan melepaskan nilai-nilai spiritual keagamaan. Hal tersebut menyebabkan kerusakan alam. Misalnya, tukar-menukar informasi dalam rangka penipuan, menyebarkan film-film terlarang, prostitusi online, menyebarkan kabar bohong (hoaks, fitnah), dan mengadu domba lewat media sosial, dan banyak lagi kemafsadatan lainnya.⁶⁷³ Jika problematika hidup itu tidak diimbangi dan dibarengi dengan pendekatan agama yang sifatnya spiritual, seperti psikologi sufi, maka manusia modern akan

⁶⁷¹ Muhamad Basyrul Muvid, *Tasawuf Kontemporer...*, hal. 7.

⁶⁷² Kasmuri Selamat dan Ihsan Sanusi, *Ahlak Tasawuf; Upaya Meraih Kehidupan dan Kedekatan Ilahi*, Jakarta: Kalam Mulia, 2012, hal. 203.

⁶⁷³ Muhamad Basyrul Muvid, *Tasawuf Kontemporer...*, hal. 8.

semakin keterasingan dalam menjalani kehidupan.

Kehadiran psikologi yang berbasis spiritual sufistik ini tidak terlepas dari berbagai permasalahan hidup yang mengitari kehidupan manusia modern, salah satunya mengalami beberapa krisis, diantaranya sebagai berikut.

1. Krisis identitas, dimana manusia modern sudah banyak kehilangan kepribadiannya dan bentuk dirinya.
2. Krisis legalitas, dimana manusia sudah mulai kehilangan penentuan peraturan untuk diri dan masyarakatnya.
3. Krisis penetrasi, dimana manusia telah banyak kehilangan pengaruh yang baik untuk diri dan masyarakatnya, penuh dengan polusi fisik maupun mental.
4. Krisis partisipasi, dimana manusia telah kehilangan kerja sama, terlalu egoisme dan individualitas.
5. Krisis distribusi, dimana manusia dihantui oleh tidak adanya keadilan dan pemerataan *income* masyarakat.⁶⁷⁴

Selain dari krisis yang telah disebutkan diatas, manusia modern juga mengalami permasalahan atau persoalan penting dalam globalisasi ini, diantaranya; penyalahgunaan ilmu pengetahuan dan teknologi, pengdangkalan iman, diintegrasikan ilmu pengetahuan, pola hubungan materialistik, menghalalkan segala cara, kepribadian yang pecah, stress dan frustrasi, serta kehilangan harga diri dan masa depannya.⁶⁷⁵ Kepincangan moral dan krisis spiritual itulah yang memantik lahirnya penelitian dan pembahasan seputar psikologi sufi. Tujuannya adalah bagaimana memandu manusia modern untuk menemukan makna hidup dan memberikan kontribusi manfaat untuk makhluk dan semesta.

Tasawuf dengan pendekatan psikologis sudah seharusnya menjadi solusi alternatif untuk menjawab berbagai problem, konflik, masalah, dan gejala spiritual, moral dan sosial yang sudah lama mendera kehidupan modern. Selain itu, keadaan ekonomi yang mapan mendorong umat Islam tidak hanya beribadah, tetapi mengeksplorasi pengalaman keagamaan dan spiritualitas yang intens dan hanya didapat dari sufisme yang tidak selalu sesuai dengan paradigma dan bentuk tasawuf konvensional.⁶⁷⁶

Eksistensi manusia modern dalam mencari dan memenuhi hasrat terhadap materi ternyata tidak cukup memberikan kepuasan dan kebahagiaan. Karena memang sejatinya, kebahagiaan itu dapat diraih dengan

⁶⁷⁴ Hamzah Tualeka Zn, *Elemen-elemen Pokok Dakwah Islamiyah*, Jakarta: Bintang Multiware, 2011, hal. 185-187.

⁶⁷⁵ Subhan Murtado, *Implementasi Nilai-nilai Tasawuf di Pondok Pesantren dalam Upaya Menghadapi Era Globalisasi*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2015, hal. 69-72.

⁶⁷⁶ Martin dan Julia, *Urban Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008, hal. 5.

memberikan imunitas fisik (eksoteris) dan non-fisik (esoteris). Pada saat itulah agama kembali dilirik dan dijadikan tempat untuk mengobati penyakit psikis yang melanda manusia modern di masa post-modernis ini. Hal ini dapat dibuktikan dengan fenomena masyarakat kota yang mulai tertarik kembali untuk mempelajari dan mempraktik pola hidup sufistik, yang tadinya ditinggal bahkan dilupakan. Fakta berikutnya terlihat dari banjirnya buku-buku tasawuf di toko-toko buku, bermunculannya kajian-kajian tasawuf, dan maraknya tayangan-tayangang, baik di televisi maupun di radio.⁶⁷⁷ Terlebih pada era milenial saat ini, kajian dan pengajian tentang kesufian sudah membludak di aplikasi, baik Youtube maupun aplikasi media sosial lainnya. Hal tersebut merupakan bentuk kesyukuran atas hadirnya nilai sufisme ditengah era disrupsi yang banyak mengajak kepada nilai dan dimensi materialis, rasionalis, dan hedonis.

Psikologi sufi yang diusung dalam pembahasan ini juga mendapatkan penguatan dari apa yang dinyatakan oleh Sokhi Huda,⁶⁷⁸ ia menyatakan bahwa pada era kontemporer ini tasawuf semakin signifikan dalam peranannya sebagai penyedia nilai moral dan *contributor* aktif terhadap kehidupan umat manusia. Tasawuf tidak hanya menarik perhatian para peneliti muslim dan orientalis, tetapi juga masyarakat awam. Hal ini terbukti dengan tumbuh suburnya majelis-majelis pengajian tasawuf yang tersebar di banyak wilayah Indonesia, khususnya mereka terbelenggu oleh berbagai kecenderungan materialism dan nihilisme modern. Mereka membutuhkan sesuatu yang dapat memuaskan akal budinya, menentramkan jiwanya, memulihkan kepercayaan dirinya, sekaligus mengembalikan keutuhannya yang nyaris punah karena dorongan kehidupan materialism dalam berbagai konflik ideologis.⁶⁷⁹

Fenemona yang telah disebutkan diatas menegaskan bahwa manusia modern sebagai produk sekularisme renaissance telah gagal menjadikan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai unsur yang terpenting dalam hidupnya, karena lebih dari itu ada unsur lain yang sangat dibutuhkan oleh manusia modern yaitu religius spiritual (jiwa keagamaan) sebagai sendi kemajuan manusia di masa depan.⁶⁸⁰

Dengan demikian, melalui tasawuf, agama adalah pintu masuk

⁶⁷⁷ Hamdan Rasyid, *Sufi Berdasi, Mencapai Derajat Sufi dalam Kehidupan Modern*, Jakarta: Al-Mawardi, 2006, hal. 30.

⁶⁷⁸ Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural Fenomena Shalawat Wahidiyah*, Surabaya: Imtiyaz, 2015, hal. 1.

⁶⁷⁹ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 8-9.

⁶⁸⁰ Syamsul Arifin, dkk, *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa Depan*, Yogyakarta: Sipress, 1996, hal. 36.

menuju penyelesaian problematika kemodernan. Menyelesaikan problematika kemodernan dengan agama tidaklah cukup, agama cenderung diaplikasikan secara *formalistic* dan *legalistic* saja dengan melupakan unsur hakikatnya (esensinya; substansi). Oleh karena itu, mau tidak mau problematika kemodernan ini harus diselesaikan dengan tasawuf. Tasawuf mengajarkan moralitas yang akan mengangkat manusia ke tingkat *ṣafā al-tauhīd*. Pada tahap inilah manusia akan memiliki moralitas Allah (*al-takhalluq bi akhlāq Allāh*). Selain itu, ketika manusia dapat berakhlak seperti akhlaknya Allah swt maka terjadilah keselarasan dan keharmonisan antara kehendak manusia dengan *Iradah*-Nya. Sebagai konsekuensinya, seseorang tidak akan mengadakan aktivitas kecuali aktivitas yang positif dan membawa kemanfaatan dan kemashlahatan, serta selaras dengan tuntunan Allah swt.⁶⁸¹

Fleksibelitas dan dinamisme sufistik menjadi acuan yang kokoh dalam merespon problematika manusia modern yang terus berkembang pesat dan cepat. Tasawuf selalu akan menjadi obat penenang atas depresi dan penyakit psikis yang melanda manusia modern. Sebagaimana al-Qur'an sebagai *syifā* bagi umat Islam, tasawuflah sebagai jembatan penyambungannya. Manusia modern dengan segala krisis moral, sosial dan spiritual yang menderanya, tidak ada jalan lain kecuali kembali mengakrabi jalan spiritual (*tasawuf*) yang berlandaskan al-Qur'an dan al-Sunnah.

⁶⁸¹ Abdul Muhayya, *Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual*, dalam M. Amin Syukur, dkk, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 24.

BAB V ISYARAT AL-QUR'AN TENTANG PSIKOLOGI SUFI ERA INDUSTRI 4.0

C. Konsep Manusia Tinjauan Psikis dan Batin dalam Al-Qur'an

Berbicara tentang manusia, al-Qur'an menggunakan beberapa istilah (*terminologi*), yaitu antara lain: *al-insān*, *al-ins*, *al-nās* dan *al-basyar*. Sebagian ulama memaknai istilah tersebut berbeda satu sama lain. Contohnya term *al-basyar* digunakan untuk memaknai manusia secara fisik sebagai makhluk hidup yang mengkonsumsi sesuatu seperti makan dan minum (manusia level biologis). *Al-ins* sebagai pasangan atau lawan kata *al-jin*. *Al-nās* sebagai spesies, sedangkan *al-insān* melebihi intensi makna yang ada yaitu manusia mampu menjadi pemimpin (manusia level spiritual dan sosiologis), dan manusia mampu mendapat ilmu dan pengetahuan (*level intelektual*).⁶⁸²

Kesufian adalah wilayah yang menghubungkan dimensi *lahiriah* manusia dengan dimensi *batiniahnya*. Dan pengalaman kesufian ini hanya dapat dialami dalam kedirian batiniah manusia. Pemilihan kedua dimensi kemanusiaan ini sesuai dengan tingkatan penyebutan manusia dalam al-Qur'an.⁶⁸³

⁶⁸² Darwis Hude, *Cakrawala Ilmu dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002, hal. 145.

⁶⁸³ Pertama, sebutan *al-Basyar*, yakni manusia dalam dimensi jasmani dan lahiriahnya. Kedua, sebutan *al-Insān*, yakni manusia dalam dimensi ruhani dan spiritualnya, yang terdiri dari kalbu dan ruh. Dan ketiga, pengertian manusia sebaagai *al-Nās*, yakni manusia sebagai himpunan, kelompok dan komunitas. Lihat, Said Aqil Siroj, *Tasawuf*

Dalam dimensi kemanusiaanya yang ruhani, seorang sufi hidup laksana puncak gunung es yang tampak. Namun dibawahnya, ada aspek-aspek dunia yang terselubung dan tersembunyi oleh indra yang justru merupakan fondasi dari yang terlihat nyata itu. Kehidupan batiniah seorang sufi bagai dunia tak bertepi, tanpa batas. Namun demikian, dia tetap mengakui dan menerima batasan-batasan lahiriah dengan menghormati hukum-hukum alam.⁶⁸⁴

Allah swt memberikan bekal potensi kepada manusia, dan berbagai kemungkinan yang dialami manusia. Dengan bekal potensi itu, manusia mempunyai kebebasan menentukan jalan hidupnya, baik atau buruk. Kemudian dengan sifat kepengasihannya Tuhan menurunkan Islam sebagai alternatif bagi manusia untuk mengembangkan berbagai potensinya menuju kesejahteraan di dunia dan akhirat. Islam merupakan sumber pengetahuan dan petunjuk yang membimbing manusia di dalam kehidupannya, tanpa mengabaikan fitrah kemanusiaan.⁶⁸⁵

Manusia selalu berpikir dan mendiskusikan dirinya dalam berbagai perspektif. Itulah menjadikan manusia berbeda dengan makhluk yang lain. Hal tersebut senada dengan firman Allah swt.

أَلْقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ .

Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. (Qs. al-Tin[95]: 4).

Melalui anugerah Allah swt yang diberikan kepada manusia berupa akal, manusia terus menciptakan berbagai kreasi pemikiran yang kemudian melahirkan beraneka ragam teori dan ilmu pengetahuan.⁶⁸⁶ Hal ini juga menjadi pembeda dan pemisah manusia dengan manusia dengan ciptaan makhluk lainnya, termasuk malaikat dan binatang.

Manusia merupakan subjek dalam kehidupan, sebab sebagai makhluk ciptaan Tuhan, dialah yang selalu melihat, bertanya, berpikir dan mempelajari segala sesuatu yang ada dalam kehidupannya. Manusia bukan hanya tertarik mempelajari apa yang ada pada lingkungannya atau sesuatu di luar dirinya tetapi juga hal-hal tentang dirinya. Dengan perkataan lain manusia ingin mengetahui keadaan manusia sendiri, manusia menjadi objek

sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi, Jakarta: Mizan, 2006, hal. 34-35.

⁶⁸⁴ Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi...*, hal. 36.

⁶⁸⁵ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*, Jakarta: Kencana, hal. 8.

⁶⁸⁶ Arief Hidayat Afendi, *Al-Islam Studi Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tarbawi)*, Yogyakarta: Deepublish, 2016, hal. 40.

studi dari manusia.⁶⁸⁷

Manusia juga merupakan makhluk dinamis dalam pengertian bahwa manusia dapat mengalami perubahan-perubahan. Tingkah laku manusia dapat berubah dari waktu ke waktu karena manusia mempunyai kelebihan dan kemampuan-kemampuan yang membedakan manusia dengan ciptaan Allah swt yang lainnya. Yaitu kemampuan berfikir dan berkemauan (*streven*). Di samping itu manusia mempunyai kata hati, dan hanya pada manusia ada kemampuan untuk menghubungkan diri dengan Tuhan.⁶⁸⁸

Beberapa rumusan dan definisi tentang manusia, salah satunya menyebutkan bahwa manusia adalah *homo sapiens* atau makhluk yang mempunyai budi sekaligus *homo religious*, yaitu makhluk beragama.⁶⁸⁹ Lebih jauh, ada pendapat yang menyebut manusia sebagai *animal rationale* atau *al-insān ḥayānan al-nātiq*.⁶⁹⁰ Dan dalam pandangan Islam, manusia adalah makhluk sempurna ciptaan Allah dengan berbagai potensinya, “*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya*”. Qs. al-Tin [95]: 4.

Manusia adalah makhluk Tuhan, yang kemungkinan menjadi baik atau buruk.⁶⁹¹ Hal ini senada dengan petunjuk al-Qur’an.

قَالَهُمْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

Maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya. (Qs. al-Syams[91]: 8).

Kalimat *alhamaha* dalam ayat di atas M. Quraish Shihab memberikan penjelasan bahwa ayat memiliki arti “memperkenalkan”, agar manusia mampu menangkap makna baik dan buruk, manusia diberikan pilihan untuk melakukan kebaikan dan keburukan.⁶⁹²

Dalam al-Qur’an, secara potensi dasar, manusia memiliki ragam

⁶⁸⁷ Nurussakinah Daulay, *Pengantar Psikologi dan Pandangan Al-Qur’an tentang Psikologi*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2014, hal. 1.

⁶⁸⁸ Bimo Walgito, *Pengantar Psikologi Umum*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2002, hal. 34.

⁶⁸⁹ Bandingkan Zuhairini, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 2009, hal. 82. Lihat juga Syahrman Zaini, *Mengenai Manusia Lewat al-Qur’an*, Surabaya: 1980, hal. 5-6.

⁶⁹⁰ Munir Mursyi seorang ahli pendidikan Mesir mengatakan bahwa pendapat yang menyebutkan manusia adalah *al-insān ḥayānan al-nātiq* bersumber dari filsafat Yunani dan bukan dari ajaran Islam. Lihat Muhammad Munir Mursyi, *Al-Tarbiyat al-Islamiyyat: Ushuluḥu wa Tathawwuruḥu fī al-Bilad al’Arab*, Mesir: ‘Alam al-Kitab, 1986, hal. 16.

⁶⁹¹ Sardiman, *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*, Jakarta: Rajawali Press, 2007, hal. 110.

⁶⁹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta : Lentera Hati, 2006, Jilid 15, hal. 286.

potensi. Mulai dari potensi biologis (*basyariyah*), intelektual (*'aqliyah*), sosial (*khalfah*), dan spiritual (*rūhaniyah, insāniyah*).⁶⁹³

Manusia jika tidak menggunakan potensi-potensi yang diberikan oleh Allah swt secara maksimal terutama potensi pemikiran (akal), kalbu, jiwa, raga serta panca indra. Allah swt berfirman:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْعُقُلُونَ .

Dan sungguh, akan Kami isi neraka Jahanam banyak dari kalangan jin dan manusia. Mereka memiliki hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka memiliki mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengarkan (ayat-ayat Allah). Mereka seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lengah. (Qs. al-A'raf[7]:179).

Manusia dalam pandangan Islam memiliki beberapa dimensi, yaitu:⁶⁹⁴ *Petama*, Manusia sebagai hamba Allah (*'Abd Allāh*), sebagai hamba Allah, manusia wajib mengabdikan dan taat kepada Allah selaku Pencipta karena adalah hak Allah untuk disembah dan tidak disekutukan, Lihat Qs. Al-Bayyinah [98]: 5, dan Qs. al-Dzāriyat [51]: 56.⁶⁹⁵ *Kedua*, manusia sebagai al-Nās, konsep ini mengacu kepada status manusia dengan lingkungan masyarakat di sekitarnya, atau manusia disebut makhluk sosial. Lihat Qs. al-Nisā'[4]: 1. *Ketiga*, manusia sebagai khalifah Allah, Lihat Qs. al-Baqarah[2]: 30 dan Qs. Shad [38]: 26. *Keempat*, manusia sebagai bani Adam, konsep ini mengandung nilai pada penghormatan kepada nilai-nilai kemanusiaan. Lihat Qs. al-'A'raf[7]: 26-27. *Kelima*, manusia sebagai insan, mengacu pada potensi yang diberikan Tuhan kepada manusia. Dan terakhir, *Keenam*, manusia sebagai makhluk biologis (*al-Basyar*). Makhluk biologis manusia terdiri atas unsur materi, sehingga memiliki bentuk fisik berupa tubuh kasar (*ragawi*).

Al-Qur'an dalam setiap ayatnya akan selalu menuntun manusia bagaimana agar setiap perilaku dan kepribadian dirinya bisa selaras dengan apa yang dikehendaki oleh Allah swt untuk kemaslahatan diri dan

⁶⁹³ Jamil Abdul Aziz, Potensi Manusia Perspektif Al-Qur'an Dan Psikologi Behaviorisme Dan Humanisme Serta Implikasinya Dalam Pendidikan, *Jurnal Qiro'ah* Vol. 10 No.1 , 2020, hal. 3.

⁶⁹⁴ Desmita, *Psikologi Perkembangan*, Bandung: Rosdakarya, 2007, hal. 18-31.

⁶⁹⁵ Yusuf Qardhawi, *Pendidikan dan Madrasah Hasan al-Banna*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, hal. 135.

lingkungannya.⁶⁹⁶ Maka melalui psikologi sufi, diharapkan manusia bisa mendapatkan petunjuk dan penuntun untuk meraih apa yang menjadi alasan Tuhan mengutusny menjadi khalifah ke bumi.

Secara garis besar manusia terdiri atas aspek jasmani dan rohani atau aspek fisik dan psikis. Walaupun dapat disebutkan secara terpisah, tetapi dalam kenyataannya kedua aspek itu tidak dapat dipisahkan, keduanya merupakan satu kesatuan, yaitu kesatuan jasmani-rohani atau kesatuan psiko-fisik.⁶⁹⁷

Pada masa sekarang ini depresi menjadi jenis gangguan kejiwaan yang paling sering dialami oleh masyarakat karena tingkat stress yang sangat tinggi akibat tuntutan hidup yang semakin bertambah. Selain itu anggota masyarakat sudah bersifat hedonis, semata-mata hanya memburu materi tanpa memedulikan nilai-nilai spiritual.⁶⁹⁸

Manusia dipandang dari sudut kejadiannya, manusia telah dikemas sedemikian rupa, diciptakan dari dua unsur yang menyatu. Unsur pertama adalah unsur materi yaitu tanah atau sari pati tanah, unsur kedua adalah roh ciptaan Allah yang dihembuskan kepadanya. Unsur tanah adalah materi, cinta, suka dan cenderung kepada yang bersifat materi, karena itu manusia memerlukan unsur-unsur materi untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, manusia perlu makan, istirahat, seks, dan kesenangan-kesenangan materi lainnya. Selain dari itu manusia terdiri dari unsur rohani. Pada unsur ini manusia memerlukan seperangkat kebutuhan spiritualnya. Puncak tertinggi dari kebutuhan spiritualnya manusia itu adalah kebutuhannya kepada Allah.⁶⁹⁹

Manusia adalah ciptaan Allah swt yang paling potensial, sehingga ia berbeda dengan makhluk lainnya. Allah membekalinya dengan potensi yang lengkap dan sempurna. Potensi yang diberikan kepada manusia itu sejalan dengan sifat-sifat Tuhan, dan dalam batas kadar dan kemampuannya sebagai manusia. Karena jika tidak demikian, menurut Hasan Langggulung, maka manusia akan mengaku dirinya Tuhan.⁷⁰⁰

Banyak sarjana yang mencoba untuk mendefinisikan tentang manusia. E.Cassiner (1874-1945) menyatakan, "manusia adalah makhluk

⁶⁹⁶ Saktiyono, *Psikologi Islami; Teori dan Penelitian*, Bandung: Saktiyono Wordpress, 2012, hal. 34.

⁶⁹⁷ Nurussakinah Daulay, *Pengantar Psikologi dan Pandangan Al-Qur'an tentang Psikologi*,..., hal. 1.

⁶⁹⁸ Namora Lumongga Lubis, *Depresi Tinjauan Psikologi*, Jakarta: Penerbit Kencana, 2016, cet ke-2, hal. 5.

⁶⁹⁹ Nurussakinah Daulay, *Pengantar Psikologi dan Pandangan Al-Qur'an tentang Psikologi*,..., hal. 90.

⁷⁰⁰ Hasan Langggulung, *Azas-azas Pendidikan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 2008, hal. 102.

simbolis”, dan plato merumuskan, “Manusia harus dipelajari bukan dalam kehidupannya, tetapi dalam kehidupan sosial dan politiknya, sedangkan menurut paham filsafat eksistensialisme “manusia adalah eksistensi”. Manusia tidak hanya ada atau berada di dunia ini, tetapi ia secara aktif “mengada”.⁷⁰¹

Kendati para pemikir berbeda-beda dalam memahami hakikat manusia, setidaknya mereka memahami sama bahwa manusia berbeda dengan hewan. Dia sama dengan hewan dilihat dari segi fisiknya, dan berbeda dengan hewan karena manusia mempunyai non-fisik, yakni dimensi ilahi. Dengan demikian, manusia merupakan perpaduan antara dimensi fisik yang menjadi representasi penciptaan manusia dari tanah, dan dimensi non-fisik atau ruh sebagai representasi ruh ilahi yang ditiupkan Tuhan ke dalam fisik manusia.⁷⁰²

Kedua potensi itu mempunyai watak bawaan yang menentukan salah satu dari kedua dimensi itu. Dimensi fisik merupakan simbol sifat kebinatangan yang cenderung berbuat negatif, lantaran tanah dalam bahasa Arab klasik merupakan simbol kehinaan, sementara dimensi ruh menjadi simbol sifat baik, lantaran ruh dalam bahasa Arab klasik merupakan simbol kemuliaan. Selain itu, pengalaman juga ikut serta mendukung, memperkuat, dan membawa terwujudnya salah satu dimensi dari watak bawaan itu.⁷⁰³

Untuk mengetahui ke arah mana manusia dibawa, apakah ke arah fisiknya atau ke arah ruhaniannya, bisa dilihat dari teori al-Dihlawi tentang kategori manusia. Dari dua dimensi manusia, yakni dimensi fisik (kebinatangan) dan dimensi *rūh ilāhi* (kemalaikatan).⁷⁰⁴ Masing-masing terdiri dari dua dimensi lagi. Dimensi ruh ilahi (kemalaikatannya) terdiri dari dua dimensi lagi, yakni dimensi yang lebih dekat pada dimensi kemalaikatan yang lebih tinggi dan dimensi yang lebih dekat pada dimensi kemalaikatan yang lebih rendah. Begitu juga dua dimensi kebinatangan yang ada pada manusia terdiri dari dua dimensi lagi, yakni dimensi yang lebih dekat pada kebinatangan yang lebih keras dan kasar, dan dimensi kebinatangan yang lebih lemah dan lembut.

Dengan kategori watak manusia seperti itu, manusia sebagai makhluk *bidimensional*, menjadi makhluk kreatif. Dikatakan kreatif, lantaran di dalam diri manusia, kedua dimensi tersebut berlomba-lomba untuk menarik manusia ke dalam sifat dimensinya masing-masing. Dimensi

⁷⁰¹ Sarlito Wirawan Sarwono, *Pengantar Umum Psikologi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976, hal 21.

⁷⁰² Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2009, hal. 40.

⁷⁰³ Al-Dihlawi, *Hujjah Allāh al-Bāligah*, Beirut: Dār al-Ma'arifah, 2004, hal. 63-64.

⁷⁰⁴ Al-Dihlawi, *Hujjah Allāh al-Bāligah...*, hal. 51.

fisik akan menarik manusia kepada sifat kebinatangannya, seperti mementingkan kebutuhan fisik dengan mengejar kebutuhan dunia materi semata, sedang dimensi ruhaniahnya menarik manusia kepada sifat ketuhanannya, seperti menyediakan ruang bagi kebutuhan ruhanihnya untuk berhubungan batin spiritual dengan Tuhan. Jati diri manusia ditentukan oleh sejauh mana manusia memenangkan tarikan kedua dimensinya.⁷⁰⁵

Pandangan demikian misalnya bisa dilihat dari kecenderungan watak manusia yang diteorikan Ibnu Khaldun. *Pertama*, manusia yang secara kodratnya tidak sanggup untuk mencapai pemahaman yang bersifat ruhaniyah. Karena itu, dia hanya bisa berpikir dengan menggunakan pancaindra, khayal, dan praduga semata. *Kedua*, kategori manusia yang bergerak ke arah pemikiran yang murni, yang karena susunannya yang esensi tidak membutuhkan alat-alat fisik. Kategori ini melampau kategori pertama. Kategori ini dihuni para wali dan ulama. *Ketiga*, kategori manusia, dimana mereka bisa meninggalkan sifat-sifat manusiawinya, dan menuju ke tingkat yang lebih tinggi, yakni tingkat kemalaikatan (*ruhāniyahnya*) sehingga sewaktu-waktu dia bisa masuk pada dimensi kemalaikatan dan melepaskan dimensi kebinatangannya. Mereka adalah para Nabi.⁷⁰⁶

Manusia tidak mungkin dapat hidup secara wajar, sejahtera, sehat dan berbahagia apabila kebutuhan primer saja yang dipenuhi. Seperti makan dan minum. Manusia membutuhkan sesuatu yang lain, yaitu yang dapat memberinya perasaan sejahtera dan bahagia, seperti kebutuhan akan ujian, kasih sayang, keleluasan bertindak, perasaan aman dan bebas, dan sebagainya. Kebutuhan yang terakhir ini bersifat psikis dan para ahli menamakannya kebutuhan sekunder atau kebutuhan psikologis.⁷⁰⁷

Manusia mengalami perkembangan menuju kematangan dan kedewasaan yang berkesinambungan secara sistematis dan progresif baik secara fisik maupun psikis.⁷⁰⁸ Perjalanan manusia kemudian dibentuk melalui tiga proses, yaitu biologis, didaktis dan psikologis.⁷⁰⁹

Potensi utama yang diberikan Allah swt kepada manusia setidaknya ada empat elemen. Yaitu, *pertama*, potensi naluriyah (*emosional*) atau hidayat al-ghariziyat, *Kedua*, potensi inderawi (*fisikal*) atau *hidayat al-*

⁷⁰⁵ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an...*, hal. 42.

⁷⁰⁶ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Kairo: Dār al-Fajri li al-Turāts, 2004, hal. 414-415.

⁷⁰⁷ Singgih Dirgagunarmo, *Pengantar Psikologi*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1982, hal. 94-95.

⁷⁰⁸ Syamsu Yusuf, *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002, hal. 50.

⁷⁰⁹ Rosmita, Manusia dalam Perspektif Psikologi dan Islam, *Jurnal Masyarakat Madani*, Vol.3, no. 2, 2018, hal. 36.

hassiyat. Ketiga, potensi akal (*intelektual*) atau hidayat al-‘aqliyat, dan Keempat, potensi agama (*spiritual*) atau hidayat al-diniyat.⁷¹⁰

Manusia akan disebut sebagai *insān kamīl* jika dalam dirinya terdapat sifat ketuhanan (*keilahian*). Contoh konkrit dari manusia yang memiliki sifat ini adalah sosok Nabi Muhammad Saw.⁷¹¹ Lebih Lanjut Abdul Karim menyebutkan bahwa manusia sempurna itu ketika memiliki sifat kenabian. Tetapi tidak berhenti disitu, setiap manusia berpotensi menjadi makhluk yang sempurna, seperti wali Allah di muka bumi ini.⁷¹²

Manusia dalam meraih predikat yang paripurna atau derajat yang tinggi, manusia harus memiliki nilai ketuhanan, kemuhhammadan, dan kealaman. Sehingga predikat ini dimulai dari Nabi Muhammad saw, kemudian khalifah setelahnya dan sampai kepada pewaris-pewaris berikutnya.⁷¹³

Manusia akan selalu kembali kepada kebaikan, akan tetapi kemampuannya untuk kembali itu akan sangat tergantung kepada berbagai faktor; baik pendidikan, sosio-kulturnya, dan skala pemaknaan baik itu sendiri di lingkungan mana manusia itu berada. Untuk itu, dapat dikatakan bahwa, manusia akan selalu membutuhkan petunjuk dalam meniti kehidupannya. Begitupula halnya dengan aliran ini yang melihat manusia dengan pola dasar yang baik dan berpotensi tidak terbatas.⁷¹⁴

Struktur kepribadian manusia tidaknya terdiri unsur fisik ataupun psikhis semata, tapi juga mengandung unsur spiritual. Dan dari tri determinan; raga, psikis dan spiritual yang eksis dalam diri manusia, dimensi spiritullah yang merupakan dimensi pembeda antara manusia dengan makhluk-makhluk lainnya.⁷¹⁵ Murtadha Muthahari (2013) menyebutkan bahwa, manusia sempurna itu didentik dengan sempurnya intelektual dan spiritualnya.⁷¹⁶

Kepribadian manusia dalam Islam terdiri dari tiga subtansi, yaitu subtansi jasmani, subtansi ruhani dan subtansi nafsani. Ketiga subtansi ini

⁷¹⁰ Jalaluddin, *Tcologi Pendidikan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003, hal. 34-36.

⁷¹¹ Abdurrauf al-Qashim, *al-Kasyf an-Haqaiq as-Şufiyyah*, Beirut: Dar al-Sahabah, 1986, cet. I, hal. 101.

⁷¹² Abdul Razaq, *Fi Kasyfi Haqiqah al-Juz’i al-Manqhud*, Riyadh: Dar al-Muhaddits, 1421 H, hal. 287.

⁷¹³ Abdul Karim al-Jaili, *al-Insan al-Kamil*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Islami, 2016, hal. 12-14.

⁷¹⁴ Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori, *Psikologi Islami; Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994, hal. 68-69.

⁷¹⁵ Viktor E. Frankl, *The Doctor and The Soul*, Penguin Books, Hazell Watson & Vincy Ltd. Great Britain, 1973. hal. 18.

⁷¹⁶ Murtadha Muthahhari, *Manusia Sempurna*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2013, hal. 8.

secara tegas dapat dibedakan, namun secara pasti tidak dapat dipisahkan. Subtansi jasmani adalah salah satu aspek dalam diri manusia yang bersifat material. Sedangkan subtansi ruhani adalah subtansi psikis manusia yang menjadi esensi kehidupan. Ruh berbeda dengan *spirit* dalam terminologi psikologi, sebab term ruh lebih kepada subtansi, berbeda dengan spirit yang lebih kepada akibat dan efek dari ruh. Dan terakhir, subtansi nafsani, dalam konteks ini nafs yang dimaksud adalah subtansi psikofisik (jasadi-ruhani) manusia, dimana komponen yang bersifat jasadi (*jismiyah*) bergabung dengan komponen ruh sehingga menciptakan potensi-potensi yang potensial, tetapi dapat actual jika manusia mengupayakannya.⁷¹⁷ Aktualisasi nafs membentuk kepribadian, yang perkembangannya dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal.⁷¹⁸

Al-Qur'an menggunakan redaksi insan untuk menunjukkan kepada manusia dengan segala totalitasnya, jiwa dan raga. Manusia yang berbeda antara seseorang dengan lain, akibat perbedaan fisik, mental dan kecerdasan.⁷¹⁹

Organisme fisik manusia lebih sempurna dibanding dengan organisme fisik makhluk-makhluk lain. Setiap makhluk biotik lahiriah memiliki unsur material yang sama, yakni terbuat dari tanah, air, api, dan udara.⁷²⁰ Manusia menempati derajat yang tinggi dan posisi yang istimewa di alam jagat raya ini. karena manusia sebagai wakil Tuhan di bumi.⁷²¹

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْۤا اَنْتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (Qs. al-Baqarah[2]: 30).

Paradigma Islam memandang bahwa manusia tidak hanya sebatas

⁷¹⁷ Septi Gumiandari, Kepribadian Manusia dalam Perspektif Psikologi Islam, *Jurnal Holistik*, Vol. 12, no. 1, 2011, hal. 281.

⁷¹⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Sufism and The Integration of Man* dalam C. Malik (Editor), *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut: American University of Beirut, Centennial Publication, 1972, hal. 18.

⁷¹⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 12.

⁷²⁰ De Boer Tj, *The History of Philosophy in Islam*, New York: Dover Publication Inc, 1967, hal. 131.

⁷²¹ Abdurrahman Saleh Abdullah, *Tecori-tecori Pendidikan Berdasarkan Al-Qur'an*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994, hal. 46

suatu objek (*maf'ūl*) tetapi ia juga merupakan subjek (*fā'il*) atau mempunyai kedirian.⁷²² Hal ini menunjukkan bahwa manusia itu mampu menentukan sikap yang akan ditempuhnya. Manusia bukanlah tanah liat yang pasif yang ditentukan oleh kekuatan-kekuatan luar, akan tetapi manusia adalah makhluk yang aktif, menentukan gerakannya sendiri, karena adanya kekuatan dari dalam untuk menentukan perilakunya.⁷²³

Al-Qur'an yang diturunkan Allah swt kepada Nabi-Nya, Muhammad saw itu secara berangsur-angsur, salah satu alasan filosofisnya adalah bagaimana merespon psikologis yang terus berkembang yang dialami oleh Rasulullah saw berikut para sahabatnya.⁷²⁴ Mengembangkan mekanisme tarbiyah psikologis diharapkan terus dikembangkan dalam masyarakat.⁷²⁵

Al-Qur'an menyebutkan bahwa manusia bukan hanya berupa wujud materi yang terdiri dari fisika, kimia, dan otot mekanis, sebagaimana pandangan filosof materialistis. Akan tetapi manusia terdiri dari jiwa dan raga yang keduanya saling berhubungan dan saling memengaruhi. Manusia bukanlah seperti binatang yang akan habis riwayatnya setelah mati, dan manusia juga bukan makhluk yang paling tinggi yang tidak ada lagi di atasnya. Namun manusia memiliki keutamaan, kemuliaan dan kedudukan yang lebih tinggi jika ia menggunakan potensi akal yang dimilikinya, tapi bisa juga terjebak ke tingkat yang paling rendah, bahkan lebih rendah dari binatang jika tidak menggunakan potensi dianugerahkan Tuhan kepadanya (Qs.Al-'Araf[7]: 179).⁷²⁶

Manusia dalam sudut pandang tasawuf dapat dibagi menjadi tiga tingkatan yaitu, manusia biasa yang penuh keterbatasan, kemudian manusia sebagai makhluk yang berjuang dan yang terakhir adalah manusia sebagai makhluk yang bertuhan.⁷²⁷

Ketiga tingkatan tersebut diatas, jika dilakukan analisa tentang tasawuf, maka semuanya akan mendapatkan pendekatan yang berbeda-beda. Jika manusia yang penuh keterbatasan, tasawuf berfungsi menjadi media untuk mensucikan diri dan mendekatkan diri kepada Allah swt. Selanjutnya sebagai manusia yang berjuang, tasawuf merupakan upaya memperindah diri

⁷²² Purwa Atmaja Prawira, *Psikologi Umum dengan Perspektif Baru*, Jakarta: Ar-ruz Media, 2012, hal. 209.

⁷²³ Bimo Walgito, *Pengantar Psikologi Umum*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2003, hal. 79.

⁷²⁴ Imam Anas Hadi, Peran Penting Psikologi dalam Pendidikan Islam, *Jurnal Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 11, No. 2, 2017, hal. 253.

⁷²⁵ Arifin, *Psikologi dan Beberapa Aspek Kehidupan Rohaniyah Manusia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995, hal. 12-13.

⁷²⁶ Imam Barnajib, *Filsafat Pendidikan*, Yogyakarta: Fakultas Ilmu Pendidikan, 1987, hal. 4.

⁷²⁷ Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta Rajawali Press, 1996, hal. 80.

dengan akhlak yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw. Dan terakhir, manusia sebagai makhluk yang bertuhan, tasawuf berfungsi sebagai penuntun ke jalan menuju Allah swt.

Pada akhirnya, semua pemaparan ideal tentang kehadiran manusia di muka bumi akan mengarah pada satu kesimpulan bahwa kehadiran manusia di muka bumi ini, dengan segala fasilitas yang diberikan Allah swt membawa dua tanggung jawab sekaligus, yaitu menjadi manusia dan menjadi hamba; menjadi khalifah-Nya dan menjadi 'abd-Nya.⁷²⁸

Dalam bahasa psikologi sufi, manusia wajib memenuhi dua tanggung jawabnya sebagai manusia, yaitu menyeimbangkan potensi jasmaniahnya dan ruhaniyahnya. Bagaimana menjadi manusia yang Ilahiah sekaligus menjadi pribadi yang mampu menebarkan manfaat kepada makhluk. Kemudian, keduanya dapat dilihat dalam al-Qur'an bahwa kedua potensi itu bermuara kepada bagaimana menjalin komunikasi baik dengan Allah dan manusia, bahkan kepada Alam semesta. Allah menyindirnya dengan salah satu firman-Nya.

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ أَيَّنَ مَا تُفُؤُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ ...

Mereka diliputi kehinaan di mana saja mereka berada, kecuali jika mereka (berpegang) pada tali (agama) Allah dan tali (perjanjian) dengan manusia... (Qs. Ali Imrān[3]: 112).

Pendekatan psikologi sufi, manusia harus menyakini bahwa Tuhan itu sangat dekat kepada mereka, bahkan melebihi dekatnya dari urat nadi mereka. Sehingga, perbuatan manusia modern akan selalu memperbaiki usaha dan tingkah lakunya di dunia demi mencapai kemuliaan disisi Tuhannya. Allah berfirman:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُؤْسِسُ بِهِ نَفْسَهُ ۗ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya. (Qs. Qaf[50]: 16).

Berkaitan tentang tasawuf, manusia dapat di lihat dari tiga sudut pandang untuk mendefinisikannya. Pertama, manusia sebagai makhluk terbatas. Kedua, manusia sebagai makhluk yang harus berjuang, dan Ketiga, manusia sebagai makhluk yang ber-Tuhan.

Jika dilihat dari sudut pandang manusia sebagai makhluk yang terbatas maka tasawuf dapat didefinisikan sebagai upaya mensucikan diri dengan cara menjauhkan pengaruh kehidupan dunia dan memusatkan

⁷²⁸ Fahrudin Faiz, *Menjadi Manusia Menjadi Hamba*, Jakarta: Naora Books, 2020, hal. 9.

perhatian hanya kepada Allah swt. selanjutnya jika sudut pandang yang digunakan adalah pandangan bahwa manusia sebagai makhluk yang harus berjuang, maka tasawuf dapat didefinisikan sebagai upaya memperindah diri dengan akhlak yang bersumber pada ajaran agama dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah swt. Dan jika sudut pandang yang digunakan adalah manusia sebagai makhluk ber-Tuhan, maka tasawuf dapat didefinisikan sebagai kesadaran *fitrah* (perasaan percaya kepada Tuhan) yang dapat mengarahkan jiwa agar selalu tertuju kepada kegiatan-kegiatan yang dapat menghubungkan manusia dengan Tuhan.⁷²⁹

Psikologi sufi merupakan upaya melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan diri manusia dari pengaruh kehidupan duniawi, selalu dekat dengan Allah swt, sehingga jiwanya bersih dan memancarkan akhlak mulia. Tasawuf secara hakiki memasuki fungsinya dalam mengingatkan kembali manusia siapa ia sebenarnya, yang berarti manusia dibangunkan dari mimpinya yang ia sebut kehidupannya sehari-hari dan bahwa jiwanya bebas dari pembatasan-pembatasan penjara khayali egonya itu yang memiliki timbangan obyektif di dalam apa yang disebut kehidupan dunia menurut bahasa keagamaan.⁷³⁰

Tasawuf atau sufisme adalah salah satu dari jalan yang diletakkan Tuhan di dalam lubuk Islam dalam rangka menunjukkan mungkinnya pelaksanaan kehidupan rohani bagi jutaan manusia yang sejati yang telah beradab-adab mengikuti dan terus mengikuti agama yang diajarkan al-Qur'an.⁷³¹

Dengan menempatkan pengertian yang proporsional sebagaimana telah disebutkan di atas, nampak tasawuf tidak mengesankan keterbelakangan, kemunduran atau semacamnya, melainkan justru memperlihatkan ketangguhan jiwa dalam menghadapi berbagai problema hidup yang senantiasa datang silih berganti.

Manusia dalam tinjauan psikologi sufi dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam menghadapi tantangan dan rintangan kehidupan modern, manusia telah dibekali oleh Allah swt, berbagai potensi salah satunya adalah kecerdasan intelektual-spiritual, sehingga manusia modern mampu membentengi dirinya menjadi manusia yang bermoral sekaligus menciptakan peradaban yang global-universal.

⁷²⁹ Lihat Tim Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, IAIN Sumatera Utara, 1982, hal. 3-4.

⁷³⁰ Sayyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang...*, hal. 29.

⁷³¹ Sayyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang...*, hal. 28.

D. Term Al-Qur'an Tentang Psikologi Tasawuf Era Industri 4.0

Harun Nasution (1983) mengutip Muhammad al-Kalabazy (w. 380 H/ 990 M) dalam kitabnya *al-Ta'arruf li Mazhab ahl Tasawuf* mengatakan bahwa *maqamat*⁷³² itu jumlahnya ada sepuluh, yaitu, *al-taubah, al-zuhud, al-ṣabr, al-faqr, al-tawadhu', al-taqwa, al-tawakkal, al-riḍā, al-mahabbah dan al-ma'rifah*.⁷³³

Sementara itu Abu Naṣr al-Sarraj al-Ṭūsi (1201-1274) dalam kitabnya *al-Luma'* menyebutkan jumlah *maqamat* hanya tujuh, yaitu; *al-taubah, al-wara', al-zuhud, al-faqr, al-tawakkal dan al-riḍā*.⁷³⁴ Penelitian ini lebih cenderung mengikuti pendapat yang dikemukakan oleh al-Sarraj.

Sedangkan Imam al-Gāzali (1058-1111) dalam kitabnya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* mengatakan bahwa *maqamat* itu ada delapan, yaitu *al-taubah, al-ṣabr, al-zuhud, al-tawakkal, al-mahabbah, dan al-riḍā*.⁷³⁵

Melihat pendapat tersebut memperlihatkan keadaan variasi penyebutan *maqamat* yang berbeda-beda, namun ada *maqamat* yang oleh mereka disepakati, yaitu *al-taubah, al-zuhud, al-wara', al-faqr, al-ṣabr, al-tawakkal, dan al-riḍā*. Sedangkan *tawāḍu, al-mahabbah dan al-ma'rifah* oleh mereka tidak disepakati sebagai *maqamat*. Terhadap tiga istilah yang disebut terakhir itu terkadang para ahli tasawuf menyebutnya sebagai *maqamat*, dan terkadang menyebutnya hal dan *ittihad* (tercapainya kesatuan wujud rohaniah dengan Tuhan).⁷³⁶ Maka pemilihan term dalam penelitian ini mengurai tujuh *maqamat* yang disebutkan oleh al-Sarraj (w. 988 M) dengan pertimbangan bahwa itulah yang paling dekat dengan tingkat *maqamat* sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Allah swt. Pertimbangan itu juga disesuaikan dengan kondisi dan keadaan zaman sekarang, yaitu pendekatan rasional-spiritual.

1. Al-Taubah

Al-Kalabadzi berpendapat bahwa taubat berarti jangan melupakan

⁷³² Secara harfiah *maqamat* berasal dari bahasa Arab yang berarti tempat orang berdiri atau pangkal mulia. Lihat Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990, hal. 362. Kemudian istilah itu diartikan sebagai jalan panjang yang ditempuh para sufi untuk mendekatkan diri kepada Allah swt. Lihat, Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, hal. 62.

⁷³³ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, hal. 62.

⁷³⁴ Abu Naṣr al-Sarraj al-Ṭūsi, *al-Luma' li Abi Naṣr al-Sarraj al-Ṭūsi*, Mesir: Dār Kutub al-Hadīs, 1960, hal. 68-80.

⁷³⁵ Imam al-Gāzali, *Ihyā' al-'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, hal. 162-178.

⁷³⁶ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf...*, hal. 194.

dosa-dosamu (*la ansa dzanbak*), dalam arti menyesali atas segala dosa-dosa.⁷³⁷ Sedang menurut Abu Nasr Al-Sarraj kembali ke jalan Allah (*al-Rujū' ilā Allāh*), dan ia membagi taubat kepada tiga kelompok taubat, yakni (1) taubat dari dosa (*min al-dzunūb*) bagi orang yang *'awam*, (2) taubat dari kelalaian (*min al-ghaflah*) bagi orang yang *khawas*, dan (3) taubat dari segala sesuatu selain Allah (*min kulli shay-in siwā Allāh*) bagi golongan *khawas al-khawas*.⁷³⁸

Seyyed Hossein Naṣr (1933) mengatakan bahwa manusia harus mengubah arah jiwanya, yang tadinya berfokus kepada dunia materi harus dikembalikan atau dibalikkan (*taubat*) kepada realitas keilahan.⁷³⁹ Langkah taubat ini merupakan stasiun pertama yang wajib ditempuh oleh para pejalan menuju Allah swt (*salik*).

Al-Ghazali (w. 1111) menjelaskan secara lebih rinci, bahwa taubat terbagi dalam tiga macam, (a) taubat secara ilmu, yakni mengetahui akibat dari perbuatan dosa yang telah dilakukan, akibat duniawi, akibat ukhrawi, akibat bagi tubuh, bagi keluarga, bagi masyarakat, bangsa dan negara, (b) taubat secara hal, yakni apabila ada penyesalan dalam hati, menyesal telah berbuat dosa, menyesal telah melanggar perintah Allah swt dan menjadi takut akan datangnya murka Allah swt dan hilangnya kasih sayang Allah swt, dan (c) taubat secara perbuatan, yakni meninggalkan perbuatan dosa itu, berjanji untuk tidak mengulangi lagi.⁷⁴⁰

Lebih lanjut al-Ghazali menjelaskan bahwa taubat merupakan satu kewajiban bagi setiap Muslim, karena merupakan buah dari penyesalan hati setelah melakukan dosa, ataupun karena kelalaian diri, ataupun taubat karena melihat dan menyaksikan akibat dari dosa-dosa dan kelalaian diperbuat oleh orang lain. Ia mengibaratkan bahwa kegelapan malam akan sirna seiring dengan datangnya cahaya siang, begitupun kegelapan maksiat akan sirna dengan cahaya kebaikan. Bahwa kotoran pakaian, akan terkikis dengan disirami air sabun, begitupun kotoran hati dan dosa akan terkikis dengan cahaya taubat, penyesalan, istigfar dan mengekalkan kebaikan, kecuali katanya, apabila hati benar-benar telah rusak karena sudah terlalu banyak dosa dan dilakukan terus menerus.⁷⁴¹

⁷³⁷ al-Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Taṣawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1969, hal. 111.

⁷³⁸ Al-Ṭūsī, Abū Naṣr 'Abd Allāh Ibn 'Alī al-Sarrāj, *Kitāb al-Jum' fī al-Taṣawwuf*, ditahqiq oleh Dr. Abdul Halim Mahmud, Mesir & Baghdad: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960, hal. 65-80.

⁷³⁹ Seyyed Hossein Naṣr, *The Garden of Truth...*, hal. 130-133.

⁷⁴⁰ Al-Ghazālī, Muḥammad Ibn Muḥammad Abū Ḥāmid, *Mukhtaṣar Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993, hal. 198.

⁷⁴¹ Al-Ghazālī, Muḥammad Ibn Muḥammad Abū Ḥāmid, *Mukhtaṣar Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993, hal. 202.

Haidar Bagir (1957) berpendapat bahwa perjalanan hidup seorang manusia di muka bumi ini bermula dari Allah, hidup di alam penciptaan, dan akan kembali kepada Allah. Ini sesuai dengan firman Allah yang bermakna bahwa kita adalah makhluk yang ada dalam genggaman Allah yang suatu saat akan kembali kepada-Nya. Allah swt berfirman dalam al-Qur'an.

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

... (sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nyalah kami kembali). (Qs. al-Baqarah[2]: 156).

Dalam ajaran tasawuf istilah kembali adalah tobat. Bertobat berarti tidak melakukan lagi perbuatan yang ditentang oleh syariat, sebaliknya melakukan tindakan-tindakan yang terpuji. Menurut al-Ghazali, jalan sufi ini merupakan permulaan latihan jiwa, pembersih sifat-sifat buruk sekaligus melepaskannya, dan berkonsentrasi hanya kepada yang Maha Pencipta.⁷⁴²

Rasa bersalah dapat diobati dengan bertobat dan meminta ampun kepada Tuhan. Dengan melakukan pengakuan dosa, seorang individu merasa telah melepaskan beban berat psikologisnya. Efek dari pelepasan ketegangan ini dapat mengatasi rasa frustrasi. Ketika seseorang telah terlepas dari rasa frustrasi, ia akan merasakan ketenangan hidup yang berujung pada kebahagiaan.⁷⁴³

Menurut al-Qusyairi (w. 986 M), taubat adalah landasan dan tahapan pertama bagi perjalanan spiritual berikutnya. Jika seseorang tidak berhasil membersihkan dirinya pada tahapan ini, ia akan sulit untuk naik pada jenjang berikutnya.⁷⁴⁴ Taubat, yaitu meninggalkan segala perbuatan yang kurang baik disertai penyesalan yang mendalam untuk kemudian menggantinya dengan perbuatan-perbuatan baru yang terpuji. Perilaku taubat ini sendiri terdiri atas beberapa tingkatan. Pertama-tama, taubat dari perbuatan-perbuatan dosa dan makanan haram, kemudian taubat dari *ghaflah* (lalai mengingat Tuhan), dan puncaknya taubat dari klaim bahwa dirinya telah melakukan taubat.

Taubat merupakan bentuk usaha manusia untuk menyesali kesalahan-kesalahannya yang telah lalu dan tidak akan mengulangnya lagi di waktu yang akan datang. Taubat sering disandingkan dengan kata *nasūha*, yang berarti bahwa taubatnya betul-betul dilandasi rasa ikhlas karena Allah swt

⁷⁴² Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Pustaka, 1997, hal. 234.

⁷⁴³ Naan, Motivasi Beragama Dalam Mengatasi Rasa Frustrasi, *Jurnal, Syifa Al-Qulub* 3, 1 Juli 2018, hal.17.

⁷⁴⁴ Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyairi*, Beirut, Dar al-Fikr, tt, hal. 91-93.

dan bukan karena hal-hal selain Allah swt.⁷⁴⁵ kemudian dari usaha penyucian jiwa tersebut dapat berimplikasi dalam perilaku manusia, baik berhubungan dengan Allah swt, rasul-Nya, dan sesama manusia.

Taubat bagi manusia sebenarnya tidak terlepas dari kondisi jiwa manusia yang terdiri dari beberapa sifat,⁷⁴⁶ diantaranya;

- a. Sifat kebinatangan; dari unsur ini lahir sifat rakus, nafsu birahi dan durhaka.
- b. Sifat kebuasan; dari unsur ini lahir sifat-sifat marah, dengki, permusuhan dan rasa benci.
- c. Sifat kesetanan; unsur ini melahirkan manusia-manusia penghianat dan selalu menipu dalam tindak tanduknya.
- d. Sifat ketuhanan; dari unsur ini lahir sifat-sifat sombong, senang dipuja dan cinta kekuasaan.

Keempat perilaku di atas merupakan prinsip-prinsip etis. Sifat-sifat itu telah mendarah daging dalam diri manusia dan sulit untuk dipisahkan, yang dapat hanyalah upaya menyelamatkan diri dari kegelapannya dengan cahaya yang dapat diperoleh dari akal dan syariah. Taubat sebagai ikhtiar manusia untuk melakukan perubahan pada dirinya, dari perilaku yang negatif menuju perilaku yang positif adalah merupakan usaha untuk bereksistensi sebagai pribadi yang mempunyai potensi dalam menentukan ke mana jalan hidupnya.

‘Abdul Qādir al-Jīlānī (1078-1166) menyebutkan bahwa seseorang yang ingin bertaubat dari dosa-dosa kecil atau dosa-dosa besar, baginya tidak hanya sekedar menyesali dosa-dosa tersebut, tetapi dia harus mengikuti tuntunan dari pembimbing spritual, sebagaimana firman Allah swt, “Dan Allah mewajibkan kepada mereka kalimat taqwâ”. Maksud dari kata takwa, menurut al-Jīlānī adalah kalimat *lā ilāha illā Allāh*. Dalam mengucapkan kalimat tersebut, disyaratkan diiringi dengan hati yang takwa kepada Allah swt dan suci dari segala sesuatu selain-Nya.⁷⁴⁷ Sehingga dia betul-betul mendapatkan apa yang ia inginkan yaitu taubat nasuha yang diharapkan akan berimplikasi terhadap perilakunya dalam kehidupan sehari-hari.

Perilaku dan kepribadian seseorang berpengaruh terhadap ketenangan batin. Taubat yang merupakan metode penyucian jiwa sangat besar

⁷⁴⁵ ‘Abd. al-Qādir al-Jīlānī, *al-Ghunyah li Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq fī al-Akhlāq wa al-Taṣawwuf wa al-Adab al-Islāmīyah*, Albania: Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā, 1856, hal. 116.

⁷⁴⁶ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Kitāb al-Arbaʿīn fī al-Dīn*, Beirut: Dār al- Kutub al-‘Ilmiyah, t.th., hal. 36.

⁷⁴⁷ ‘Abd. al-Qādir al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār wa Muzjhir al-Anwār fī mā Yahtāj al-Abrār*, Beirut: Dār al-Sanābil, 1994, hal. 67.

pengaruhnya dalam mencapai ketenangan batin. Hal itu terjadi karena jiwa dalam teori Jung (1875-1961) yang dibedakan menjadi empat fungsi pokok, yakni rasional yang mencakup pikiran dan perasaan; dan irasional yang mencakup pendirian dan intuisi adalah empat fungsi dasar yang dimiliki oleh manusia. Di antara keempat fungsi tersebut, yang paling dominanlah (*fungsi superior*) yang menentukan tipe seseorang. Jadi ada tipe pemikir, tipe perasa, tipe pengindra dan tipe intuitif.⁷⁴⁸

Keempat fungsi tersebut berpasang-pasangan dan saling berhubungan secara kompensatoris, artinya semakin berkembang fungsi superior maka semakin besar pula gangguan terhadap keseimbangan jiwa. Padahal tujuan yang ideal daripada perkembangan kepribadian adalah membawa keempat fungsi pokok itu dalam sinar kesadaran demi mencapai tujuan utama, yakni manusia paripurna.

Batin atau hati nurani manusia, di dalam kehidupan sehari-hari berperan sebagai hakim yang adil, ketika terjadi konflik dalam kehidupan manusia. Batin juga berfungsi sebagai pengontrol yang kritis yang selalu memperingatkan manusia bertindak di luar norma-norma, baik norma agama maupun norma-norma yang lainnya. Di samping sebagai alat pengontrol, batin berfungsi pula sebagai alat pembimbing untuk membawa seorang individu dari keadaan yang biasa menjadi individu yang bertanggung jawab, disiplin, konsekuen, adil, dan lain sebagainya.⁷⁴⁹

Taubat sebagai metode *tazkiyat al-nafs* terlebih dahulu dimulai dengan membersihkan hati (*takhallī*) dari sifat-sifat kemanusiaan yang tercela seperti hasud, sombong, ‘ujub, *bākhil*, *riyā’*, *sum’ah*, dan sifat-sifat tercela lainnya. Sifat-sifat tersebut yang menyebabkan terhalangnya seorang *murīd* mencapai Tuhannya Yang Maha Suci. Setelah membersihkan hati dari kotoran-kotoran tersebut, maka dilanjutkan dengan *tahallī* yaitu dengan mengisi hati dengan sifat-sifat yang terpuji seperti *tawādu’*, *wara’ ikhlās*, dermawan dan seterusnya. Di samping memerintahkan *murīd* dengan membiasakan diri berbuat kebajikan dalam proses *takhallī* dan *tahallī*.⁷⁵⁰

Seseorang dapat melakukan praktek zuhud, tawakkal, sabar, *riḍa* ketika ia mencapai puncak kesadaran taubatnya, kemudian ketika ia merealisasikan praktek zuhud ia pun melakukan taubah secara berkesinambungan. Jadi taubat hendaknya mejadi tangga awal sekaligus menjadi ruh dan tangga akhir perjalanan manusia ketika ingin terus

⁷⁴⁸ Agus Sujianto dkk, *Psikologi Kepribadian*, Jakarta: Bumi Aksara, 2004, hal. 68-69.

⁷⁴⁹ Agus Sujianto dkk, *Psikologi Kepribadian...*, hal. 12.

⁷⁵⁰ M. Sholeh Hodidin, Konsep Taubat Tarekat Naqshabandiyah Muzharīyah , *Tcosofi, Jurnal Tasawuf dan Pemikiran*, Vol. 2, no. 1, 2012, hal. 47.

terhubung dengan Rabb-Nya (*eling* atau *ma'rifatullāh*).⁷⁵¹

Taubat merupakan tangga awal dalam melakukan perjalanan spiritual. Semuanya *maqāmāt* yang lain, akan terasa kurang jika pintu taubat ini tidak dilakukan dengan sempurna. Pada umumnya, taubat dipahami sebagai kegiatan penyesalan dan permohonan maaf dan ampunan kepada Allah swt. Tetapi dalam dunia sufi yang lebih tinggi. Taubat adalah tempat awal pendakian bagi para salik.

Taubat yang masih bersifat awam, belum bisa dikategorikan sebagai esensi atau hakikat dari taubat tersebut. taubat bukan sekadar istigfar. Membaca istigfar ribuan kali kalau hanya sekadar membaca tetapi tidak menyentuh esensi taubat, apalagi kalau hanya dikaitkan dengan permohonan ampunan atas dosa-dosa.⁷⁵²

Dalam tradisi sufi, taubat dibangun atas paradigma tentang Tuhan yang berbeda dengan para mutakallimin hingga abad sekarang.⁷⁵³ Tuhan memang dilukiskan dalam al-Qur'an dengan dua model, yang pertama Ia berada dalam tempat yang jauh, terutama bagi mereka yang hatinya tumpul (Qs. Fuṣṣilat[41]: 44). Tetapi Tuhan juga berada dalam jarak yang sangat dekat (Qs. Qaf[50]: 16). Jadi, suasana hati manusialah yang menentukan jauh dekatnya dengan Tuhan. Jadi bukan jasad yang bisa mendekatkan diri kepada Tuhan, melainkan dengan ruh, yaitu ruh yang suci.⁷⁵⁴

Beberapa sikap yang termasuk dalam *maqāmāt* itu sebenarnya merupakan akhlak yang mulia. Semua itu dilakukan oleh seorang sufi setelah lebih dahulu membersihkan dirinya dengan bertaubat dan menghiasinya dengan akhlak yang mulia. Hal yang demikian identik dengan proses takhalli yaitu membersihkan diri dari sifat yang buruk dengan taubat dan menghiasi diri dengan sifat yang baik, dan hal ini disebut dengan istilah taḥalli, sebagaimana dikemukakan dalam tasawuf akhlaki.⁷⁵⁵

Jika merujuk pada praktek kehidupan spiritual Nabi Muhammad Rasulullah saw, akan didapati berbagai informasi bahwa meski ia seorang nabi yang sudah pasti diampuni dosanya, namun Rasulullah saw menghabiskan malamnya untuk berdzikir dan bersujud kepada Allah swt

⁷⁵¹ Eni Zulaiha, Spiritualitas Taubat dan Nestapa Manusia Modern, *Al-Qulub* Vol. 2, No. 2, 2018, hal. 99.

⁷⁵² Abu al-Wafā al-Ḡamīmī al-Taftajānī, *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmi*, Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1979, hal. 237.

⁷⁵³ Budhy Munawar-Rahman, *New Age dalam Rekonstruksi dan Renungan Relegius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 49.

⁷⁵⁴ Budhy Munawar-Rahman, *New Age dalam Rekonstruksi dan Renungan Relegius Islam*....hal. 96.

⁷⁵⁵ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*..., hal. 204.

hingga lututnya bengkak, dan beristigfar sepanjang malam.⁷⁵⁶

Taubat jika dikaitkan dengan psikologi mental seseorang, maka sangat erat kaitannya. Karena dengan melakukan pertaubatan kepada Allah swt seseorang dapat memperoleh ketenangan jiwa. Setiap manusia berpotensi mengalami perasaan gelisah dan cemas. Hal itu diakibatkan oleh dosa yang dilakukan oleh manusia. Salah satu upaya dalam membersihkan jiwanya dari kotoran adalah bertaubat kepada Allah swt.

Taubat merupakan jalan untuk membersihkan jiwa dan hati, sehingga dengan *wasilah* tersebut bisa dijadikan sebuah metode dasar psikoterapi. Selain sebagai wadah untuk beribadah kepada Allah swt, taubat juga sangat mungkin untuk dijadikan sebagai media untuk menguatkan perasaan dan pikiran serta mengembangkan potensi yang dimiliki oleh manusia. Dan pada akhirnya, taubat yang berdimensi sebagai ritual kepada Allah dapat memberikan dampak positif kepada mental dan sosial, sehingga potensi yang dianugerahkan Tuhan tersebut dapat dioptimalkan.⁷⁵⁷

Taubat memiliki peran yang sangat penting dalam Islam, berfungsi mengembalikan kesehatan mental dan mengembangkan potensi manusia. Taubat yang dilakukan dengan baik dan sungguh-sungguh (*naṣūha*) dapat membantu manusia untuk menemukan potensi diri yang lebih baik, mengetahui kembali kebenaran dan memberikan petunjuk untuk mengembangkan potensi lainnya, sekaligus membuka hijab hati (*qalbu*) yang tertutup oleh gelapnya dosa kemaksiatan yang dilakukan oleh manusia. Di samping itu taubat akan mampu memberikan keadaan kognitif, afektif dan *psikomotor* (perilaku) yang positif.

Taubat yang diikuti dan diimbangi oleh terapis yang profesional, akan melahirkan ilmu yang akan membantu sang pasien untuk menemukan kebaikan dan potensi yang selama ini tidak diketahui dan tertutupi. Namun, kegiatan terapis ini tidak terlepas dari pertolongan dan keridhaan Allah swt yang mengatur hidup manusia. Kesungguhan yang dilakukan oleh pasien, penerapanan dan penguasaan ilmu bagi terapis dan keridhaan Allah swt menjadi trisula keberhasilan sebuah psikoterapi.⁷⁵⁸

Harun Nasution mengatakan bahwa taubat yang dimaksud sufi ialah taubat yang tidak akan membawa kepada dosa lagi.⁷⁵⁹ Untuk mencapai taubat yang sesungguhnya dan dirasakan diterima oleh Allah swt terkadang tidak dapat dicapai satu kali saja. Ada kisah yang mengatakan bahwa

⁷⁵⁶ Abdul Mun'im Muhammad Umar, *Khadijah The True Love Story of Muhammad*, Jakarta: Penerbit Pena, 2010, hal. 21.

⁷⁵⁷ Muhammad Shohib, Taubat sebagai Metode Dasar Psikoterapi, *Jurnal Psychology Forum UMM*, 2015, hal. 529.

⁷⁵⁸ Muhammad Shohib, *Taubat sebagai Metode Dasar Psikoterapi...*, hal. 534.

⁷⁵⁹ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam...*, hal. 67.

seorang sufi sampai tujuh puluh kali taubat, baru ia mencapai tingkat taubat yang sesungguhnya. Taubat yang sebenarnya dalam paham sufisme ialah lupa pada segala hal kecuali Tuhan. Orang yang taubat adalah orang yang cinta pada Allah swt, dan orang yang demikian senantiasa mengadakan kontemplasi tentang Allah swt.

Selanjutnya Mustafa Zahri (1995) dalam bukunya, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, menyebutkan bahwa taubat itu berbarengan dengan istigfar (memohon ampun). Bagi orang awam taubat cukup dengan membaca *astagfirullah wa atubu ilaih* (Aku memohon ampun dan bertaubat kepada-Nya) sebanyak 70 kali sehari semalam. Sedangkan bagi *khawas* bertaubat dengan mengandalkan *riyādah* (latihan), dan *mujāhadah* (perjuangan) dalam usaha membuka *hijāb* (tabir) yang membatasi diri dengan Tuhan.⁷⁶⁰

Dalam al-Qur'an terdapat ayat yang menganjurkan manusia agar bertaubat. Diantaranya, sebagai berikut:

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ
وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ

dan (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan keji atau menzalimi diri sendiri, (segera) mengingat Allah, lalu memohon ampunan atas dosa-dosanya, dan siapa (lagi) yang dapat mengampuni dosa-dosa selain Allah? Dan mereka tidak meneruskan perbuatan dosa itu, sedang mereka mengetahui.(Qs. Āli Imrān[3]: 135).

...وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ...

... Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung. (Qs. al-Nūr[24]: 31).

Allah swt menganjurkan sekaligus memerintahkan kepada umat manusia dan orang yang beriman untuk selalu bertaubat dan meminta ampun kepada-Nya atas perbuatan dosa dan maksiat yang telah diperbuatnya. Sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an bahwa manusia itu menurutnya fitrahnya selalu suci dan baik, tetapi juga tidak terlepas dari sifat dan perilaku berbuat *zālim*, kafir dan bersikap sombong, tergesa-gesa dan putus asa. Itulah sebabnya orang yang selalu mengikuti suara hawa nafsunya akan disebut ingkar.⁷⁶¹

Taubat sering disebut sebagai tema pembicaraan, karena kehendak Allah swt kembali kepada orang-orang yang bertaubat (kembali) kepada-

⁷⁶⁰ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1995, cet. I, hal. 105-106.

⁷⁶¹ Abdul Haris, *Etika Hamka*, Yogyakarta: LkiS, 2010, hal. 76.

Nya.⁷⁶² Hal ini senada dengan pengertian dari taubat yaitu dari *tāba yatūbū taubatan fahuwa tāibun* yang artinya adalah ‘*āda* atau *rajā’a*’, yakni kembali. Kembali menuju kebaikan yang sebelumnya tersesat dan terjerumus oleh dosa kemaksiatan dan kekhilafan serta kelalaian untuk beribadah kepadanya.

Taubat merupakan usaha untuk meninggalkan sesuatu yang dilarang dan dibenci oleh Allah swt, baik secara lahir dan batin. Transformasi ini harus ditandai dengan melangkahnya seseorang dari hal-hal yang dibenci kepada bentuk yang dikasihi, sesuatu yang dilarang ditinggalkan, kemudian melakukan hal-hal yang dianjurkan. Bagi orang yang bertaubat, maka keuntungan untuknya, dan bagi mereka yang tidak bertaubat maka al-Qur’an menyebutnya dengan kezhaliman atau kebuntungan.

وَمَنْ لَّمْ يَتُوبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Dan barangsiapa tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim. (Qs. al-Hujurat[49]: 11).

Inspirasi yang bisa dipetik dari ayat diatas bahwa orang yang tidak kembali kepada Allah swt, maka pasti mereka akan jauh dari ketenangan psikologis, karena berjauhan dengan Dzat yang menciptakan kebahagiaan itu, yakni Allah swt. al-Qur’an menyatakan bahwa orang yang bertaubat adalah orang yang beruntung.

...وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

...Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung. (Qs. al-Nūr[24]: 31).

Ibadah ritual taubat ini mendapatkan perhatian yang lebih dari al-Qur’an, baik ayat makkiyah atau madaniyyah menyebutkan pentingnya untuk melakukan pertaubatan kepada Allah swt. Salah satunya adalah sebagai berikut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ۖ عَلَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۚ يَوْمَ لَا يُخْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ ۖ وَغُفِرَ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Wahai orang-orang yang beriman! Bertobatlah kepada Allah dengan tobat yang semurni-murninya, mudah-mudahan Tuhan kamu akan menghapus kesalahan-kesalahanmu dan memasukkan kamu ke dalam surga

⁷⁶² M. Abdul Mujieb, Syafi’ah dan Abdul Ismail, *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali*, Jakarta: PT Mizan Publika, 2009, cet ke 1, hal. 531.

yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, pada hari ketika Allah tidak mengecewakan Nabi dan orang-orang yang beriman bersama dengannya; sedang cahaya mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanan mereka, sambil mereka berkata, “Ya Tuhan kami, sempurnakanlah untuk kami cahaya kami dan ampunilah kami; Sungguh, Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu.” (Qs. al-Tahrim[66]: 8).

Hamka (1982) menyebutkan bahwa taubat *nasūha* adalah taubat yang sejati. Sahabat-sahabat Rasulullah sejak Umar bin Khatab, ‘Abdullah bin Mas’ud, Ubay bin Ka’ab, Mu’az bin Jabal sependapat bahwa arti taubat *nashūha* ialah taubat yang yang tidak mau kembali lagi kepada kesalahan itu. Sehingga orang yang bertaubat kepada Allah dengan sungguh-sungguh, maka Allah swt juga akan benar-benar menghapuskan kesalahan dan dosa yang melekat pada diri manusia.⁷⁶³ Dari atas juga mengilustrasikan bahwa orang yang diperintahkan untuk bertaubat itu bukan hanya untuk orang yang berdosa, tetapi kepada seluruh umat manusia yang beriman kepada Allah swt.

Jadi, bisa ditarik kesimpulan bahwa, taubat memiliki dua dimensi, yaitu dimensi lahir dan dimensi batin. Sifat lahiriyahnya manusia akan mendapatkan ketenangan jiwa dan fisik, sedangkan dimensi batinnya adalah manusia, selain manusia mendapatkan pahala dan *riḍa* dari Allah swt. seseorang juga akan mendapatkan kebahagiaan dan kenikmatan di dunia. Taubat akan menghantarkan manusia untuk mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat.

Al-Qur’an dan hadis Nabi Muhammad saw sangat menekankan sekaligus menegaskan bahwa pertobatan itu terus harus dilakukan mengingat manusia tidak ada satupun yang mampu terbebas dari perbuatan dosa. Pertobatan merupakan wilayah yang lebih berdimensi vertikal (*ilahiah*) daripada horizontal (*manusiawi*). Pertobatan tetap menjadi wilayah yang sifatnya sangat individual jika hanya dilakukan dengan tidak menyentuh nilai-nilai sosial dalam kemasyarakatan.⁷⁶⁴

Jalan pertama yang wajib dilalui oleh para salik adalah pintu taubat kepada Allah swt. Salah satu inti dari ajaran tasawuf ini merupakan station pertama yang mesti dilewati dalam meraih pencarian hakikat kepada Allah swt, sekaligus menjadi media kedekatan kepada-Nya. Al-Qusyairi menyebutkan bahwa taubat adalah terminal pertama dan utama yang ditempuh para *sālik*, maqam pertama bagi ṭālibin.⁷⁶⁵ Bahkan Ibn al-‘Arabi menyebutkan, taubat sebagai rukun utama, seperti posisi wukuf di Arafah

⁷⁶³ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, Juz 28, hal. 314.

⁷⁶⁴ Ali Abubakar, Rekonstruksi Posisi Pertobatan Dalam Hukum Pidana Islam, *Madania* Vol. 19, No. 1, Juni 2015, hal. 93.

⁷⁶⁵ Al-Qusyairi, *Risālah al-Qusyairiyyah...*, Juz I, hal. 44.

sebagai rukun terbesar dalam ibadah ritual haji.⁷⁶⁶

Harun Nasution (1919-1998) mengatakan dalam Islam Rasional bahwa tujuan seorang sufi adalah mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Tuhan sampai ia dapat melihat Tuhan dengan mata hatinya bahkan bersatu dengan ruh Tuhan. Karena Tuhan adalah Maha Suci, Ia tidak dapat didekati kecuali oleh diri yang suci. Melalui sholat puasa dan ibadah-ibadah yang lain, seorang sufi melatih diri untuk menjadi bersih. Maka langkah pertama yang dilakukan oleh calon seorang sufi adalah membersihkan diri dari segala dosa dengan memperbanyak bertaubat.⁷⁶⁷

Taubat bagi pelaku sufistik menyebutkan bahwa kembali dari berbuat dosa, atau dengan kata lain meninggalkan dosa. Atau dengan jalan melakukan perbuatan yang bisa mendekatkan diri kepada Allah swt. Dosa adalah hijab (tabir penghalang) dari Maḥbub (Kekasih). Oleh karena itu seorang hamba harus menjauhkan diri dari perbuatan dosa tersebut, salah satunya dengan jalan pengetahuan (*al-'ilm*), penyesalan (*al-nadm*), dan kemauan atau niat yang kuat (*al-'azm*).⁷⁶⁸

Dalam tinjauan psikologis, dosa merupakan penyebab atas hadirnya penyakit seperti stress dan penyakit mental lainnya. Maka, dari itu bisa disimpulkan bahwa dosa maksiat yang dilakukan oleh anak manusia itu sangat berpengaruh kepada psikis maupun fisik. Dan jalan yang harus ditempuh dalam mengobatinya adalah dengan bertaubat kepada Allah swt.

Merupakan sunnatullah, manusia itu selalu dan tidak bisa terlepas dari dosa dan maksiat. Maka kondisi psikologisnya juga pasti akan berubah, dalam kacamata agama, semakin sering melakukan kesalahan, maka semakin tersiksa jiwa psikologis seseorang. Melalui taubat yang sungguh-sungguh, manusia akan terbebas dari beban psikologis tersebut, bahkan akan lebih nyaman dan mudah dalam menjalani kehidupan karena terbebas dari beban psikologis tersebut.

2. Al-Ṣabr

Islam dalam mengendalikan diri untuk mengamalkan perilaku sabar merupakan sendi utama akhlak mulia. Dalam al-Qur'an dinyatakan bahwa sabar merupakan sifat dan perilaku yang terpuji dan merupakan perintah agama. Berdasarkan dalil yang ada dapat dipahami bahwa sabar merupakan sesuatu yang wajib, karena ia merupakan separuh dari iman. Kesabaran adalah bagian terpenting dalam keimanan. Menurut Imam al-Gazali (w. 1111), iman terdiri dari dua bagian, yang sebagian berupa sabar dan sebagian

⁷⁶⁶ Ibnu Arabi, *al-Futuhāt al-Makkiyah*, Juz III, hal. 220.

⁷⁶⁷ Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, t.th, hal. 59.

⁷⁶⁸ Ibn Qudamah al-Maqdisy, *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāṣidīn*, tahqiq: Zuhair al-Syawisy, Beirut: al-Maktab al-Islamy, 2000, hal. 289.

lagi berupa syukur. Hal tersebut sesuai dengan hadis Nabi Muhammad saw.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ وَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءٌ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءٌ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ

Artinya, *sungguh mengagumkan urusan orang mukmin itu, semua urusannya baik, tidak seorangpun mendapatkan yang demikian kecuali orang mukmin. Jika mendapatkan kesenangan, dia bersyukur, yang demikian itu merupakan kebaikan baginya. Dan jika mendapatkan kesulitan dia bersabar, maka yang demikian itu baik baginya.*⁷⁶⁹

Sabar, yakni menerima segala cobaan atau bencana dengan rela, tanpa menunjukkan rasa kesal atau marah. Menurut al-Junaidi, sabar berarti rela menanggung beban, kesulitan, kesempitan dan sejenisnya semata-mata demi untuk mendapat *rida* Allah swt hingga saat-saat sulit tersebut berlalu.⁷⁷⁰

Secara harfiah, sabar berarti tabah hati.⁷⁷¹ Menurut Dzun al-Nūn al-Miṣrī (796-859 M), sabar artinya menjauhkan diri dari hal-hal yang bertentangan dengan kehendak Allah swt, tetapi tenang ketika mendapatkan cobaan, dan menampakkan sikap cukup walaupun sebenarnya berada dalam kefakiran dalam bidang ekonomi.⁷⁷² selanjutnya Ibnu ‘Athā’ mengatakan sabar artinya tetap tabah dalam menghadapi cobaan dengan sikap yang baik. Dan pendapat lain mengatakan bahwa sabar berarti menghilangkan rasa mendapatkan cobaan tanpa menunjukkan rasa kesal. Ibn ‘Usmān al-Hairi mengatakan, sabar adalah orang yang mampu memasung dirinya atas segala sesuatu yang kurang menyenangkan.

Achmad Mubarak (1945) menyebutkan bahwa sabar adalah tabah hati tanpa rasa keluh kesah dalam menghadapi rintangan dan berbagai godaan dalam mencapai tujuan.⁷⁷³ Quraish Shihab menambahkan bahwa, sabar diartikan sebagai membatasi jiwa dan menahan diri dari keinginannya demi mencapai sesuatu yang baik atau lebih baik (*Iuhur*).⁷⁷⁴

Dari kalangan sufi, ada yang berpendapat bahwa sabar merupakan sikap keberanian diri dalam menghadapi segala bentuk kesulitan. Manusia harus bersabar dalam setiap kondisi, dan menyakini bahwa kesabaran itu

⁷⁶⁹ Abu Bakar Abu Husain bin ‘Ali al-Baihaqi, *al-Arbaun al-Sugrā*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1408 H, Juz ke-1, hal. 93. Bandingkan dengan Imam Muslim, *Ṣaḥih Muslim*, jilid 4, no. 2999 dan Imam Ahmad, jilid 4 no. 332.

⁷⁷⁰ A Khudori Solch, *Mencermati Epistemologi Sufi (Irfan)*..., hal. 8.

⁷⁷¹ Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab*..., hal. 221.

⁷⁷² Al-Qusyairi, *al-Risālah*, Beirut, Dar al-Fikr, tt, hal. 184.

⁷⁷³ Achmad Mubarak, *Psikologi Qur’ani*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 73.

⁷⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 165-166.

hadir karena merasa yakin bahwa hal itu berasal dari Allah maupun yang bukan dari-Nya.⁷⁷⁵

Lebih dalam tinggi dari definisi tersebut, Sahl al-Tustari (818-896 M) menyebutkan bahwa tidak disebut suatu perbuatan jika tidak disertai dengan kesabaran. Tidak ada pahala yang paling besar daripada sabar, dan tidak ada bekal yang paling baik kecuali dengan takwa.⁷⁷⁶

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ
وَلَا تَعْدُ عَيْنِكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا
وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا

Dan bersabarlah engkau (Muhammad) bersama orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan senja hari dengan mengharap keridaan-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan kehidupan dunia; dan janganlah engkau mengikuti orang yang hatinya telah Kami lalaikan dari mengingat Kami, serta menuruti keinginannya dan keadaannya sudah melewati batas. (Qs. al-Kahfi[18]: 28).

Ayat diatas menjelaskan bahwa perintah untuk bersabar, menahan diri dari keinginan keluar dari komunitas orang yang selalu dekat Tuhan-Nya dan selalu mengharap *ridā*-Nya. Ayat ini juga sekaligus menyerukan untuk mencegah diri dari keinginan manusia yang ingin bersama dengan orang yang lupa dan lalai dari mengingat Allah swt.

Al-Qur'an telah memberikan keuntungan psikologis bagi yang menjalankan sabar dalam kehidupannya, manfaatnya bisa dirasakan di dunia maupun diakhirat.

- a. Allah menjanjikan kemenangan dan keberuntungan (Qs. Ali Imrān[3]: 200).
- b. Menjadi penenang disaat tertimpa musibah (Qs. al-Baqarah[2]: 155).
- c. Mendapatkan kecukupan yang tak terbatas. (Qs. al-Zumar[39]:10).
- d. Meraih tempat yang terbaik di dunia dan akhirat. (Qs. al-Ra'd[13]:22).
- e. Media mendekatkan diri kepada Allah swt. (Qs. al-Baqarah[2]: 153).
- f. Mendapatkan kemuliaan dan panjang umur. (Qs. Ali Imrān[3]: 187).
- g. Menjadi pribadi yang pemenang. (Qs. Muḥammad[47]: 31).

Selanjutnya dalam perintah bersabar, al-Qur'an banyak menyinggung tentang bagaimana kontekstualisasi bersabar. Antara lain, sebagai berikut;

1. Sabar dalam menanti ketetapan dari Allah swt. (Qs. Yūnūs[10]: 109).
2. Sabar menanti datangnya hari kemenangan. (Qs. al-Rūm[30]: 60).

⁷⁷⁵ Yasin Ahmad Hadi, *Dahsyatnya Kesabaran*, Jakarta: Qultum Media, 2009, hal. 11.

⁷⁷⁶ Amin An-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf; Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2004, hal. 241-243.

3. Sabar menghadapi ejekan orang yang ingkar. (Qs. Ṭāhā[20]: 130).
4. Sabar menghadapi kehendak nafsu untuk melakukan pembalasan yang setimpal. (Qs. al-Nahl[16]: 127).
5. Sabar dalam melaksanakan ibadah. (Qs. Maryam[19]: 65). Dan (Qs. Ṭāhā[20]: 132).
6. Sabar dalam menghadapi malapetaka. (Qs. Lukmān[31]:17).
7. Sabar dalam memperoleh apa yang dibutuhkan. (Qs. al-Baqarah[2]: 153).⁷⁷⁷

Selain konteks sabar yang telah disebutkan diatas, konsep sabar perlu diterapkan dalam beberapa aktivitas kehidupan manusia, diantaranya, sabar dalam beribadah, sabar dalam ujian malapetaka, sabar terhadap kehidupan dunia, serta sabar terhadap maksiat dan terakhir adalah sabar dalam perjuangan.⁷⁷⁸

Seseorang yang memiliki kesabaran yang baik akan terpancarkan kelakuannya yang baik pula. Kemudian, kelebihan yang dimiliki oleh orang yang bersabar adalah kemampuan untuk memiliki rasa empati dan kepekaan sosial, dan juga kemampuan untuk menguasai lingkungan dan berintegrasi dengannya secara baik.⁷⁷⁹ Al-Qur'an memberikan keistimewaan dengan Firman-Nya.

أُولَٰئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا

Mereka itu akan diberi balasan dengan tempat yang tinggi (dalam surga) atas kesabaran mereka, dan di sana mereka akan disambut dengan penghormatan dan salam. (Qs. al-Furqān[25]: 75).

Di kalangan para sufi sabar diartikan sabar dalam menjalankan perintah-perintah Allah swt, dalam menjauhi larangan-larangan-Nya dan dalam menerima segala cobaan yang ditimpakan-Nya pada diri manusia. Sabar dalam menunggu datangnya pertolongan Tuhan. Sabar dalam menjalani cobaan dan tidak menunggu-nunggu datangnya pertolongan.⁷⁸⁰

Abdul Qādir al-Jīlāni menyebutkan bahwa sabar itu terbagi menjadi tiga bagian, pertama, *sabar lillāh*, yakni sabar menjalankan perintah Allah swt dan tabah menjauhi segala bentuk larangan-Nya. Kedua, *sabar ma'a Allāh*, yaitu sabar atas apa yang menjadi ketentuan dan keputusan Allah swt.

⁷⁷⁷ Hasbi Assiddiqy, *Tafsir al-Qur'anul Madjied An-Nur*, Jakarta; Bulan Bintang, 1969, jilid 7, hal. 94.

⁷⁷⁸ Muhammad Utsman Najati, *Psikologi dalam Al-Qur'an; Terapi Qur'ani dalam Penyembuhan Gangguan Kejiwaan*, yang diterjemahkan oleh Zaka al-Farisi, Bandung: CV Pustaka Setia, 2005, hal. 466.

⁷⁷⁹ A.F. Jaelani, *Penyucian Jiwa dan Kesehatan Mental*. Jakarta; Penerbit Amzah, 2000, hal. 76.

⁷⁸⁰ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam....*, hal. 183.

dan ketiga, *sabar* ‘*alā Allāh*, yakni sabar atas janji-janji Allah swt, baik yang berhubungan rejeki, kecukupan hidup, kebahagiaan, maupun dengan pahala diakhirat.

Sikap sabat sangat dianjurkan dalam ajaran al-Qur’an. Allah swt berfirman;

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ ۚ كَانَتْهُمْ يَوْمَ
يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ ۚ بَلَّغْ ۚ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ
الْفَاسِقُونَ

Maka bersabarlah engkau (Muhammad) sebagaimana kesabaran rasul-rasul yang memiliki keteguhan hati dan janganlah engkau meminta agar azab disegerakan untuk mereka. Pada hari mereka melihat azab yang dijanjikan, mereka merasa seolah-olah mereka tinggal (di dunia) hanya sesaat saja pada siang hari. Tugasmu hanya menyampaikan. Maka tidak ada yang dibinasakan kecuali kaum yang fasik (tidak taat kepada Allah). (Qs. al-Aḥqāf[46]: 35).

وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا
يَمْكُرُونَ

Dan bersabarlah (Muhammad) dan kesabaranmu itu semata-mata dengan pertolongan Allah dan janganlah engkau bersedih hati terhadap (kekafiran) mereka dan jangan (pula) bersempit dada terhadap tipu daya yang mereka rencanakan. (Qs. al-Nahl[16]: 127).

Menurut ‘Ali bin Abi Ṭālib (599-661 M) bahwa sabar itu adalah bagian dari iman sebagaimana kepala yang kedudukannya lebih tinggi dari jasad. Hal ini menunjukkan bahwa sabar sangat memegang peranan penting dalam kehidupan manusia.⁷⁸¹

Sabar, menurut Al-Ghazali, jika dipandang sebagai pengekangan tuntutan nafsu dan amarah, dinamakan sebagai kesabaran jiwa (*al-ṣabr al-nafs*), sedangkan menahan terhadap penyakit fisik, disebut sebagai sabar badani (*al-ṣabr al-badani*). Kesabaran jiwa sangat dibutuhkan dalam berbagai aspek. Misalnya, untuk menahan nafsu makan dan seks yang berlebihan.⁷⁸²

Al-Ghazali sebagaimana yang dikutip M. Alfatih Suryadilaga (1974-2021), menjadikan sabar sebagai satu keistimewaan dan spesifikasi makhluk manusia. Sikap mental itu tidak dimiliki oleh binatang, juga para malaikat.

⁷⁸¹ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam,....*, hal. 183.

⁷⁸² Rosibon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 72.

Al-Ghazali membedakan sabar kepada tiga tingkatan, yaitu: 1) sabar untuk senantiasa teguh (*istiqamah*) dalam melaksanakan perintah Allah swt., 2) sabar dalam menghindari dan menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh-Nya, 3) sabar dalam menghadapi atau menanggung cobaan dari-Nya.⁷⁸³

Dikalangan para sufi sabar diartikan sabar dalam menjalankan perintah Allah Swt dalam menjauhi segala laranganNya dan dalam menerima segala percobaan-percobaan yang ditimpahkan-Nya pada diri manusia.⁷⁸⁴

Sifat sabar merupakan bentuk usaha dalam mengekang hawa nafsu untuk meraih ridā Allah swt. Sabar menempati posisi istimewa dalam Islam yang berkaiatan perbuatan hati (*'amal qulūb*). Allah swt mengaitkannya bermacam-macam sifat mulia, diantaranya sebagai kenyanikan (Qs. al-Sajadah[32]: 24), syukur (Qs. Ibrāhim[14]: 5), tawakkal (Qs. al-Nahl[16]: 41-42), takwa (Qs. Ali Imrān[3]: 15-17), dan shalat (Qs. al-Baqarah[2]: 45-46).

Sabar dalam makna dasarnya adalah ketahanan hati, keteguhan hati dan kekuatan hati sehingga tidak tergoda oleh maksiat, tidak terlena dengan dunia dan keteguhan hati dalam beribadah kepada Allah Swt. Spirit sabar dalam al-Qur'an antara lain Firman Allah Swt;

قُلْ يٰۤعِبَادِ الّٰذِيْنَ اٰمَنُوْا اتَّقُوْا رَبَّكُمْ ۗ لِلّٰذِيْنَ اَحْسَنُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۗ وَّاَرْضُ اللّٰهِ وَّاسِعَةٌ ۗ اِنَّمَا يُوَفّٰى الصّٰبِرُوْنَ اَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ

Katakanlah (Muhammad), "Wahai hamba-hamba-Ku yang beriman! Bertakwalah kepada Tuhanmu." Bagi orang-orang yang berbuat baik di dunia ini akan memperoleh kebaikan. Dan bumi Allah itu luas. Hanya orang-orang yang bersabarlah yang disempurnakan pahalanya tanpa batas. (Qs. al-Zumar[39]: 10).

Dalam konteks pembahasan ini sabar berarti konsekuen dan konsisten dalam melakukan perintah Allah Swt, berani menghadapi tantangan dan kesulitan dalam menegakkan kebenaran dan tabah dalam menghadapi cobaan-cobaan, terutama cobaan duniawi. Al-Sarraj menyebutkan bahwa kesabaran harus dilakukan di jalan Allah Swt (*fi Allāh*), karena Allah Swt (*li Allāh*) dan dengan ajaran agama Allah Swt (*bi Allāh*).⁷⁸⁵ Dengan demikian sabar sangat erat kaitannya dengan

⁷⁸³ M. Alfatih Suryadilaga, *Ilmu Tasawuf*, Yogyakarta: Kalimedia, 2016, hal. 102.

⁷⁸⁴ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, Jakarta: rajaGrafindo Persada, 2014, hal. 173.

⁷⁸⁵ Al-Ṭūsī, Abū Naṣr 'Abd Allāh Ibn 'Alī al-Sarrāj, *Kitāb al-Jum'ah fī al-Taṣawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1969, hal. 77.

pengendalian diri, pengendalian nafsu, pengendalian sikap, pengendalian emosi dan pengendalian hati. Apabila seseorang telah memiliki kemampuan mengontrol dan mengendalikan nafsunya, maka sikap dan daya sabar dalam dirinya akan tercipta.

Sabar sangat berfungsi dalam mengekang perasaan manusia di saat tertimpa musibah kematian, sakit, kemalangan dan kemiskinan, serta hal-hal yang tidak disukai. Oleh karena itu, sabar menurut Dzunnun al-Miṣri adalah tetap tenang saat tertimpa musibah, menjauhkan diri dari segala sesuatu yang bertentangan dengan syariat, menampakkan kecukupan ketika dalam kefakiran. Selain itu, sabar juga dapat diartikan memohon pertolongan hanya kepada Allah swt.⁷⁸⁶

Sabar dibutuhkan oleh setiap manusia modern dalam menjalani kehidupannya yang tidak luput dari berbagai ujian dan cobaan, serta harapan dan cita-cita untuk menuai kesuksesan. Sebagaimana diketahui bahwa sabar adalah menahan diri dari sifat berkeluh kesah.⁷⁸⁷

Dengan demikian, sifat sabar dapat dijadikan media penyembuh atas apa yang menimpa manusia modern. Ketika seseorang mendapatkan ujian sakit, maka sifat sabar inilah yang menjadi penyeimbang atas derita sakit yang dialami, sehingga kesabaran dijadikan obat untuk menahan rasa sakit tersebut dengan mengembalikannya kepada Allah swt. bahkan dengan rasa sakit tersebut, seseorang semakin berpotensi untuk mendekati diri kepada-Nya. Atas ujian hidup, seperti kemiskinan, kemalangan, kehilangan dan bentuk ujian lainnya, sabar berfungsi sebagai sarana penyembuh atas sakit fisik maupun psikis yang dialami. Karena semuanya akan dikembalikan kepada Allah Yang Maha Segalanya.⁷⁸⁸

3. Al-Faqr

Secara harfiah, kata *al-faqr* bisa diartikan sebagai orang butuh, atau orang yang berhajat dan orang miskin.⁷⁸⁹ Bagi para salik, sikap ini dibutuhkan untuk menuju Allah swt, bahwa manusia itu semuanya faqir dihadapan Allah swt Yang Maha Kaya. Sebagaimana yang tertuang dalam firman-Nya.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

Wahai manusia! Kamulah yang memerlukan Allah; dan Allah Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu), Maha Terpuji. (Qs. Fātir[35]; 15).

⁷⁸⁶ Al-Qusyairi, *Risālah al-Qusyairi...*, hal. 184.

⁷⁸⁷ Abu Sahlan, *Pelangi Kesabaran*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2010, hal. 2.

⁷⁸⁸ M. Amin Syukur, *Sufi Healing: Terapi dalam Literatur Tasawuf...*, hal. 401.

⁷⁸⁹ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011, hal. 200.

Al-Faqr didasarkan pada kesadaran hati bahwa pada hakikatnya manusia ini tidak memiliki apa-apa, kesadaran bahwa kita hanya membutuhkan Allah Swt. Allah swt berfirman:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

(Apa yang kamu infakkan) adalah untuk orang-orang fakir yang terhalang (usahanya karena jihad) di jalan Allah, sehingga dia yang tidak dapat berusaha di bumi; (orang lain) yang tidak tahu, menyangka bahwa mereka adalah orang-orang kaya karena mereka menjaga diri (dari memintaminta). Engkau (Muhammad) mengenal mereka dari ciri-cirinya, mereka tidak meminta secara paksa kepada orang lain. Apa pun harta yang baik yang kamu infakkan, sungguh, Allah Maha Mengetahui. (Qs. al-Baqarah[2]: 273).

Al-Sarraj (1969) menggambarkan sikap *al-Faqr* ini dengan mengatakan bahwa pada dasarnya manusia adalah *faqir*, karena kekayaan adalah milik Allah Swt. Berapa besar dan banyak kekayaan seseorang, apabila Allah swt berkehendak untuk mengambilkannya, maka dalam waktu yang singkat harta itu akan diambilnya. Dalam bahasa lain harta itu sebenarnya adalah amanah. Oleh karena itu orang yang sampai pada maqam *al-Faqr* memandang ia tidak memiliki apa-apa, maka ia kemudian tidak meminta atau menuntut sesuatu, tetapi tidak menolak sesuatu yang sudah menjadi haknya. Tingkat *al-faqr* yang pertengahan (moderat) dan dapat diterapkan saat ini adalah tidak mengambil haknya dengan jalan yang maksiat, jalan yang bermasalah.⁷⁹⁰

Kata *faqir* yang terambil dari huruf *fa qa* dan *ra* merupakan huruf asli dan sah yang menandakan adanya sesuatu yang terlepas dari sumbernya, misalnya anggota tubuh atau yang lainnya. *faqir* berarti tulang punggungnya patah. Sehingga ahli bahasa menyatakan bahwa *faqir* itu terambil dari kata *faqrun*, yang menyiratkan bahwa orang yang *faqir* itu adalah orang yang patah tulang punggungnya karena terjatuh atau tergilincir dalam kehinaan dan kemiskinan.⁷⁹¹ Pendapat yang lain menyatakan bahwa yang dipikulnya begitu berat, sehingga mematahkan tulang punggungnya.⁷⁹²

⁷⁹⁰ Al-Ṭūsī, Abū Naṣr ‘Abd Allāh Ibn ‘Alī al-Sarrāj, *Kitāb al-lumā’ fi al-Taṣawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1969, hal. 75.

⁷⁹¹ Ibnu Faris, *Mu’jam Maqayis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Jail, 1420 H/1999 M, Juz 4, hal. 444.

⁷⁹² Louis Makluf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-‘Alam*, Beirut: Dar al-Masyrik, 1987, hal. 590.

Al-Faqr dalam perspektif sufi menyebutkan bahwa fakir itu tidak meminta lebih dari apa yang telah ada pada diri, tidak memohon sesuatu kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban-kewajiban. Tidak meminta sekalipun tidak ada pada diri, kalau diberi diterima, tidak meminta tetapi tidak menolak.⁷⁹³

Secara etimologi kata *faqr* berarti kesusahan, kesedihan dan kemiskinan.⁷⁹⁴ Yaitu orang yang tidak memiliki apa-apa pada dirinya. Kalau sesuatu ditarik dari dirinya maka ia fakir dan jika ia menolak sesuatu tersebut maka ia zahid. Menurut pemahaman Sufi kata *faqr* ini ditujukan kepada orang yang memiliki ma'rifah yang paling tinggi dan kondisi mental yang tangguh serta berbudi luhur.⁷⁹⁵

Ibnu Qudamah (1147-1223) menyatakan bahwa orang fakir terhadap sesuatu adalah orang yang berhajat kepada sesuatu. Karena itu selain dari Allah adalah fakir, karena ia selalu berhajat kepada Allah dan selalu memerlukan kemurahan Allah swt. al-Gazali (1058-1111) menyebutkan bahwa fakir adalah merupakan suatu kondisi di mana sesuatu yang dikehendaki tidak dapat dipenuhi.⁷⁹⁶

Idealisme Sufi tentang *faqr* telah berkembang jauh, *faqr* sejati bukan saja jauh dari barang-barang melainkan juga ketiadaan hasrat untuk menguasai barang, sebutan sebagai *Faqr* atau *Darwis* adalah merupakan sebutan kebanggaan bagi kaum sufi karena sebutan itu bermakna bahwa dirinya sudah terbebas dari segala sesuatu yang memalingkan diri mereka dari Tuhan, *faqr* seperti ini telah menanggalkan eksistensi dirinya.⁷⁹⁷

Faqir, mengosongkan seluruh fikiran dan harapan dari kehidupan masa kini dan masa yang akan datang, dan tidak menghendaki sesuatu apapun kecuali Tuhan swt, sehingga ia tidak terikat dengan apapun dan hati tidak menginginkan sesuatupun. Dengan demikian, jika pada tingkat wara' seseorang berusaha meninggalkan perkara subhat, pada tingkat zuhud mulai meninggalkan segala keinginan yang bersifat duniawi, maka pada tingkat ini sudah pada puncaknya, mengkosongkan hati dari seluruh ikatan kecuali pada Tuhan. Tingkat *faqir* merupakan realisasi dari upaya pensucian hati secara keseluruhan dari segala yang selain Tuhan (*tathīr al-qalbi bi al-kulliyah anmā siwā Allāh*).⁷⁹⁸

⁷⁹³ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, hal. 67.

⁷⁹⁴ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, Yogyakarta: t.th, hal. 1146.

⁷⁹⁵ Asywadie Syukur, *Ilmu Tasawuf I*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1978, hal. 144.

⁷⁹⁶ Abu Hamid al-Gazali, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995, Juz ke-IV, hal. 163.

⁷⁹⁷ R.A. Nicholson, *Mistik of Islam*, USA: Arkma Press, 1989, hal. 37.

⁷⁹⁸ A Khudori Soleh, *Mencermati Epistemologi Sufi (Irfan)*,..., hal. 8.

Ibn al-Jalla' (716-1099) berkata: kefakiran adalah tidak ada sesuatupun yang menjadi milikmu atau jika memang ada maka tidak boleh menjadi milikmu. Selanjutnya al-Nuri menyebutkan bahwa fakir adalah orang yang bungkam ketika ia tidak memiliki sesuatu dan bermurah hati kala ia memilikinya.⁷⁹⁹

Kefakiran mendapatkan tempat dan derajat yang tinggi bahkan dihargai oleh Allah swt. sebagaimana yang tertuang dalam firman-Nya.

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Orang-orang yang menginfakkan hartanya malam dan siang hari (secara) sembunyi-sembunyi maupun terang-terangan, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati. (Qs. al-Baqarah[2]: 274)

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ
يُنْفِقُونَ

Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya, mereka berdoa kepada Tuhannya dengan rasa takut dan penuh harap, dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka. (Qs. al-Sajadah[32]: 16).

Selain dari kemuliaan tersebut diatas, Nabi juga telah memuji dan menyanjung orang yang fakir melalui salah satu sabda-Nya.

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ الْفَقِيرَ الْمُتَعَفِّفَ

Artinya: *Allah swt mencintai hamba yang fakir dan muta'arif.* (HR. Ibn Majah).⁸⁰⁰

Abu Hafis Umar al-Suhrawardi (1145-1234) menerangkan bahwa fakir terkadang merupakan nama, kebiasaan dan kebenaran. Sebagai nama fakir berarti tidak mengumpulkan harta meski sangat menginginkannya. Selanjutnya jika sebagai kebiasaan yaitu tidak memiliki harta meski bersikap zuhud. Dan terakhir sebagai kebenaran adalah kemustahilan memiliki harta.⁸⁰¹

Kefakiran tidak selalu didentik dengan kekurangan dan ketidakpemilikan harta benda, tetapi justru sebagian ahli sufi menyakini bahwa jalan kefakiran merupakan media untuk dijadikan melejitkan

⁷⁹⁹ Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawuf*, Kairo: Kuliyat al-Azhariyah, 1969, hal. 114, bandingkan juga dengan Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif*, t.th. hal. 222.

⁸⁰⁰ Ibnu Majah, *Sunan Ibn Majah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, Juz ke-v, hal. 237.

⁸⁰¹ Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif*, t.th. hal. 64.

kedekatan kepada Tuhan. Dengan kefakiran, seorang sufi bisa memiliki kondisi mental yang tangguh dan budi pekerti yang mulia dan memiliki ma'rifah yang tinggi disisi Allah swt.

Hamka (1908-1981) menjelaskan kefakiran dengan mengangkat bahasan mafhum mukhalafah, bahwasanya orang yang kaya itu adalah orang yang sedikit keperluannya. Hal ini menunjukkan bahwa ukuran kaya dan miskin itu tergantung kepada hajat dan keperluan seseorang terhadap sesuatu. Semakin sedikit keperluan maka semakin terbuka peluang untuk menjadi kaya, pun sebaliknya orang yang kaya yang dipenuhi dengan keinginan dan kebutuhan, meskipun ia seorang raja, maka tetap saja disebut dengan miskin.⁸⁰²

Abu Zakaria Anshari (1420-1520) membagi fakir menjadi tiga tingkatan, pertama, fakir zuhud, yaitu orang tidak memandang kefakirannya, kedua, orang yang tidak memandang lagi amal perbuatan, sikap mental dan sikap hidupnya. Dan ketiga, orang yang tidak lagi memandang keadaan diri dan melihat kepadanya diri sendiri yang sudah bebas.⁸⁰³

Al-Faqr (kefakiran) tidak mutlak sesuatu yang tercela, bahkan dalam kondisi tertentu merupakan sesuatu yang terpuji dalam ajaran Islam. Seorang yang fakir yang dapat mempertahankan agamanya jauh lebih baik dari seorang yang kaya yang disibukkan oleh kekayaannya. Karenanya, pernyataan sebagian orang bahwa “kefakiran sangat dekat dengan kekufuran” adalah pernyataan yang tidak berdasar sama sekali dan bukan merupakan hadis. Justru sebaliknya, kefakiran dapat menjadikan seseorang bisa meningkatkan nilai takwanya. Dan karenanya mayoritas penduduk surga adalah orang-orang yang fakir. Dalam sebuah hadis, Rasulullah saw bersabda;

أَطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ

Aku ditampakkan ke surga dan aku melihat penduduk mayoritasnya adalah orang-orang fakir. (HR. Bukhārī).

Imam Sahl ibn Abdullah al-Tustari (818-896 M) berkata: “Ada lima perkara yang merupakan permata jiwa; seorang fakir yang menampakkan kekayaan, seorang yang merasa lapar yang menampakkan rasa kenyang, seorang yang sedih menampakkan keceriaan, seorang yang memiliki permusuhan dengan orang lain namun menampakkan kecintaan kepadanya, dan seorang yang bangun shalat di malam hari dan puasa di siang hari namun tidak menampakkan kelelahannya”.⁸⁰⁴ Ibrahim bin Adham (718-777)

⁸⁰² Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, hal. 145.

⁸⁰³ Hamka, *Tasawuf Modern...*, hal. 145.

⁸⁰⁴ Al-Naisabūrī al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairī fī ‘ilm al-Tasawuf...*, hal. 274.

berkata; “Kita mencari kefakiran namun kita mendatangi kekayaan, dan banyak orang yang mencari kekayaan namun mereka didatangi kefakiran”.⁸⁰⁵

Dzunnun al-Miṣri (796-859) berkata: “Di antara tanda-tanda murka Allah swt atas seorang manusia adalah apabila orang tersebut memiliki rasa takut kepada kefakiran”.⁸⁰⁶

Al-Ghazali (1058-1111) membagi bentuk fakir menjadi lima, yaitu: a) Seseorang yang diberi harta sedangkan ia enggan karena benci akan kejelekannya dan khawatir akan disibukkan oleh harta tersebut, orang seperti ini disebut *Zahid*, b) Seorang yang tidak senang mempunyai harta dan tidak juga membencinya serta berlaku zuhud terhadapnya, orang yang seperti ini disebut dengan *Raḍi* (orang yang rela). c) Seseorang yang lebih suka jika memiliki harta akan tetapi ia tidak disibukkan untuk mencari harta tersebut. Jika harta itu suci dan halal maka ia menerimanya dengan gembira dan puas terhadap apa yang dimilikinya, maka ia disebut *Qani'* (Orang yang Puas). d) Seseorang yang meninggalkan harta karena kelemahannya, yang jika ia memiliki cara untuk mendapatkannya walau dengan bersusah payah, maka orang ini di sebut *Harish* (orang yang tamak). e) Orang yang fakir lantaran keadaan yang memaksa seperti orang yang lapar karena tidak punya makanan atau orang yang telanjang karena tidak memiliki pakaian, orang ini disebut *Mudhthar* (orang yang terpaksa).

Syaikh al-Islām al-Anṣārī (w. 1520) mengatakan bahwa kefakiran adalah sebuah ungkapan tentang keterbatasan dari melihat kepemilikan.⁸⁰⁷ Kefakiran memiliki tiga tingkatan, yaitu; *pertama*, kefakiran bagi orang zuhud, yaitu menyibakkan kedua tangan dari dunia, baik dalam sangkutan menahan dan menggenggam dunia maupun dalam mencarinya, membungkam lisan dari memuji dan mencela dunia, serta selamat dari dunia dalam hal mencari dan meninggalkan.

Selanjutnya, tingkatan kedua adalah kesadaran bahwa semuanya didapatkan melalui karunia dan berkat dari Allah swt. Hal ini bisa memunculkan keterlepasan dari melihat amal, memutus perhatian terhadap keadaan dan kondisi yang sifatnya temporal, serta membersihkan dari kotoran-kotoran dengan memperhatikan status yang bersifat permanen. Dan terakhir, tingkatan ketiga, kesungguhan, kemurnian dan kejujuran, kesadaran akan kefakiran, terjatuh ke tangan kesadaran bahwa yang ada hanya Tuhan,

⁸⁰⁵ Al-Naisabūrī al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairī fī 'ilm al-Tasāwuf...*, hal. 273.

⁸⁰⁶ Al-Naisabūrī al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairī fī 'ilm al-Tasāwuf...*, hal. 274.

⁸⁰⁷ Kefakiran adalah sebuah ungkapan tentang keterbatasan dari melihat kepemilikan maksudnya adalah, bahwa seorang yang fakir adalah orang yang melihat kepemilikan semuanya sejatinya adalah kepunyaan Sang Pemilik Sejati, yaitu Allah swt. Lihat, Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Abī Bakr bin Ayyūb bin Qayyim al-Jauziyyah, *Ṭarīq al-Hijratāin wa Bāb al-Sa'adatāin*, Mekah: Dār 'Ālam al-Fawāid, 1429 H, hal. 19.

serta terpenjara di hamparan guru belunggu *tajrīd* (menghapus segala sesuatu selain Allah swt dari hati dan pikiran), dan ini adalah kefakiran sufi.

Keberadaan harta di tangan si fakir tidak mencederai dan tidak mencemarkan status kefakirannya. Tetapi yang mencederai dan merusak kefakiran itu adalah langkahnya yang melihat bahwa ia adalah pemilik. Maka dari itu, barangsiapa yang dirinya terhindar dari pandangan memiliki, maka batinnya tidak tercemari oleh limbah-limbah kotor harta, pertanggungjawaban dan pengelolaan harta. Ia menjadi seorang bendaharawan bagi majikannya, hanya melaksanakan perintah-perintah si majikan menyangkut harta kekayaannya. Orang seperti ini, jika seandainya ditangganya ada harta sebesar gunung dunia sekalipun, maka ia tidak akan mendatangkan *madhārat* pada dirinya.

Ahmad Basyir (1924) menyebutkan bahwa fakir itu sebagai berikut; a) fakir yang tidak meminta-minta dan jika diberi ia tidak mengambilnya, maka ia bersama Auliya di ‘Illiyin, b) fakir yang tidak meminta-minta tapi jika diberi ia mengambilnya ia bersama *muqarrabīn* di Firdaus, c) fakir yang meminta saat membutuhkan, ia bersama para *Ṣiddiqīn* dari *Aṣhab al-Yamīn*.⁸⁰⁸

Menurut Abu Muhammad al-Jurairanī (312), fakir itu tidak menuntut rezeki melainkan takut tidak mampu melaksanakan kewajiban. Al-Junaid mengatakan, wahai orang-orang fakir kamu sekalian akan dijadikan Allah terkenal dan dihormati karenanya (kefakiran itu).⁸⁰⁹

Ahmad al-Nuri (w. 294) menyebutkan bahwa fakir itu jika tidak ada, maka ia diam. Tetapi jika memiliki sesuatu, maka ia menafkankannya dan lebih mementingkan orang lain.⁸¹⁰ Lebih lanjut al-Gazālī menyatakan bahwa derajat fakir yang paling tinggi itu adalah keberadaan dan ketiadaan harta baginya sama saja, baik sedikit maupun banyak, ia tidak memperdulikannya. Tetapi tetap berusaha untuk mencarinya, dan tidak mengutamakan kepentingannya sendiri.⁸¹¹

Seyyed Hossein Naṣr (1933) menyebutkan bahwa, faqr itu adalah gerbang utama dalam meraih cinta Allah (*maḥabbah*) dan pengetahuan tentang-Nya (*makrifāt*).⁸¹²

Ibn Taimiyah (1263-1328) membagi beberapa golongan fakir, sebab; a) mereka yang memandang dunia dan harta bukan sebagai kekayaan, b)

⁸⁰⁸ Al-Gazali, *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn...*, hal. 184.

⁸⁰⁹ Abu Ṭālib Muhammad bin Ali al-Makki, *Quṭ al-Qulūb fī Muamalat al-Mahbūb*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, Juz I, hal. 242.

⁸¹⁰ Al-Qusyairi, *Risālah al-Qusyairi...*, hal. 413.

⁸¹¹ Al-Gazali, *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn...*, hal. 335.

⁸¹² Seyyed Hossein Naṣr, *The Garden of Truth; The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Traditional*, New York: Harper Collins Publishers, 2008, hal. 132.

mereka yang tidak mengharapkan ganjaran dari amal ibadahnya, c) mereka yang tidak memandang maqam dan ahwalnya, karena mereka memandangnya sebagai anugerah Allah, d) mereka yang tidak lagi menganggap eksistensi diri, hal, maqam dan amal ibadah mereka dan mereka tidak meninggalkan apa-apa di dunia dan akhirat.⁸¹³

Pembahasan tentang faqr lebih cenderung diangkat oleh kaum fukaha (*fikh*) dibanding ahli hukama (*tasawuf*). Misalnya dengan menyebutkan bahwa, dikalangan masyarakat miskin, cenderung terjadi kemafsadatan, ideologi ekstrim pun terkadang banyak diminati akibat pengaruh dari kemiskinan.⁸¹⁴ Tetapi dalam kajian tasawuf, kemiskinan adalah sesuatu yang didambakan untuk melejitkan ibadah dan kedekatan kepada Tuhan.

Dalam al-Qur'an, kata *faqr* disebutkan dalam bentuk tunggal maupun jamak itu terdapat di dalam 8 ayat. Berikut ayat dan penjelasannya.

Allah telah memberikan peringatan dan informasi kepada manusia bahwa, manusia itu adalah faqir atau orang yang membutuhkan karunia-Nya. Allah berfirman.

هَآئِنْتُمْ هُوَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ ۚ وَمَنْ يَبْخَلْ
فَإِنَّمَا يَبْخَلْ عَن نَّفْسِهِ ۗ وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ ۗ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ ۗ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا
غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ

Ingatlah, kamu adalah orang-orang yang diajak untuk menginfakkan (hartamu) di jalan Allah. Lalu di antara kamu ada orang yang kikir, dan barangsiapa kikir maka sesungguhnya dia kikir terhadap dirinya sendiri. Dan Allah-lah Yang Mahakaya dan kamulah yang membutuhkan (karunia-Nya). Dan jika kamu berpaling (dari jalan yang benar) Dia akan menggantikan (kamu) dengan kaum yang lain, dan mereka tidak akan (durhaka) seperti kamu (ini). (Qs. Muhammad [47]; 38).

... إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

... Jika mereka miskin, Allah akan memberi kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Mahaluas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui. (Qs. al-Nur [24]; 32).

Manusia semenjak lahir sudah membutuhkan pertolongan dari orang lain. berbeda dengan Allah yang tidak membutuhkan itu semua. Allah swt mampu melakukan apapun sesuai dengan kehendak-Nya, dan seluruh

⁸¹³ Ibn Taimiyah, *al-Tasawuf wa al-Fuqarā'*, yang ditahqiq Muhammad Abd Allah al-Samman, Kairo: al-Makatabah al-Fanny li al-Nasyr, 1983, hal. 33-36.

⁸¹⁴ Alif Thabarah, *Ruh ad-Din as-Islami*, Beirut: Dar al- Ilmi li al-Malayin, 1988, Cet. Ke-27, hal. 343.

mahluk berhajat kepada-Nya. Maka Allah disebut dengan Maha Kaya.⁸¹⁵

... إِنَّ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا ۗ

...

... Jika dia (yang terdakwa) kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatan (kebaikannya). Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. ... (Qs. al-Nisa'[4]; 135).

Fakir ditafsirkan secara ruhani, yaitu tidak adanya keinginan terhadap harta, fakir sejati adalah seorang sufi yang tidak boleh meminta sesuatu pada siapapun. Bila seseorang tidak mempunyai hasrat apapun di dunia dan akhirat maka ialah fakir sejati⁸¹⁶ karena memiliki sesuatu sama dengan dimiliki sesuatu orang yang memiliki harta duniawi akan terpesona oleh dunia tersebut.⁸¹⁷

Dalam hal kefakiran, sosok yang menjadi teladan adalah Nabi Isa as. Ia pernah menyatakan bahwa "pengikutku adalah orang-orang tua dan orang-orang miskin, ketika pagi menjelang aku tidak memiliki apapun demikian juga ketika sore datang aku juga tidak memiliki sesuatu, aku selalu bahagia dan selalu merasa kaya, adakah orang yang lebih kaya dan lebih beruntung dariku".⁸¹⁸ Karena memang fakir itu didentik dengan kebahagiaan jiwa dan kegembiraan abadi dalam keadaannya yang miskin.⁸¹⁹

Dalam tinjauan psikologis, manusia yang miskin harta tidak mesti mengikuti hawa nafsunya untuk meraih dan mendapatkan sesuatu yang bersifat materi. Manusia lebih mulia jika mempertahankan iman dan takwanya, dan sabar menjalani kemiskinan yang telah digariskan oleh-Nya.

Dalam konteks kekinian dan kemodernan, kefakiran berfungsi sebagai moral (*akhlak*) dalam Islam. Sebuah keyakinan hidup bahwa apa yang dimiliki saat ini itu bukan kepemilikan abadi, kecuali hanya titipan Ilahi. Secara lahiriah seorang sufi memang berhak dan boleh memiliki harta. Tetapi hatinya tetap suci dan tidak dikuasai oleh hartanya. *Lā yamlik syaian wa lā yamlikuhū syaiun*.

Fakir tidak dikaitkan dengan materi, memiliki harta atau tidak. Tetapi bagi dalam pemahaman sufi, fakir yang sejati itu adalah bagaimana seseorang men-fakir-kan dirinya dari berbuat dosa dan maksiat dihadapan

⁸¹⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta; Gema Insani Press, 2010, hal. 281-281.

⁸¹⁶ Abdur al-Rahman al-Jami', *Nafahat al-Uns*, Teheran: t.tp, 1957, hal. 111.

⁸¹⁷ Abu Nasr al-Sarraj, *Al-Luma' fi al-Tasawuf*, yang diterjemahkan oleh R.A Nicholson, Leiden: t.tp, 1914, hal. 108.

⁸¹⁸ Jallal Sharraf, *Al-Tasawuf al-Islami wa Madarisuh*, Iskandariyah: t.tp, t.th, hal. 56.

⁸¹⁹ Abu Majid Maqduud al-Sanai, *Diwan*, yang dieditori oleh Mudarris Razawi, Teheran: t.tp, 1962, hal. 88.

Allah swt. Rasulullah saw telah mencontohkannya, berikut dengan para sahabatnya, misalnya Salman al-Farisi, Bilal, Shuaib, dan lain sebagainya.⁸²⁰

Dalam praktik kehidupan, aplikasi fakir ini bisa ditemukan dalam hal dan keinginan manusia modern untuk selalu meminta apa yang sudah ada dan menjadi miliknya. Sekalipun harta yang dimilikinya itu sudah berlimpah. Seseorang tersebut selalu meminta lebih dan lebih atas apa yang sudah menjadi kepunyaannya.⁸²¹

Al-faqr (kefakiran) menurut para sufi merupakan tidak memaksakan diri untuk mendapatkan sesuatu, tidak menuntut lebih dari apa yang telah dimiliki atau melebihi dari kebutuhan primer; bisa juga diartikan tidak punya apa-apa serta tidak dikuasai apa-apa selain Allah Swt.⁸²²

Syamsun Ni'am mengutip pendapat Kyai Achmad, *al-faqr* berarti adanya kesadaran, bahwa diri ini tidak memiliki sesuatu sama sekali yang patut bernilai dihadapan Allah Swt. Bukan saja kekayaan yang berupa harta benda, kekuasaan kepandaian, tetapi amal ibadah yang dilakukan sepanjang hidup ini, juga sama sekali tidak sepatutnya di andalkan, apalagi di banggakan di hadapan Allah Swt.⁸²³

Dapat disimpulkan *al-faqr* adalah golongan yang telah memalingkan setiap pikiran dan harapan yang akan memisahkan dari Allah swt, atau penyucian hati secara keseluruhan terhadap apapun yang membuat jauh dari Allah swt.⁸²⁴

Sikap *faqr* ini kemudian menjadi penting untuk diaplikasikan dalam kehidupan modern, mengingat sikap hedonis dan materialistik kaum modern telah melampaui batas, sehingga kehadiran sikap *faqr* merupakan keniscayaan.

Sikap *faqr* diharapkan mampu mengontrol jiwa psikologis manusia modern, yang berlebihan dalam hal materi dan harta. Tetapi, sosialisasi sifat *faqr* ini harus dipraktekkan dengan baik dan tepat, karena jangan sampai menimbulkan penafsiran bahwa, manusia memang terlahir tidak memiliki apa-apa dan tidak berdaya dihadapan Tuhan, kemudian dari keyakinan itu memunculkan sikap untuk berdiam diri, hanya menggantungkan hidupnya kepada Allah swt. Maka, sikap *faqr* ini harus diimbangi dan didampingi dengan sikap ikhtiar yang optimal, qana'ah dan sikap-sikap positif-positif

⁸²⁰ Said Abd al-'Aziz al-Dairiny, *Ṭaharat al-Qulūb wa al-Khudu' li 'Alam*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, hal. 168.

⁸²¹ Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hal. 30.

⁸²² Miswar, dkk., *Akhlaq Tasawuf: membangun Karakter Islam*,..., hal. 177.

⁸²³ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*,..., hal. 152.

⁸²⁴ Ahmad Bangun dan Rayani Hanum, *Akhlaq Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2015, hal. 50.

yang lainnya.

4. Al-Zuhud

Secara harfiah *al-zuhud* berarti tidak ingin kepada sesuatu yang bersifat keduniawian.⁸²⁵ Sedangkan menurut Harun Nasution (1983) zuhud artinya keadaan meninggalkan dunia dan hidup kematerian.⁸²⁶ Selanjutnya al-Qusyairi mengatakan bahwa di antara para ulama berbeda pendapat dalam mengartikan zuhud. Sebagian ada yang mengatakan bahwa zuhud adalah orang yang di dalam masalah haram, karena yang halal adalah sesuatu yang mubah dalam pandangan Allah swt, yaitu orang yang diberikan nikmat berupa harta halal, kemudian ia bersyukur dan meninggalkan dunia itu dengan kesadarannya sendiri. Sebagian ada pula yang mengatakan bahwa zuhud adalah zuhud dalam yang haram sebagai suatu kewajiban.⁸²⁷

Harun Nasution (1983) menyebutkan bahwa yang mula-mula muncul adalah *zuhhād*. Zāhid pertama yang dan termasyhur adalah al-Hasan al-Basrī (642-728 M), ia dipandang oleh kaum sufi sebagai imam mereka. Ia melihat dunia ini sebagai ular yang halus dalam pegangan tangan tetapi racunnya membawa kepada maut oleh sebab itu ia menganjurkan supaya orang menjauhi hidup keduniaan. Ia pernah mengatakan: “aku *zāhid* terhadap dunia ini karena ingin dan rindu pada akhirat”.⁸²⁸

Zuhud secara umum difahami berarti meninggalkan dunia dan meninggalkan cinta kepada dunia (secara hakikat) artinya mengosongkan hati dari cinta kepada dunia, terutama pada masa modern saat ini. Zuhud adalah persoalan hati, bukan fisik, yakni membersihkan diri dan hati dari sifat tamak, rakus dan cinta harta serta cinta dunia.⁸²⁹

Zuhud juga sering diartikan dengan *asketisme*, yaitu keadaan meninggalkan dunia dan kemewahan material. Zuhud juga dipahami sebagai sikap melepaskan diri dari ketergantungan duniawi dan semua hal yang bersifat bendawi dan segala atributnya, dengan mengutamakan kepentingan ukhrawi. Al-Qushairi berpendapat bahwa zuhud adalah sikap tidak merasa bangga dengan kemewahan dunia yang telah ada di tangan dan tidak merasa sedih jika kemewahan itu hilang dari tangannya. Jelasnya, zuhud

⁸²⁵ Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab...*, hal. 158.

⁸²⁶ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, hal. 64.

⁸²⁷ Al-Naisabūrī al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairī fī ‘ilm al-Taṣawwuf*, Mesir: Dār al-Khair, t.th, hal. 115.

⁸²⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, , 1986, Jilid II Cetakan ke-4, hal. 74-75.

⁸²⁹ Al-Ṭūsī, Abū Naṣr ‘Abd Allāh Ibn ‘Alī al-Sarrāj, *Kitāb al-Jum‘ fī al-Taṣawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1969, hal. 72.

menekankan keutamaan mengurangi keinginan terhadap kehidupan dunia yang sifatnya sementara, jika seseorang tergoda dengan kehidupan yang sementara ini dia akan jauh dari Allah Swt.⁸³⁰

Sikap lain yang menjadi ciri orang yang mampu mengaktualisasikan diri adalah sikap hidupnya yang didasarkan pada kesahajaan dan kesederhanaan. Pekerjaan dan profesi yang dijalani adalah merupakan tugas hidup yang mesti dijalani sebagai wujud pengabdian kepada Tuhan dan manusia, apapun dilakukan dengan kebahagiaan dan kesenangan. Kalaupun ada pamrih, tentunya pamrih itu amat minimal dibanding dengan cintanya, kalau tidak dikatakan tidak ada pamrih. Baginya, bekerja adalah kenikmatan sehingga harus dijalani dengan perasaan nyaman dan penuh kreativitas.⁸³¹ Inilah menurut Abraham Maslow dalam teori psikologisnya yang disebut dengan psikologi transpersonal sebagai ciri universal dari orang yang mengaktualisasikan diri. Selanjutnya dari proses ini, orang akan dapat mencapai pengalaman puncak (*peak-experience*) yang merupakan puncak dari teorinya.⁸³²

Zuhud tidak berarti eksklusif dari kehidupan dunia, sebab hal ini dilarang oleh Islam. Islam menganjurkan semangat untuk berjuang, semangat berkorban, dan bekerja bukan malas-malasan. Dalam tasawuf modern Hamka, seorang harus memosisikan Tuhan sesuai skala “tauhid”. Tuhan Esa berada pada posisi transenden (berada di luar dan di atas terpisah dari makhluk) tetapi sekaligus terasa dekat dalam hati (*qalb*). Hamka menekankan bertasawuf harus bersyariat pula dengan ibadah yang dituntun agama dan merenungkan hikmahnya atau maknanya di balik seluruh bentuk ibadah. Kehidupan tasawuf seseorang baru dapat dikatakan berhasil jika pada diri seseorang tersebut tampak pada nilai amal makruf nahi munkarnya dan memiliki nilai kemanusiaan karena niat menjalankan perintah Allah, kepekaan sosial yang tinggi, kesalehan dalam menjalankan syariah agama. Inilah yang disebut dengan perenungan hikmah atau makna ibadah. Tasawuf juga bukanlah menjadi suatu tujuan. Tasawuf merupakan buah hasil dari pelaksanaan peribadahan yang benar dan ikhlas karena Allah dengan diaplikasikan pada nilai prososial.⁸³³

Sikap materialistik dan hedonistik yang merajalela dalam kehidupan

⁸³⁰ Al-Qusyairi, ‘Abū Qāsim ‘Abd al-Karīm, *Risālah al-Qusyairiyah*, Kairo: al-Mahbah al-Mu’asah Dar al-Sya’dli al-Syakhafah wa al-Thaba’ah wa al-Nashr, 1989, hal. 198.

⁸³¹ Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga; Psikologi Humanistik Abraham Maslow,...*, hal. 62.

⁸³² Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi...*, hal. 13.

⁸³³ Abd Haris, *Etika Hamka, Konstruksi Etik Berbasis Rasional Religius*, Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2010, hal. 89.

modern ini dapat diatasi dengan menerapkan konsep zuhud (asketisme). Dalam Islam asketisme ini mempunyai pengertian khusus. Ia bukanlah kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi, tetapi merupakan hikmah yang membuat penganutnya mempunyai visi khusus terhadap kehidupan, di mana mereka tetap bekerja dan berusaha, namun kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecendrungan hati mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari Tuhan-nya.⁸³⁴

Konsep zuhud, yang pada intinya sikap tidak mau diperbudak atau terperangkap oleh pengaruh duniawi yang sementara itu, atau menghindarkan diri dari kecendrungan-kecendrungan hati yang terlalu mencintai dunia.⁸³⁵ Dengan bahasa yang lain, zuhud adalah kesukarelaan hati untuk meninggalkan keinginan alami manusia.⁸³⁶

Seorang individu memiliki motivasi untuk beragama karena agama dapat menjadi obat dalam mengatasi rasa frustrasi dalam mengarungi hidup.⁸³⁷ Rasa frustrasi ini sangat dekat siapapun terutama orang-orang yang memiliki cita-cita dan ambisi hidup yang sangat tinggi. Saat ambisi memasuki fase maksimum, sementara keinginan belum tercapai, tanpa manajemen hidup yang baik, seseorang akan dengan mudah terjebak rasa frustrasi. Rasa frustrasi yang berkepanjangan ini akan berdampak kuat pada kondisi jiwa yang lemah. Kondisi jiwa yang lemah ini diduga dapat diatasi dengan mendapatkan pemahaman dan pemaknaan ajaran agama. Namun pendekatan motivasi orang beragama ini dipotret dengan pendekatan fenomenologis dan fungsional agama.⁸³⁸ Disinilah dibutuhkan kehadiran psikologi spiritual berlandaskan sufistik.

Al-Qur'an setiap kali menganjurkan manusia untuk berzuhud, bersamaan dengan itu al-Qur'an memerintahkan untuk berusaha dan mencari rejeki. Demikian juga ketika memerintahkan untuk bersabar, santun dan akhlak lain yang bersifat sufistik, serentak dengan itu ia juga memerintahkan untuk menggalang kekuatan, dua sisi yang tidak harus dipertentangkan. Demikianlah nilai-nilai etika berlangsung secara seimbang dan harmoni, seperti yang diajarkan oleh etika Kristen maupun

⁸³⁴ Al-Taftazani, *Sufi dari zaman ke zaman*, yang diterjemahkan oleh Ahmad Rafi' Usmani, Bandung: Pustaka ITB, 1985, hal. 54.

⁸³⁵ Ashadi Cahyadi, Psikoterapi Dalam Pandangan Islam, *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, 2016, Nomor 5, Vol. 2, hal. 107-115.

⁸³⁶ Asrifin al-Nakhrawic, *Ajaran-Ajaran Sufi Imam Al-Ghazali*, Surabaya: Delta Prima Press, 2013, hal. 167.

⁸³⁷ Nico Syukur, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Kanisius: Yogyakarta, 1990, hal. 71.

⁸³⁸ Robert W. Crapps, *Dialog Psikologi dan Agama*, Kanisius: Yogyakarta, 1993, hal. 35-37.

existensialisme-nya Nietzsche.⁸³⁹

Abdurrahman Wahid (1940-2009) dalam menafsirkan surat al-Takatsur mengatakan, jelas dari ayat ini, diketahui bahwa upaya mengejar harta sebanyak mungkin dapat membuat manusia lupa kepada Tuhan, apalagi mengakibatkan penderitaan sesama manusia. Dengan demikian, melalui ayat ini, Islam jelas sekali menentukan bahwa manusia harus bersama-sama dalam kehidupan, termasuk dalam mencari apa yang dinamakan kecukupan, baik yang bersifat perorangan maupun masyarakat.⁸⁴⁰

Zuhud termasuk salah satu ajaran agama yang sangat penting dalam rangka mengendalikan diri dari pengaruh kehidupan dunia. Orang yang zuhud lebih mengutamakan atau mengejar kebahagiaan hdiup di akhirat yang kekal dan abadi, daripada mengejar kehidupan dunia yang fana dan sepintas lalu.⁸⁴¹ Hal ini bisa dipahami dari isyarat ayat yang berbunyi.

فَلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا

Katakanlah, “Kesenangan di dunia ini hanya sedikit dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa (mendapat pahala turut berperang) dan kamu tidak akan dizalimi sedikit pun.” (Qs. al-Nisā[4]: 77).

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُمْ ۖ وَالذَّارُ ۖ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Dan kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan senda gurau. Sedangkan negeri akhirat itu, sungguh lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Tidakkah kamu mengerti? (Qs. al-An’ām[6]: 32).

Ayat-ayat tersebut diatas memberi petunjuk bahwa kehidupan dunia yang sekejap ini dibandingkan dengan kehidupan akhirat yang kekal dan abadi, sungguh tidak sebanding. Kehidupan akhirat lebih baik dari kehidupan dunia.⁸⁴² Allah lebih lanjut berfirman,

وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ

padahal kehidupan akhirat itu lebih baik dan lebih kekal. (Qs. al-A’la[87]: 17).

Orang yang memiliki pandangan yang demikian tidak akan mau mengorbankan kebahagiaan hidupnya di akhirat hanya karena mengejar duniawi yang sementara. Orang yang demikian akhirnya akan terpelihara

⁸³⁹ Achmad Mubarak, *Panduan Akhlak Mulia...*, hal. 83.

⁸⁴⁰ Husein Muhammad, *Samudra Kezuhudan Gus Dur: Sang Guru Bangsa, Sang Sufi dalam Keschariannya*, Yogyakarta: Diva Press, 2019, hal. 186.

⁸⁴¹ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf...*, hal. 195.

⁸⁴² Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf...*, hal. 196.

dari melakukan hal-hal yang negative. Ia selalu berbuat yang baik-baik saja. Hal ini sejalan dengan hadis Nabi yang menyatakan.

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ ، حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ هِشَامِ التَّقْفِيُّ ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدِ بْنِ أَبَانَ الْقُرَشِيِّ ، عَنْ أَبِي فَرَوَةَ ، عَنْ أَبِي خَلَادٍ ، وَكَانَتْ لَهُ صُحْبَةٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ الْمُؤْمِنَ قَدْ أُعْطِيَ زُهْدًا فِي الدُّنْيَا وَقَلَّةَ مَنَاطِقٍ فَاقْتَرِبُوا مِنْهُ ، فَإِنَّهُ يُلْقَى الْحِكْمَةَ⁸⁴³.

Artinya; Jika kamu melihat seseorang yang telah dianugerahi sifat zuhud dalam dirinya dan selalu lurus sikapnya, maka dekatlah orang itu karena orang itu yang telah menyakini hikmah.

Sikap zuhud sebagaimana telah disebutkan diatas, menurut Harun Nasution adalah sikap yang harus ditempuh oleh seorang calon sufi. Sikap ini dalam sejarah buat pertama kali muncul ketika terjadi kesenjangan antara kaum yang hidup sederhana dengan para raja yang hidup dalam kemewahan dan berbuat dosa. Muawiyah misalnya disebut sebagai raja Roma dan Persia yang hidup dalam kemewahan. Anaknya bernama Yazid dikenal sebagai pemabuk.⁸⁴⁴ Demikian pula halnya dengan khalifah Bani Abbas, al-Amin anak Harun al-Rasyid juga dikenal dalam sejarah sebagai orang yang kepribadiannya jauh dari kesucian, hingga ia dibenci oleh ibunya sendiri, Zubaidah.

Sementara sumber lain menyebutkan bahwa sebelum timbul hidup mewah di zaman Mu'awiyah dan Abbasiyah itu telah timbul pula sikap perlombaan dan persaingan tidak sehat di zaman Usman dan Ali. Dalam keadaan demikian ada sahabat yang tidak mau melibatkan diri, mereka mengasingkan diri dari persaingan tersebut.

Berkenaan dengan keadaan demikian itu, maka timbullah sikap zahid. Para zahid Kufahlah yang pertama kali memakai pakaian kasar sebagai reaksi terhadap pakaian sutera yang dipakai golongan Mu'awiyah. Mereka itu seperti Sufyan al-Tsauri (w. 135 H.), Abu Hasyim (w.150 H.), Jabir bin Hasyim (w.190 H.), Hasan Basri (w. 110 H.), dan Rabi'ah al-Adawiyah.⁸⁴⁵

Zāhid lain yang juga besar pengaruhnya bagi kaum sufi ialah Ibrāhīm bin Adham anak seorang raja dari Balkh di Khurasān yang lahir di Makkah ketika orang tuanya berhaji. Satu riwayat menyebutkan, suatu ketika dia bermimpi mendengar ada orang berjalan di atas genteng

⁸⁴³ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, t.tp: Dār al-risālah al-‘Alamiyah, 2009, juz. Ke-5, hal. 224. Dan lihat juga, Al-Naisabūrī al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairī fī ‘ilm al-Tasawuf*,..., hal. 115.

⁸⁴⁴ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*..., hal. 64.

⁸⁴⁵ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*...,hal. 197.

istananya. Ketika ia bertanya, orang itu menjawab: “aku orang yang engkau kenal, ontaku hilang dan aku sedang mencarinya.” Bertanya Ibrahim: “Bagaimana engkau dapat mencari onta yang hilang di atas atap istana?”. Ujar orang itu: “Hai Ibn Adham, bagaimana engkau dapat mencari Tuhan dalam istana raja?” Mendengar suara itu, Ibrahim meninggalkan istana dan selanjutnya hidup sebagai zāhid.⁸⁴⁶

Berikutnya Rābi’ah al-Adawiah (714-801 M) lahir dan wafat di Basrah, juga seorang zāhidah yang terkenal dengan paham mahabbah-nya. Abū Nasr Bisyr al-Hāfi juga zāhid yang tidak memakai sepatu sehingga ia diberi gelar al-Hāfi (yang tidak beralas kaki). Kemudian pengalaman para sufi semakin meningkat, Zunnūn al-Misri (796-860 M) dengan paham al-ma’rifah. Al-Gazālī (1058-1111 M) juga dengan paham al-ma’rifah dan atas pengaruh al-Gazālī, tasawwuf dapat diterima oleh Ahlu al-Sunnah dan Jamaah. Abū Yazīd al-Bustāmī (874-947 M) lahir di Persia dengan paham al-ittihād. Husain Ibn Mansūr al-Ḥallāj yang lahir di al-Madīnah al-Baidā’ di Iran Selatan tahun 859 M dan terkenal dengan paham al-hulūl. Kemudian paham persatuan dalam bentuk wahdah al-wujūd dibawa oleh Muhy al-Dīn Ibn Arabī (1165-1240 M) yang lahir di Murcia Spanyol. Ibn al-Farīd (1181-1235 M) dari Kairo menimbulkan paham al-haqiqah al-muhammadiyah. Abd al-Karim al-Jīlī (w. 1428 M) membawa falsafat al-insān al-kāmil. Jalāl al-Dīn al-Rūmī (w. 1273 M) terkenal dengan cinta sufi kepada Tuhan.⁸⁴⁷

Karakter askestisme periode ini adalah (1) berdasarkan ajaran al-Qurān dan sunnah, yakni menjauhi hal-hal duniawi demi meraih pahala dan menjaga diri dari neraka. (2) bersifat praktis, tanpa ada perhatian untuk menyusun teori atas praktek-praktek yang dilakukan. (3) Motivasi zuhūdnya adalah rasa takut, yakni rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh.⁸⁴⁸

Laku askestisme juga berubah. Jika awalnya dilakukan atas dasar takut dan mengharap pahala, dalam periode ini, di tangan Rabiah Adawiyah (w. 801 M), zuhūd dilakukan atas dasar cinta kepada Tuhan, bebas dari rasa takut atau harapan mendapat pahala. Menurut Nicholson, *zuhūd* ini adalah model perilaku irfan yang paling dini atau irfan periode awal.⁸⁴⁹

Zuhud, tidak tamak dan tidak mengutamakan kehidupan dunia. Ini

⁸⁴⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986, hal. 75.

⁸⁴⁷ Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986, hal. 75.

⁸⁴⁸ Abu al-Wafa Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, yang diterjemahkan oleh Rafi Usmani, Bandung, Pustaka, 1985, hal. 89-90.

⁸⁴⁹ Nicholson, *Fī al-Tashawuf al-Islami wa al-Tarikhuh*, yang diterjemahkan dari bahasa Inggris ke Arab oleh Afifi, Kairo, Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah, 1974, hal. 112.

lebih serius dan lebih tinggi dibanding tingkat sebelumnya, karena di sini tidak hanya menjaga dari yang subhat, bahkan juga yang halal. Meski demikian, zuhud bukan berarti meninggalkan harta sama sekali. Menurut al-Syibli,⁸⁵⁰ seseorang tidak dianggap zuhud jika hal itu terjadi lantaran ia memang tidak mempunyai harta. Zuhud adalah bahwa hati tidak tersibukkan oleh sesuatu apapun kecuali Tuhan (meski di sana ada banyak kekayaan). Semuanya tidak berarti di hatinya dan tidak memberi pengaruh dalam hubungannya dengan Tuhan.⁸⁵¹

Dalam pandangan Ibn ‘Aṭā’illah (1250-1309), *zuhd* ada dua macam; *Zuhd Zahir Jafī* seperti zuhud dari perbuatan berlebih-lebihan dalam perkara halal, seperti makanan, pakaian dan hal lain yang tergolong dalam perhiasan duniawi. Dan *Zuhd Bātin Khafī* seperti zuhud dari segala bentuk kepemimpinan, cinta penampilan zahir dan juga berbagai hal maknawi yang terkait dengan keduniaan. Pada tingkatan zuhud yang tertinggi adalah ketika seorang sufi memandang segala sesuatu di dunia ini tidak ada artinya, kecuali Allah swt. Pada tingkatan ini seorang sufi meninggalkan kehidupan dunia bukan dikarenakan imbalan akhirat, tapi karena kecintaannya kepada Allah swt semata.⁸⁵²

Ruwaim bin Ahmad (w. 303) mengatakan bahwa zuhud adalah memandang kecil arti dunia dan menghapus pengaruhnya dihati. Sedangkan Abu Usman berkata, zuhud itu meninggalkan dunia dan tidak peduli siapa yang akan mengambilnya.⁸⁵³

Hakikat dari zuhud dapat ditemukan di sejumlah ayat al-Qur’an, diantaranya:

...قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا

...Katakanlah, “Kesenangan di dunia ini hanya sedikit dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa (mendapat pahala turut berperang) dan kamu tidak akan dizalimi sedikit pun.” (Qs. al-Nisā’[4]: 77).

Hal yang dapat membangkitkan maqām zuhd adalah dengan merenung (*ta’ammul*). Jika seorang sālik benar-benar merenungkan dunia ini, maka mereka akan mendapati dunia hanya sebagai tempat bagi yang selain Allah swt, mereka akan mendapatinya hanya berisikan kesedihan dan

⁸⁵⁰ Abu Bakar al-Kalabadzi, *Al-Taḥaruf li Madzhab Ahli al-Tashawuf*, Mesir, t.tp, 1969, hal. 112, dan lihat, Abd Hakim Hasan, *Al-Tashawuf fi al-Syūr al-Arabi*, Mesir, t.pt, 1954, hal. 24..

⁸⁵¹ A Khudori Soleh, Mencermati Epistemologi Sufi (Irfan), *Jurnal Ulumuna*, 2018, hal. 8.

⁸⁵² Jamil, *Cakrawala Tasawuf; Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2004, hal. 50.

⁸⁵³ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 57-58.

kekeruhan. Jikalau sudah demikian, maka sālīk akan zuhd terhadap dunia. Mereka tidak akan terbuai dengan segala bentuk keindahan dunia yang menipu.

Maqām zuhud tidak dapat tercapai jika dalam hati sālīk masih terdapat rasa cinta kepada dunia, dan rasa hasud kepada manusia yang diberi kenikmatan duniawi. Alangkah indahnya apa yang dikatakan oleh Ibn ‘Aṭā’illah: “Cukup kebodohan bagimu jika engkau hasud kepada mereka yang diberi kenikmatan dunia. Namun, jika hatimu sibuk dengan memikirkan kenikmatan dunia yang diberikan kepada mereka, maka engkau lebih bodoh daripada mereka. Karena mereka hanya disibukkan dengan kenikmatan yang mereka dapatkan, sedangkan engkau disibukkan dengan apa yang tidak engkau dapatkan”.

Inti zuhud adalah keteguhan jiwa, yaitu tidak merasa bahagia dengan kenikmatan dunia yang didapat, dan tidak bersedih dan putus asa atas kenikmatan dunia yang tidak didapat. Seorang sālīk tidak dituntut menjadi orang yang *faqīr* yang sama sekali tidak memiliki apa-apa. Karena ciri-ciri orang zuhud ada dua, yaitu saat kenikmatan dunia tidak ada dan saat kenikmatan dunia itu ada. Ini dimaksudkan bahwa jika kenikmatan dunia itu didapat oleh sālīk, maka dia akan menghargainya dengan bersyukur dan memanfaatkan nikmat tersebut hanya karena Allah swt. Sebaliknya, jika nikmat sirna dari dirinya, maka dia merasa nyaman, tenang dan tidak sedih.⁸⁵⁴

Zuhud dalam mencapai kehidupan, seseorang tidak harus membenci kehidupan di dunia, tidak perlu menghindarkan diri apalagi melarikan diri dari realitas hidup ini. Hal itu malah membuat seseorang termasuk golongan orang yang menghina ketentuan Allah swt. Namun tidak pula mencapai kehidupan zuhud, jika hati dan jiwa selalu terpaut dengan gemerlap kehidupan dunia. Manusia tidak akan pernah mampu meraih derajat hidup yang zuhud jika dalam pikiran dan hatinya memandangi dunia sebagai tujuan akhir, bukan sekadar persinggahan dan sekadar sarana untuk meraih kebahagiaan di kampung di akhirat. Maka dari sini dapat dipetik hikmah bahwa kehidupan zuhud itu adalah keseimbangan, dengan merenungkan firman Allah swt dalam al-Qur’an surat al-Qaṣaṣ.⁸⁵⁵

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا
أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di

⁸⁵⁴ Zulkifli, *Akhlaq Tasawuf; jalan lurus mensucikan diri...*, hal. 90-91.

⁸⁵⁵ Mawardi Labay El-Sulthani, *Zuhud di Zaman Modern*, Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2003, hal. 248.

dunia dan berbuatbaiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan. (Qs. al-Qaṣaṣ [28]: 77).

Perilaku mendekatkan diri yang dilakukan dengan cara melepas kebutuhan nafsu duniawi (*zuhud*) merupakan bagian dari bentuk kesadaran tertinggi (*heightended awareness*) yang dilakukan umatnya Nabi Muhammad saw kepada Tuhan bahwa kehidupan akhirat merupakan tujuan hidup di dunia.⁸⁵⁶ Oleh karena itu, dunia merupakan tempat menempa pijakan hidup di akhirat. Pengertian lain dari sufisme dapat diartikan sebagai bentuk proses pembangunan komunikasi intensif yang dilakukan oleh manusia dan Tuhan dengan cara mengasingkan diri dan berkontemplasi diri di tempat yang sunyi. Adanya bentuk sikap asketisme terhadap duniawi tersebut diwujudkan dalam bentuk dua prinsip, yakni '*uzlah*, yaitu upaya pembersihan jiwa dengan cara menjauhi kehidupan dunia dan juga *zuhud* (meninggalkan aspek materiil duniawi) menuju pemenuhan aspek imateriil.

Muhammad Iqbal sebagaimana dikutip Harun Nasution (1983) menyebutkan bahwa laku tasawuf seperti *zuhud* merupakan faktor yang menyebabkan kemunduran dan kejumudan Islam. Dalam praktik *zuhud* perhatian seorang hamba hanya dipusatkan kepada Tuhan, dan pada akhirnya melupakan nilai kemasyarakatan yang melekat pada dirinya.⁸⁵⁷

Salah bentuk doktrin *zuhud* adalah siapa yang berniat melakukan *zuhud* maka tidak boleh menghampiri dunia, karena dengan mencintai dunia itu merupakan pangkal dari setiap kesalahan. Sebaliknya, *zuhud* dari dunia merupakan pangkal setiap kebaikan dan ketaatan.⁸⁵⁸ Bahkan Abu Usman menyatakan bahwa *zuhud* adalah meninggalkan dunia kemudian tidak memperhatikan pada orang yang mengambilnya.⁸⁵⁹

Penafsiran seperti itu dirasakan kurang menguntungkan karena hampir semuanya cenderung pesimistik terhadap kehidupan dunia. *Zuhud* hanya dipahami sebagai dimensi vertical kepada Tuhan tanpa harus menjalin hubungan horizontal dengan manusia. Dengan demikian, perlu adanya penafsiran baru untuk menyesuaikan tuntunan zaman yang semakin global

⁸⁵⁶ Julia D. Howell dan Bruinessen, *Sufism and The Modern in Islam*, New York: I.B Tauris, 2007, hal. 6.

⁸⁵⁷ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal. 23.

⁸⁵⁸ Abu Naṣr al-Sarraḡ al-Ṭuṣī, *al-Luma'*, Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960, hal. 72.

⁸⁵⁹ Abi al-Qasim 'Abd al-Karim Hawazin al-Qusyairi al-Naisaburi, *al-Risalah al-Qusyairiyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, t.t.p.: Dar al-Khair, t.t., hal. 116.

dan kontemporer.⁸⁶⁰

Zuhud dengan penafsiran dan pemahaman yang baik akan menghasilkan perubahan yang baik pula. Abu Sulaiman al-Daranī mengungkapkan bahwa zuhud adalah meninggalkan sesuatu yang mengalihkan perhatian pada Allah swt.⁸⁶¹ M. Quraish Shihab (2004) menambahkan bahwa seorang pelaku zuhud yang sejati adalah orang yang mampu bersikap integratif, inklusif dan mendunia sehingga praktik zuhudnya benar-benar fungsional dan mampu menjawab problem keduniaan yang semakin rumit dan sempit seperti saat ini.⁸⁶² Nurcholish Madjid menambahkan bahwa kehidupan tasawuf memungkinkan untuk dipahami secara ganda, kehidupan yang diikuti sikap pasrah memang mengesankan keapasifan dan eskapisme, tetapi ia juga bisa menjadi pendorong untuk hidup bermoral.⁸⁶³

Embrio dari sikap zuhud dipopulerkan oleh kalangan sufisme yang melakukan ritual kesalehan serambi masjid Madinah, sebagai perkembangan dari gaya keberagaman para *zāhid* dan *‘abid*. Dekade tersebut dimulai sejak akhir abad II Hijriah.⁸⁶⁴ Kemudian dari fase asketisme ini bertumbuh ke fase sufisme, yaitu pergantian dari sebutan zahid menjadi sufi. Perkembangannya ditandai dengan meningkatnya persoalan bagaimana membersihkan jiwa, bagaimana pembinaan moralitas dan perbincangan masalah kerohanian lainnya. selanjutnya, lahirlah berbagai konsepsi tentang mekanisme yang ditempuh oleh para sufi (*al-maqāmat*) serta ciri yang dimiliki oleh seorang salik (*calon sufi*) pada tingkatan tertentu (*al-ahwā*).⁸⁶⁵

Analisis psikologis dalam melihat sikap zuhud bisa menjadi obat penawar atas sifat hedonis manusia modern. Menjadi penyeimbang atas upaya pencarian materi yang secara berlebihan, tidak menghiraukan halal-haram demi mempertahankan eksistensi kemodernan, bahkan cenderung melupakan Tuhan disaat bekerja dalam menghidupi keluarga. Dari perilaku yang berlebihan inilah, penyebab datangnya berbagai macam penyakit, baik

⁸⁶⁰ M. Quraish Shihab, “Sekapur Sirih”, dalam M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. x.

⁸⁶¹ Abi al-Qasim ‘Abd al-Karim Hawazin al-Qusyairi al-Naisaburi, *al-Risalah al-Qusyairiyah fi ‘Ilm al-Tashawwuf...*, hal. 117.

⁸⁶² M. Quraish Shihab, “Sekapur Sirih”, dalam M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern...*, hal. xi.

⁸⁶³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992, hal. 266.

⁸⁶⁴ Abi Bakr Muhammad Ishaq al-Kalabadzi, *Al-Tasawwuf li al-Mazhab Ahl al-Tasawwuf*, Beirut Libanon: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1993, hal. 15.

⁸⁶⁵ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, yang diterjemahkan oleh Bambang Herawan, Mizan, Jakarta, 1991, hal. 81-90.

secara fisik maupun psikis. Jadi, zuhud merupakan tawaran pengobatan yang sangat berpengaruh bagi kehidupan modern.

Zuhud dalam pengertiannya dapat dipahami bahwa tingkatan zuhud pada dasarnya ada tiga yaitu: (1) Orang yang zuhud terhadap dunia, padahal ia suka padanya, hatinya condong padanya dan nafsunya selalu menoleh kepadanya; kendati demikian, dilawannya hawa nafsu dan keinginan terhadap kenikmatan duniawi itu. Orang ini disebut *mutazzahid* (yang berusaha untuk hidup zuhud); (2) orang yang zuhud terhadap dunia dengan mudah, karena ia menganggap terhadap perkara keduniaan itu sepele (sedikit sekali manfaat dan gunanya), meskipun demikian ia menginginkannya. Tetapi ia melihat kezuhudannya dan berpaling padanya; (3) orang yang zuhud terhadap dunia, tetapi zuhud terhadap ke-zuhud-annya itu, sehingga tidak terasa bahwa dirinya telah meninggalkan jubah keduniannya. Orang yang demikian setingkat dengan orang yang meninggalkan tembikar dan memungut intan permata.⁸⁶⁶

Inspirasi sikap zuhud dalam al-Qur'an dapat dilihat dalam Qs. Yūṣuf[12]: 20.

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ ۖ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ

Dan mereka menjualnya (Yusuf) dengan harga rendah, yaitu beberapa dirham saja, sebab mereka tidak tertarik kepadanya.

Menurut para sufi, dunia dan semua kehidupan materinya adalah sumber kemaksiatan dan penyebab terjadinya perbuatan-perbuatan dosa. Tentang kehidupan dunia ini, Hasan Basri pernah berkata: *perlakukan dunia ini sebagai jembatan dilalui jangan membangun apa-apa di atasnya*. Dalam kesempatan lainnya beliau juga mengemukakan, *Jauhilah dunia ini karena ia bagaikan ular, lembut dalam elusan tangan, racunnya mematikan. Hati-hati terhadap dunia ini, karena ia penuh kebohongan dan kepalsuan.*⁸⁶⁷

Sikap zuhud inilah yang mengantarkan manusia modern untuk mengosongkan hati dan pikirannya untuk memikirkan beban dunia dan hanya memfokuskan untuk mendekatkan diri dengan beribadah kepada Allah swt.⁸⁶⁸ Hal ini penting, mengingat manusia modern cenderung memperlakukan dunia secara berlebihan dibandingkan mengakrabi akhirat dengan seimbang. Hati dan pikiran kaum modernis lebih dipenuhi dengan nilai-nilai rasional-empiris, materialis dan hedonis.

Allah swt telah menjelaskan dalam firman-Nya bahwa dunia beserta isinya itu hanya fatamorgana yang dijadikan media untuk menguji manusia,

⁸⁶⁶ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2014, hal. 147.

⁸⁶⁷ Miswar, dkk., *Ahlak Tasawuf: membangun Karakter Islam...*, hal. 176.

⁸⁶⁸ Bandingkan dengan, Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 1.

apakah berbuat baik atau tidak.

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

Sesungguhnya Kami telah menjadikan apa yang ada di bumi sebagai perhiasan baginya, untuk Kami menguji mereka, siapakah di antaranya yang terbaik perbuatannya. (Qs. al-Kahfi[18]: 7).

Seseorang yang meninggalkan kesenangan dunia dan merasa bahagia terhadapnya, dan melalui hal itu yang membuatnya mencintai akhirat, maka itulah sejatinya orang zuhud terhadap dunia. Dan zuhud tertinggi itu ialah menyakini dalam hatinya bahwa tidak ada sesuatu apapun di dunia kecuali Allah swt. Jadi kezuhudan yang baik itu, adalah menyakini Allah swt sebagai pemberi nikmat, kemudian memperbaiki akhlak untuk mendapatkan rida-Nya.⁸⁶⁹

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ

Barangsiapa menghendaki keuntungan di akhirat akan Kami tambahkan keuntungan itu baginya dan barangsiapa menghendaki keuntungan di dunia Kami berikan kepadanya sebagian darinya (keuntungan dunia), tetapi dia tidak akan mendapat bagian di akhirat. (Qs. al-Syūrah[42]: 20).

Kezuhudan terhadap dunia merupakan kekayaan, bukan hanya sebatas fisik-materi, tetapi lebih kepada kekayaan hati yang sifatnya spiritual. Hal tersebut senada dengan sabda Nabi Muhammad saw.

مَنْ كَانَتْ الدُّنْيَا هَمَّهُ فَرَّقَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَمْرَهُ، وَجَعَلَ فَقْرَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ، وَلَمْ يَأْتِهِ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا مَا كُتِبَ لَهُ، وَمَنْ كَانَتْ الْآخِرَةُ نِيَّتَهُ جَمَعَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَهُ، وَجَعَلَ غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ، وَأَتَتْهُ الدُّنْيَا وَهِيَ رَاغِمَةٌ.

Barang siapa yang menginginkan dunia, maka Allah swt akan memisahkannya, dan menjadikan faqr atas apa yang menjadi usahanya, dan menghadirkan dunia untuknya sesuai dengan apa yang dicita-citakannya. Tapi siapa yang menginginkan akhirat, maka Allah swt akan menyediakan dunia untuknya, menjadikan kebahagiaan dihatinya. Dunia hanya sebagai media yang bisa menjauhkan manusia dengan Tuhan. Maka Allah jauhkan darinya.

Menurut Kyai Achmad yang dikutip oleh Syamsun Ni'am, zuhud dalam pengertian luas ialah melepaskan ketergantungan hati terhadap segala macam kehidupan dunia dan kehidupan materinya. Kyai Achmad berpandangan dalam menyikapi perilaku zuhud tidak berarti, dengan serta merta harus meninggalkan hidup keduniaan dan acuh tak acuh terhadapnya,

⁸⁶⁹ 'Ali Abu Bakr Muhammad al-Kāf, *Mukhtasar Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2004, hal. 197.

tetapi dalam pandangannya zuhud bisa dipahami sebagai langkah antisipatif untuk tidak selalu bergantung dengan dunia dan pengaruh-pengaruhnya, yang bisa melupakan batas-batas kewajaran sebagai umat manusia yang bisa memposisikan diri sebagai makhluk individu dan sosial secara seimbang. Karena itu, Kyai Achmad tidak begitu setuju, bahkan menentang kepada sebagian orang atau kelompok yang hidup dalam pergaulan secara eksklusif dan *intolerance*. Dengan demikian, Kyai Achmad sebenarnya cukup idealis dalam memahami zuhud, yaitu zuhud yang kontekstual.⁸⁷⁰

Menghadirkan sikap zuhud dalam kehidupan modern adalah sebuah keniscayaan, mengingat bahwa sikap ini mampu menghantarkan manusia untuk mengendalikan keinginan menguasai dunia secara berlebihan dan tanpa batas. Zuhud diyakini akan memberikan ketenangan dan kepuasan psikologis kepada yang menjalankannya. Sikap ini juga diharapkan mampu menciptakan peradaban yang penuh dengan akhlak mulia dan terhormat. Bukan malah sebaliknya, menciptakan peradaban yang tinggi tetapi melupakan bahkan meninggalkan agama yang sifatnya spiritual.

Dalam tinjauan psikologis, orang yang berlaku zuhud akan didekati oleh manusia karena dalam perbuatan dan perkataannya selalu mengandung hikmah dan pembelajaran. Sabda Nabi Muhammad saw.

إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ قَدْ أُعْطِيَ زُهْدًا فِي الدُّنْيَا، وَقَلَّةَ مَنَاطِقٍ، فَأَقْتَرِبُوا مِنْهُ، فَإِنَّهُ يُقِي الْحِكْمَةَ

Jika kalian menemukan seseorang yang berlaku zuhud di dunia, kemudian tidak banyak berbicara yang tidak ada manfaatnya, maka dekatilah mereka. Karena hal itu akan mendatangkan hikmah (kebijaksanaan) dan pelajaran. (HR. Ibn Majah)

Dan dalam hadis yang lain, Nabi menyebutkan bahwa jika seseorang ingin dicintai oleh manusia, maka berlaku zuhudlah kepada dunia.

أَزْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُحِبُّكَ اللَّهُ، وَأَزْهَدْ فِيمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ يُحِبُّوكَ

Zuhudlah terhadap dunia, maka Allah swt akan mencintaimu, dan berlaku zuhud pulalah kepada apa yang diantara manusia, maka manusia juga akan mencintaimu. (HR. Ibn Majah).

Manusia modern, jika mengaplikasikan sifat zuhud ini ke dalam kehidupannya, maka akan mendapatkan berbagai keuntungan, baik dimensi psikologis, maupun sosial, bahkan sampai kepada dimensi spiritual. Jiwa psikologisnya akan semakin baik, karena ada ketentrangan dalam hatinya, manusia yang diajak berinteraksi dengannya juga akan menyenangkannya. Kemudian, Allah swt akan mencintainya, dan tentunya akan diberikan pahala oleh-Nya.

⁸⁷⁰ Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf...*, hal. 148-150.

5. Al-Wara'

Wara' menurut Abu Nasr Al-Sarraj (w. 988 M) adalah sikap batin yang mencerminkan kebersihan jiwa dan kesungguhan hati menjalankan hukum Allah swt. Sikap wara' tercermin dalam tiga konsep. *Pertama*, menjauhkan diri sesuatu yang syubhat. *Kedua*, menjauhkan diri dari sesuatu yang diragukan oleh kata hatinya, hal ini tentu hanya bisa diketahui oleh mereka yang suci hatinya. Dalam konteks sekarang, upaya ini dapat ditempuh dengan meminta pertimbangan orang lain yang dipandang memiliki jiwa bersih dan berkompoten. *Ketiga*, *over protective* terhadap sesuatu yang dipandang syubhat dan tidak jelas hukumnya.⁸⁷¹

Sama halnya dengan maqam yang lain, maqam wara' juga didasari oleh takwa dan rasa takut kepada Allah swt (*al-taqwā wa al-khashyah*), sehingga betul-betul teliti menyeleksi barang-barang yang akan digunakan serta perbuatan yang akan dilakukan. Meskipun tingkat syubhatnya sangat minim, tetap ditinggalkan, sehingga tidak ada peluang untuk menggunakan hal-hal yang sifatnya syubhat atau tidak jelas status hukumnya, sikap inilah yang selalu melekat pada diri masing-masing peserta tasawuf.⁸⁷²

Pengertian wara' menurut istilah syariat ialah meninggalkan sesuatu yang meragukan, membuang hal-hal yang membuat diri tercela, mengambil hal yang lebih kuat, dan memaksakan diri untuk melakukan hal secara lebih hati-hati. Secara sederhananya, wara' berarti tindakan menjauhi hal-hal yang syubhat dan senantiasa mengawasi hati dan jalannya pikiran untuk mendapatkan riḍa Allah swt.⁸⁷³

Sikap wara' tidak hanya sebatas pada pencarian rezeki yang halal dengan menghindari perkara-perkara syubhat di dalamnya, melainkan juga mencakup komitmen menjaga diri untuk tidak mengucapkan hal-hal yang tidak diridhai-Nya.

Sebagian ulama mengklasifikasikan wara' atas tiga tingkatan. *Pertama*, bersifat wajib, yakni menahan diri dari perkara yang diharamkan, dan hal ini berlaku bagi semua orang. *Kedua*, enggan melakukan perkara yang syubhat, namun yang melakukan hal ini sedikit jumlahnya. *Ketiga*, menahan diri terhadap banyak hal yang dihalalkan dan membatasi diri hanya pada hal-hal yang bersifat primer. Sikap ini hanya dilakukan oleh para Nabi, para syuhada dan orang-orang saleh.⁸⁷⁴

⁸⁷¹ Al-Ṭūsī, Abū Naṣr 'Abd Allāh Ibn 'Alī al-Sarrāj, *Kitāb al-luma' fī al-Taṣawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1969, hal. 70.

⁸⁷² Abuddin Nata dan Solihin, *Ilmu Tasawuf...*, hal. 221.

⁸⁷³ Abu Thalib al-Makki, *Buku Saku Hikmah dan Makrifat; Mengerti Kedalaman Makna Berilmu dan Bertauhid dalam Kehidupan*, Jakarta: Zaman, 2003, hal. 127.

⁸⁷⁴ Irfan L. Sahindi, *Kun Fayakun Kun La Takun*, Yogyakarta: Bunyan, 2013, hal. 39.

Sikap wara' merupakan buah dari taubat yang benar. Karena wara' secara teknis ialah meninggalkan segala sesuatu yang mengandung kesamaran (*syubhat*). Sehingga dimensi yang dibicarakan bukanlah hal haram. Berkenaan dengan hal ini, terdapat sebuah hadis Nabi Muhammad saw.

حَدِيثُ التُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: الْحَلَالُ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ؛ فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعِي يَزَعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ؛ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، أَلَا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ

Hadis Nu'man bin Basyir ra yang mengatakan saya mendengar Rasulullah saw bersabda bahwa perkara halal itu jelas dan perkara haram itu jelas. Maka diantara keduanya terdapat perkara-perkara syubhat yang tidak diketahui oleh orang ramai. Oleh karena itu, barang siapa yang menjaga diri dari perkara syubhat, berarti ia telah bebas dari kecaman untuk agamanya dan kehormatannya, dan barang siapa yang terjerumus ke dalam syubhat berarti ia telah terjerumus dalam perkara haram, seperti pengembala yang menggembala di sekitar kawasan larangan, maka kemungkinan besar binatangnya akan memasuki kawasan tersebut. Ingat, sesungguhnya setiap penguasa memiliki daerah larangan. Ingatlah, sesungguhnya daerah yang terlarang milik Allah swt ialah apa saja yang diharamkan-Nya. Ingatlah, di dalam tubuh manusia itu ada segumpal daging, apabila ia baik maka baiklah seluruh tubuhnya dan jikalau ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuhnya, tidak lain dan tidak bukan itu yang disebut hati. (HR. Bukhari dan Muslim).

Hadis tersebut menjelaskan bahwa dimensi wara' itu luas. Ia meliputi kehati-hatian dalam perkataan, hati dan perbuatan. Dalam perkataan, berarti menahan diri dari ucapan kesia-siaan. Menjaga lisan dari perkataan yang menyakiti orang. Bahkan, Imam Junaid mengatakan, menjaga sikap wara' dalam berbicara lebih berat daripada wara' dalam bekerja mengais rezeki. Adapun makna wara' oleh Imam al-Junaidi terinspirasi dari sikap yang dicontohkan Rasulullah saw.⁸⁷⁵

Al-Sarraj al-Ṭūsi mengatakan, sikap peserta tasawuf dalam menghadapi sesuatu yang tidak ada tanda-tanda halal dan haram padanya, dikategorikan sebagai hal yang syubhat yang harus selalu cepat dihindari, sama halnya yang sering dilakukan oleh Abu Bakar al-Ṣiddiq.

Ada beberapa sufi yang pernah mendefinisikan wara', yang antara lain

⁸⁷⁵ Muhammad Fauqi Hajjaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak*, Jakarta: Amzah, 2011, hal. 94.

mengatakan:

- a. Yahyā bin Mu'āz mengatakan, ada wara' yang sifatnya nyata; yaitu sesuatu yang ditinggalkan oleh pekerjaan fisik karena Allah swt. Dan ada yang sifatnya tidak nyata, yaitu sikap yang menolak sesuatu yang dipandang bukan karena anjuran Allah swt.⁸⁷⁶
- b. Yūnus bin 'Ubayd mengatakan wara' adalah menolak segala macam hal yang tidak jelas status hukumnya, dengan cara selalu muhāsabah (mengendalikan diri).⁸⁷⁷
- c. Ketika al-Syibli ditanya tentang wara', ia menjawab bahwa wara' itu adalah sikap hati-hati yang tidak dapat menerima sesuatu yang dipandang bukan dari Allah swt.⁸⁷⁸

Oleh karena itu, manusia yang melakukan wara' adalah ia selalu berbuat dengan cara yang hati-hati, menempatkan hak-hak Allah swt dan hak-hak manusia dengan cara yang sebaik-baiknya, dengan dikawal oleh sikap muraqābah yang selalu ingat kepada Allah swt.

Wara', yaitu menjauhkan diri dari segala sesuatu yang tidak jelas statusnya (subhāt). Dalam tasawuf, wara' ini terdiri atas dua tingkatan, lahir dan batin. Wara' lahir berarti tidak melakukan sesuatu kecuali untuk beribadah kepada Tuhan, sedang wara' batin adalah tidak memasukkan sesuatu apapun dalam hati kecuali Tuhan.

Al-Wara' secara harfiah artinya saleh, menjauhkan diri dari perbuatan dosa. Kata ini selanjutnya mengandung arti menjauhi hal-hal yang tidak baik. Dan dalam pengertian sufi, al-warā' adalah meninggalkan segala yang di dalamnya terdapat keraguan antara halal dan haram (syubhat). Dan barang siapa yang menjaga dirinya dari perkara syubhat, maka terjagalah dirinya dalam agama dan kehormatan.⁸⁷⁹ Sebagaimana yang telah dijelaskan Nabi dalam sabdanya.

...فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ، فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ...

Kaum sufi menyadari benar bahwa setiap makanan, minuman, pakaian dan sebagainya yang haram dapat memberi pengaruh bagi orang yang memakan, meminum dan memakannya. Orang yang demikian akan keras hatinya, sulit mendapatkan hidayah dan ilham dari Tuhan. Hal ini dipahami dari hadis Nabi yang menyatakan bahwa setiap makanan yang haram yang dimakan oleh manusia akan menyebabkan noda hitam pada hati yang lama-kelamaan hati menjadi keras. Hal ini sangat ditakuti oleh para sufi yang senantiasa mengharapkan *nur ilahi* yang dipancarkan lewat

⁸⁷⁶ As'ad al-Sahmarāni, *al-Tasawwuf Manshauhū wa Muṣṭalahatuhū*, Beirut: Dār al-Nafais, t.th, hal. 128.

⁸⁷⁷ Al-Qusyairi, *Al-Risālah Al-Qusyairi...*, hal. 286.

⁸⁷⁸ Al-Sarraj al-Ṭūsī, *al-Lumā'*, Beirut: Maktab Kadiriyyah, t.th, hal. 46.

⁸⁷⁹ Ibnu Hajar al-'Asqalāni, *Bulūg al-Marām min Adillah al-Aḥkām*, juz I, hal. 575.

hatinya yang bersih.⁸⁸⁰

Wara didentik dengan meninggalkan segala hal yang syubhat. Sikap wara ini dapat tercermin dalam berbagai keadaan, dalam perbuatan, dalam perkataan, dalam niat di hati, hingga dalam masalah makanan, cara berpakaian, dan lainnya. Dalam sebuah hadis, Rasulullah saw berkata kepada Abu Hurairah;

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، كُنْ وَرِعًا تَكُنْ أَعْبَدَ النَّاسِ.

“Jadilah engkau seorang yang wara’. Maka engkau akan menjadi seseorang yang paling ahli ibadah diantara manusia. (HR. Ibn Majah dan al-Ṭabrāni).

Tentang pentingnya sikap wara ini, sahabat Abu Bakar al-Ṣiddiq berkata: “Kami meninggalkan tujuh puluh pintu yang halal, karena kami khawatir terjatuh dalam satu pintu yang haram”.

Ibrahim bin Adham berkata: “al-Wara” artinya meninggalkan segala perkara yang syubhat dan meninggalkan segala sesuatu yang tidak berarti”.⁸⁸¹ Sahl al-Tustari berkata: “Seseorang yang tidak memiliki sifat wara’ walaupun ia makan dari makanan sebesar kepala gajah maka ia tidak akan pernah merasa kenyang”.⁸⁸² Diriwayatkan tentang sikap wara’ ini, Sufyan al-Tsauri bahwa suatu ketika ia kembali dari Moro (wilayah Turkistan saat itu, Rusia sekarang) menuju ke wilayah Syam (wilayah Siria, Libanon, Yordania dan Palestina sekarang) hanya untuk mengembalikan satu buah pulpen yang telah ia pinjam kepada pemiliknya”.⁸⁸³

Al-Wara’ juga diartikan sebagai mensucikan hati dan anggota badan.⁸⁸⁴ Dalam hal ini, manusia modern harus menjaga kesucian hati dan badannya dari bentuk kesalahan dan kekhilafan. Konteks kemodernan, sikap wara’ bisa diaktualisasikan dengan mencukupkan diri dari makanan yang bersih dan halal, sekalipun itu harta dan makanan itu melimpah.

Menjaga kebersihan hati bisa dilakukan dengan jalan membersihkan diri dari perbuatan yang *syubhat* dan hal-hal yang berkaitan dengan *syahwat*.⁸⁸⁵ Hidayah dan cahaya Tuhan yang suci dan bersih tidak akan masuk ke dalam hati yang kotor.

Sayyed Hossein Naṣr (1996) mengatakan wara itu rendah diri, tidak

⁸⁸⁰ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*,..., hal. 199-200.

⁸⁸¹ Al-Qusyairi, *Al-Risālah Al-Qusyairi*..., hal. 110.

⁸⁸² Al-Qusyairi, *Al-Risālah Al-Qusyairi*..., hal. 112.

⁸⁸³ Al-Qusyairi, *Al-Risālah*,..., hal. 113.

⁸⁸⁴ Amir al-Najar, *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern*, Bandung: Hikmah, 2004, hal.65-66.

⁸⁸⁵ Ṣālih bin ‘Abdullah bin Ḥamad al-‘Uṣaimī, *Khulāṣah Ta’zīm al-‘Ilm*, t.pt: t.th, hal. 1489.

memakan dan tidak berpakaian secara berlebihan, bahkan tidak ikata persahabatan yang lebih intens kecuali membangun ketersambungan dengan Allah swt.⁸⁸⁶

Sikap wara' didentik dengan sikap kehati-hatian yang lebih tinggi dan rasa kewaspadaan yang lebih dalam. Perilaku wara' memang tidak dijelaskan al-Qur'an secara detail, tetapi semangat dan inspirasinya sangat kuat dalam al-Qur'an dan hadis Rasulullah saw. Misalnya dalam salah satu hadis baginda Rasulullah saw.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : "يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، كُنْ وَرِعًا تَكُنْ
أَعْبَدَ النَّاسِ، وَكُنْ قَنَعًا تَكُنْ أَشْكَرَ النَّاسِ، وَأَجِبَ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ تَكُنْ
مُؤْمِنًا وَأَحْسِنَ جَوَارَ مَنْ جَاوَرَكَ تَكُنْ مُسْلِمًا وَأَقِلَّ الضَّجِكَ فَإِنَّ كَثْرَةَ الضَّجِكَ
تُؤْمِتُ الْقَلْبَ."⁸⁸⁷

Rasulullah saw bersabda: “Wahai Abu Hurairah, jadilah seorang yang wara'. Maka engkau akan menjadi hamba yang utama. Jadilah orang yang menerima apa adanya (qanā'ah), maka engkau akan menjadi manusia yang paling bersyukur. Cintailah seseorang sebagaimana engkau mencintai dirimu sendiri, maka engkau akan menjadi muslim yang sebenarnya. Perbaguslah hubungan tetangga bagi orang yang bertetangga kepadamu, maka engkau akan menjadi muslim yang sebenarnya. Sedikitlah tertawa, karena banyak tertawa akan mematikan hati.⁸⁸⁸

Para ulama tasawuf sering mendefinisikan bahwa sikap wara' ini adalah meninggalkan sesuatu yang tidak jelas hukum persoalannya, baik menyangkut masalah makanan, persoalan bahkan pakaian.⁸⁸⁹

Wara' dalam graduasi tasawuf menempati posisi yang kedua setelah maqam taubat. Hal ini menunjukkan bahwa di samping merupakan pembinaan mentalitas keislaman, sikap wara' juga menjadi tangga awal untuk membersihkan hati dari ikatan keduniawian.⁸⁹⁰

Lebih lanjut, wara' itu bagi para sufi terbagi menjadi dua macam, yaitu. Pertama, wara' lahiriah, yaitu tidak mempergunakan tubuhnya untuk hal-hal yang tidak diridhoi oleh Allah swt. dan Kedua, wara' batin, yaitu tidak mengisi hatinya kecuali hanya Allah swt.⁸⁹¹

⁸⁸⁶ Sayyid Husein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996, hal. 92.

⁸⁸⁷ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, t.p: Dār al-Risālah al-‘Alamiyah, 2009, Juz 5, hal. 299.

⁸⁸⁸ Ja'far, *Gerbang Tasawuf*, Medan: Perdana Publishing, 2016, hal. 62-63.

⁸⁸⁹ Miswar, dkk, *Akhlaq Tasawuf; Membangun Karakter Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2016, hal. 177.

⁸⁹⁰ M. Alfatih, Suryadilaga, *Ilmu Tasawuf*, Yogyakarta: Kalimedia, 2016, hal. 100.

⁸⁹¹ M. Alfatih, Suryadilaga, *Ilmu Tasawuf...*, hal. 177.

Inspirasi wara' dalam al-Qur'an dapat kita telusurinya semangatnya dalam ayat al-Qur'an yang berbunyi.

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأْتَهُمْ خُشْبٌ مُّسَدَّدَةٌ ۗ يُحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۗ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

Dan apabila engkau melihat mereka, tubuh mereka mengagumkanmu. Dan jika mereka berkata, engkau mendengarkan tutur-katanya. Mereka seakan-akan kayu yang tersandar. Mereka mengira bahwa setiap teriakan ditujukan kepada mereka. Mereka itulah musuh (yang sebenarnya), maka waspadalah terhadap mereka; Allah membinasakan mereka. Bagaimanakah mereka dapat dipalingkan (dari kebenaran)? (Qs. al-Munāfiqūn[63]: 4).

Dan firman Allah swt dalam Qs. al-Maidah [5]: 49.

وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka. Dan waspadalah terhadap mereka, jangan sampai mereka memperdayakan engkau terhadap sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah berkehendak menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebagian dosa-dosa mereka. Dan sungguh, kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik.

Dalam konteks kekinian dan kedisinian, manusia modern harus selalu waspada dan hati-hati atas apa yang menjadi problematika hidup yang mengelilinginya. Termasuk, tingginya tarikan dunia yang cenderung negatif, seperti sikap materialis, hedonis, suka mengoleksi barang-barang yang tidak mereka butuhkan, dan lain sebagainya. Maka sikap wara' ini diharapkan mampu menjadi penyaring dan penuntun manusia modern untuk menemukan jati dirinya sekaligus memaknai arti hidup dan kehidupannya di dunia.

Sikap wara' ini menjadi penting mengingat bahwa tingginya minat dan keinginan kaum modernis untuk mencintai hal-hal yang sifatnya materi membuatnya melupakan nilai agama yang menjadi kenyakinannya. Penanaman nilai baik ini, diharapkan menjadi langkah awal untuk mengatur mekanisme hidup modern untuk mengendalikan diri dalam penggunaan dan pemanfaatan harta dan tahta. Sikap wara' menjadi tolok ukur akan keberhasilan seseorang untuk memenangkan jiwa psikologisnya dalam melakukan kebaikan. Bahkan dalam tinjauan Negara, semakin wara' para

pemerintahannya maka semakin makmur dan jaya negeri ini, tapi jika sebaliknya, maka Negara semakin bobrok dengan kejahatan korupsi dan keburukan lainnya.

Tidak ada kejahatan yang ditimbulkan oleh sikap wara ini, karena dalam benaknya, selalu ada kehati-hatian, dan dipantau oleh pengawasan Allah swt. Sehingga potensi untuk melakukan hal keburukan itu pasti akan terjaga. Bahkan tidak berlebihan jika dikatakan orang memiliki sikap wara' dalam hidupnya, pasti akan meninggalkan sesuatu yang sifatnya sia-sia, sekalipun itu tidak haramkan dalam agama. Sikap wara' ini juga akan memicu etos kerja yang kredibel dan jujur. Dan pada akhirnya, kehidupan modern akan diisi dengan hal-hal yang positif, perabadian digandengkan dengan keagamaan, bahkan dimensi yang paling dalam, yaitu tasawuf.

6. Al-Tawakkal

Tawakal (tawakkul) dari akar kata *wakala*, dikatakan وكل بالله وتوكل وكل اليه الامر وكلا ووكولا⁸⁹² = استسلم له وكل اليه الامر وكلا ووكولا⁸⁹² artinya, menyerahkan kepadanya. ⁸⁹³ وكلا ووكولا⁸⁹² = استسلم له artinya menyerahkan dan meninggalkannya. ⁸⁹³ Sedangkan ungkapan وَكَلَّ وَكَلَّ and رَجُلٌ وَكَلٌّ and وَكَلَّةٌ⁸⁹⁴ adalah seperti *humazah dan tukalah*, artinya, lemah, menyerahkan segala urusannya kepada orang lain, dan ia bersandar kepada orang itu.⁸⁹⁴ Al-Azhari mengatakan رَجُلٌ وَكَلٌّ and وَكَلَّةٌ⁸⁹⁴ adalah jika orang telah menyerahkan urusannya kepada orang lain.⁸⁹⁵

Tawakkal ialah melepaskan diri dari sikap bahwa diri ini memiliki daya dan upaya. Sikap tawakkal seorang hamba kepada Allah swt akan menjadi kuat apabila benar-benar ia memiliki pengetahuan dan keyakinan bahwa Allah melihatnya dan memeliharanya. Kemudian sikap tawakkal letaknya berada di hati. Sementara berbuat atau melakukan sebab-sebab dengan anggota zahir tidak menafikan sikap tawakkal yang berada dalam hati tersebut. tentu ini didasarkan kepada bahwa segala kejadian apapun yang sudah terjadi maupun perkara yang buruk adalah kehendak dan ciptaan Allah swt.⁸⁹⁶

Tawakkal berarti menyerahkan diri hanya kepada Allah Swt setelah usaha dan ikhtiar yang dilakukan. Tawakkal merupakan gambaran

⁸⁹² Jamaluddin Muḥammad bin Mukram Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-Ṣādir wa Dār al-Beirut, 1388, jilid 11, hal. 734.

⁸⁹³ Majduddin Muḥammad bin Ya’qūb Fairuz Abadi, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Maktabah wa al-Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalibi, 1371, cet. II, juz IV, hal. 67.

⁸⁹⁴ Ismā’il bin Ḥammad al-Jauhari, *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥḥah al-‘Arabiyyah*, Maktabah wa al-Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalibi, 1845, hal. 5.

⁸⁹⁵ Abu Manṣūr Muḥammad bin Ahmad AL-Azhari, *Tahzīb al-Lughah*, Kairo: Dār al-Miṣriyyah li al-Ta’lif wa al-Nasyr, 1384, jilid 10, hal. 371.

⁸⁹⁶ Kholilurrahman, *Mengenal Tasawuf Rasulullah; Representasi Ajaran Al-Qur’an dan Sunnah*, Tangerang: Nurul Hikmah Press, 2020, hal. 51-51.

keteguhan hati untuk hanya menggantungkan segala urusan dan usaha yang dilakukan kepada Allah Swt. Al-Jilani dalam hal ini menjelaskan bahwa tawakkal adalah menyerahkan segala urusannya hanya kepada Allah Swt, dan membersihkan diri dari segala pilihan gelap dan maksiat karena takut tidak mendapatkan pemberian Allah Swt, dan tunduk kepada hukum Allah Swt, bahwa apapun yang sudah haknya pasti akan ia terima dan tidak akan berpindah ke tangan orang lain, dan apapun yang bukan merupakan haknya, tidak dapat dan tidak akan dia terima meskipun disodorkan kepadanya.⁸⁹⁷

Tawakkal merupakan sikap pasrah diri kepada kehendak Allah; percaya dengan sepenuh hati kepada Allah (dalam penderitaan dan sebagainya), atau sesudah berikhtiar baru berserah kepada Allah.⁸⁹⁸ tawakkal juga bisa diartikan sebagai sikap menyerahkan diri kepada qadha dan keputusan Allah swt. Selamanya dalam keadaan tenteram, jika mendapat pemberian berterima kasih, jika tidak mendapat apa-apa bersikap sabar dan menyerah kepada *qadha* dan *qadar* Tuhan. Tidak memikirkan hari esok, cukup dengan apa yang ada untuk hari ini. Tidak mau makan, jika ada orang lain yang lebih berhajat pada makanan tersebut dari dirinya. Percaya kepada janji Allah swt. menyerah kepada Allah dengan Allah dan karena Allah swt.

Al-Ghazali mengemukakan gambaran orang bertawakkal itu adalah sebagai berikut: (1) Berusaha untuk memperoleh sesuatu yang dapat memberikan manfaat kepadanya, (2) Berusaha memelihara sesuatu yang dimilikinya dari hal-hal yang tidak bermanfaat, (3) Berusaha menolak dan menghindari dari hal-hal yang menimbulkan mudarat, (4) Berusaha menghilangkan yang mudarat.⁸⁹⁹

Selanjutnya beriman kepada qada dan qadar Tuhan juga erat kaitannya dengan akhlak, yaitu agar orang yang percaya kepada qada dan qadar Tuhan itu senantiasa mau bersyukur terhadap keputusan Tuhan dan rela menerima segala keputusan-Nya. Perbuatan yang demikian termasuk ke dalam akhlak yang mulia. Hal ini termasuk salah satu perbuatan yang berat, karena pada umumnya manusia merasa sukar menerima keadaan-keadaan yang biasa menimpa dirinya, seperti kemiskinan, kerugian, kehilangan barang, pangkat dan kedudukan, kematian dan lain-lain yang dapat

⁸⁹⁷ Al-Jilāni, Shaykh ‘Abd al-Qādir, *al-Ghun-yah li al-Ṭalabi ṭarīq al-Haq fī Ma’rifat al-Adab al-Shari’iyyah*, Mesir: Maktabah Mustāfa al-Bābi al-Halabi wa Awlādih, 1375 H, hal. 189.

⁸⁹⁸ Ja’far, *Gerbang Tasawuf...*, hal. 74-75.

⁸⁹⁹ Miswar, dkk., *Akhlaq Tasawuf: membangun Karakter Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2016, hal. 179-180.

mengurangi kesenangannya.⁹⁰⁰

Tawakkal, percaya atas segala apa yang ditentukan Tuhan. Tahap awal dari tawakal adalah menyerahkan diri pada Tuhan laksana mayat dihadapan orang yang memandikan. Namun, menurut Qusyairi,⁹⁰¹ hal ini bukan berarti *fatalisme* (Jabariyah), karena tawakkal adalah kondisi dalam hati dan itu tidak menghalangi seseorang untuk bekerja mencari nafkah demi kelangsungan hidupnya. Begitu pula sebaliknya, apa yang dikerjakan tidak menafikan tawakal dalam hatinya, sehingga jika mengalami kesulitan ia akan menyadari bahwa itu berarti taqdir-Nya dan jika berhasil berarti atas kemudahan-Nya.

Secara harfiah tawakkal berarti menyerahkan diri.⁹⁰² Menurut Sahl bin Abdullah bahwa awalnya tawakkal adalah apabila seorang hamba di hadapan Allah swt seperti bangkai di hadapan orang yang memandikannya, ia mengikuti semauanya yang memandikan, tidak dapat bergerak dan bertindak. Hamdun al-Qaṣṣār mengatakan tawakkal adalah berpegang teguh pada Allah swt.⁹⁰³

Al-Qusyairi lebih lanjut mengatakan bahwa tawakkal tempatnya di dalam hati, dan timbulnya gerak dalam perbuatan tidak mengubah tawakkal yang terdapat dalam hati itu. Hal itu terjadi setelah hamba menyakini bahwa segala ketentuan hanya didasarkan pada ketentuan Allah swt. mereka menganggap jika menghadapi kesulitan maka yang demikian itu sebenarnya takdir Allah swt.

Pengertian tawakkal yang demikian itu sejalan pula dengan yang dikemukakan oleh Harun Nasution. Ia mengatakan bahwa tawakkal adalah menyerahkan diri kepada *qada* dan keputusan Allah swt. selamanya dalam keadaan tentram, jika mendapat pemberian berterima kasih, jika mendapat apa-apa bersikap sabar dan menyerah kepada *qada* dan *qadar* Tuhan. Tidak memikirkan hari esok, cukup dengan apa yang ada untuk hari ini. Tidak mau makan, jika ada orang lain yang lebih berhajat pada makanan tersebut daripada dirinya. Percaya kepada janji Allah swt. menyerah kepada Allah swt dengan Allah swt dan karena Allah swt.⁹⁰⁴

Bertawakkal termasuk perbuatan yang diperintahkan oleh Allah swt. Dalam firman-Nya, Allah swt menyatakan:

... وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

..., dan hanya kepada Allah bertawakallah orang-orang yang

⁹⁰⁰ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1995, hal. 71

⁹⁰¹ Al-Qusyairi, *Al-Risālah Al-Qusyairi...*, hal. 193.

⁹⁰² Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab...*, hal. 508.

⁹⁰³ Al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairi...*, hal. 163.

⁹⁰⁴ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam...*, hal. 68.

beriman.” (Qs. al-Taubah[9]: 51).

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

... Dan bertakwalah kepada Allah, dan hanya kepada Allah-lah hendaknya orang-orang beriman itu bertawakal. (Qs. al-Māidah[5]: 11).

Imam Hamdun al-Qaşar berkata: “Tawakkal adalah meminta pertolongan dan perlindungan kepada Allah swt”.⁹⁰⁵ Sementara Imam Abu Abdillah al-Qurasyi, ketika ditanya definisi tawakal, beliau menjawab; “Tawakal ialah bersandar kepada Allah swt dalam setiap keadaan”.⁹⁰⁶ Pendapat serupa juga diungkapkan oleh Imam Ahmad ibn Masruq yang berkata bahwa tawakkal adalah berserah diri (ikhlas) terhadap segala ketentuan Allah swt. Imam Abu Nasr al-Sarraj berkata, “Syarat tawakkal sebagaimana dikatakan oleh Abu Turab al-Nakhsyabi ialah mencampakkan badan hanya untuk ibadah kepada Allah swt, mengaitkan hati hanya kepada-Nya, tenang dengan apa yang ada, jika diberi bersyukur dan jika tidak diberi bersabar”.⁹⁰⁷

Tawakkal yang dalam artian *tafwīd* (memasrahkan diri sepenuhnya lahir batin) dalam menghadapi permasalahan hidup ataupun penyakit. Sifat tawakkal adalah kunci kesembuhan. Obat apapun yang dikonsumsi tanpa disertai dengan sikap dan sifat tawakkal tidak akan membuahkan hasil yang maksimal. Karena hal tersebut menentang ketentuan dari Allah swt. Tetapi, jika seseorang melaksanakan tawakkal ini, maka sangat terbuka peluang untuk dijadikan salah satu terapi yang bisa membantu dalam proses penyembuhan secara cepat dan tepat. Bahkan dengan tawakkal seseorang juga bisa mencegah datangnya sebuah penyakit.⁹⁰⁸

Erbe Sentanu (2008) dalam bukunya, *Quantum Ikhlas* menyebutkan bahwa tidak yang mustahil bagi Tuhan.⁹⁰⁹ Selama manusia itu *riḍā*, ikhlas dan tawakkal. Maka segala bentuk permasalahan hidup yang dihadapinya akan menemukan jalan keluar. Energi positif akan selalu terpancar dalam kehidupan sehari-harinya.

Menurut Amin al-Najjar, seseorang yang bersandar (tawakkal) hanya kepada Allah swt, merasa tenang bersama-Nya, dan terus meminta pertolongan-Nya. Maka Allah swt akan menganugerahi hamba tersebut dengan keakraban (*murāqabah*) kepadanya.⁹¹⁰ Ketika seorang hamba

⁹⁰⁵ Al-Qusyairi, *Al-Risālah Al-Qusyairi...*, hal. 165.

⁹⁰⁶ Al-Qusyairi, *Al-Risālah Al-Qusyairi...*, hal. 166.

⁹⁰⁷ Al-Qusyairi, *Al-Risālah Al-Qusyairi...*, hal. 164.

⁹⁰⁸ M. Amin Syukur, *Sufi Healing: Terapi dalam Literatur Tasawuf...*, hal. 403.

⁹⁰⁹ Erbe Sentanu, *Quantum Ikhlas; Teknologi Aktivasi Kekuatan Hati*, Jakarta: ElexMedia Komputindo, 2008, hal. 196.

⁹¹⁰ Amir an-Najar, *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern*, Bandung: Hikmah, 2004, hal. 97.

memperoleh kedekatan ini, maka sangat dimungkinkan untuk mendapatkan jalan keluar atas apa yang mendera kaum modern saat ini, baik itu ujian penyakit, atau bentuk cobaan lainnya.

Dengan jalan tawakkal juga, manusia akan merasakan nikmatnya kebahagiaan dikarenakan dalam hati dan jiwanya, selalu hadir kenyanikan bahwa semuanya sudah dalam koridor *qadā'* dan *qadar*-Nya Allah swt.

Abū Turāb an-Nakhsyabī (w. 245 H) berkata, Tawakkal adalah menyibukkan diri dengan ibadah, menggantungkan hati kepada Allah swt, dan ridha terhadap sekalian takdir-Nya. Jika Allah swt memberinya, ia bersyukur. Jika tidak, ia bersabar.⁹¹¹

Umar bin khatthab mengatakan bahwa Rasulullah Saw bersabda, "Seandainya engkau benar-benar bertawakkal kepada Allah Swt, niscaya Dia akan memberimu rezeki seperti Dia memberi rezeki kepada burung, dimana burung itu terbang di pagi hari dalam keadaan lapar dan kembali lagi dalam keadaan kenyang."

Abu 'Ali al-Rubadzari (838 M) mengatakan bahwa prinsip tawakal ada tiga tingkatan; pertama, jika diberi, bersyukur. Jika tidak diberi, bersabar. Kedua, diberi dan tidak diberi baginya sama saja. Ketiga, tidak diberi namun bersyukur lebih ia sukai karena ia sadar betul akan pilihan Allah atas dirinya.

Jadi tawakkal kemampuan menerima apa saja yang datang dari Allah swt kepada anak manusia di dunia. Apakah itu baik atau tidak. Semuanya harus disadari dan diterima.

Sahl al-Tustari mengatakan bahwa tawakal berarti tidak bermaksiat kepada Allah swt hanya karena soal rezeki. Pendapat yang lain menyebutkan bahwa tawakal adalah tidak mencari penolong selain Allah swt, tidak mencari pemberi rezeki selain Allah swt, dan tidak mencari saksi atas amal selain-Nya.⁹¹²

Junaid al-Baghdadi (830-910 M) mengatakan, tawakal berarti menerima Tuhanmu secara total dan berpaling dari selain-Nya. Al-Nawawi mengartikan tawakal sebagai meleburkan *tadbir*-mu dalam *tadbir*-Nya, meridhoi Allah swt sebagai pelindung, penolong dan pengatur. Allah swt berfirman;

... وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا

... *Cukuplah Allah yang menjadi pelindung.* (Qs. al-Nisā'[4]: 81).

Yahya bin Mu'adz pernah ditanya tentang kapan seseorang disebut

⁹¹¹ 'Abdul Qādir al-Jilānī, *al-Gunyah li Ṭālib Ṭarīq al-Ḥaqq 'Azza Wa Jall*, t.pt, 1997, hal. 32.

⁹¹² 'Abdul Qādir al-Jilānī, *al-Gunyah li Ṭālib Ṭarīq al-Ḥaqq 'Azza Wa Jall...*, hal 141.

bertawakal? Ia menjawab, “Jika ia meridai Allah swt sebagai satu-satunya pelindung”.⁹¹³ Allah swt sebagai wajib al-maujud dan manusia adalah mungkin al-maujud, disana terdapat hubungan yang fundamental bahwa Allah swt pemberi segalanya, dan manusia adalah penerimanya.⁹¹⁴ Maka tawakkal sangat dianjurkan untuk manusia. Terlebih, bagi kaum modernis yang agamis.

Al-Ghazali (w. 1111) mengaitkan tawakkal dengan tauhid, tawakkal dekat kepada tauhid, karena penyerahan diri seseorang kepada Tuhannya, setelah ia berusaha dan berikhtiar dengan bekerja pada bidang yang dilakukannya, maka ia tidak takut bahwa ia tidak mendapatkan imbalan dari pekerjaannya itu. Karena keyakinannya akan hukum Allah Swt, tetapi tawakkal ini juga bisa berkaitan, dan menjadi dekat kepada syirik, apabila seseorang menjadi tidak yakin akan rezeki yang akan ia peroleh dengan pekerjaan dan usahanya itu, sehingga membuat dia merasa ingin dan harus mencari jalan apapun untuk mendapatkannya, meskipun haram. Jika manusia menjadi sangat tergantung kepada harta, tergantung kepada orang lain atau bergantung kepada uang, maka ia dapat saja tergolong syirik.⁹¹⁵

Dari pernyataan diatas, dapat disimpulkan bahwa manusia hanya menyerahkan segala perkaranya hanya kepada Allah swt. Berusaha keras dalam melaksanakan perintah-Nya dan melaksanakannya sesuai dengan kemampuan. Dan meridhai atas apa yang telah ditentukan-Nya. Sehingga nilai tawakal benar-benar bisa diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, terlebih di era millennial sekarang ini.

7. Al-Riḍā

Kata *riḍā* dalam al-Qur’an terulang sebanyak 73 kata dalam bentuk *wazan* dan *sigħalnya*.⁹¹⁶ Definisi *riḍā* dalam tinjauan etimologi adalah menerima, mencukupi, memilih, rela, menyetujui dan puas.⁹¹⁷ Sedangkan lawan kata dari *riḍā* adalah *sukht* yang berarti kecewa, benci, tidak puas,

⁹¹³ ‘Abdul Qādir al-Jilānī, *al-Gunyah li Ṭālib Ṭāriq al-Ḥaqq ‘Azza Wa Jall...*, hal 142.

⁹¹⁴ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, yang diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. 129.

⁹¹⁵ Al-Ghazālī, Muḥammad Ibn Muḥammad Abū Ḥāmid, *Mukhtaṣar Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993, hal. 198-244.

⁹¹⁶ Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfādhi al-Qur’an al-Karim*, Kairo: Dār al-Ḥadīs, hal. 321-322. Lihat, ‘Abd al-Ṣabūr Marzūq, *Mu’jam al-A’lām wa al-Mauḍūāt fi al-Qur’an al-Karīm*, Kairo: Dār al-Shurūq, 1990, hal. 687. Lihat, Ḥusain Muḥammad Fahmī al-Shāfi’ī, *al-Dalīl al-Mufahras li alfādhi al-Qur’an al-Karīm*, Kairo: Dār al-Salām, 2012, hal. 457-458.

⁹¹⁷ Majma’ al-Lughah Al-‘Arabiyah, *Al-Mu’jam al-Wasīf*, Kairo: Maktabah Al-Shurūq al-Dauliyah, 2004, hal. 381.

marah, melarang dan murka.⁹¹⁸ Lebih detail, al-Rāzi menyatakan bahwa sukht merupakan perbuatan khianat, tidak menaati Rasul Saw, munafik serta mengikuti hawa dalam bermaksiat kepada-Nya.⁹¹⁹ Sebagaimana yang tertuang dalam firman Allah swt.

أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

Maka adakah orang yang mengikuti keridaan Allah sama dengan orang yang kembali membawa kemurkaan dari Allah dan tempatnya di neraka Jahanam? Itulah seburuk-buruk tempat kembali. (Qs. Āli Imrān[3]: 162).

Ibn Qayyim al-Jauziyah (1393) menyebutkan bahwa riḍa itu adalah hilangnya keraguan di dalam hati dalam menjalankan hukum apapun. Sedangkan al-Jurjani berpendapat bahwa riḍa adalah kebahagiaan hati dalam menerima *qaḍā*-Nya (ketentuan Allah).⁹²⁰

Riḍa merupakan maqam terakhir dan tertinggi dalam beberapa tokoh sufi, Al-Qushairi, Al-Ghazali dan Al-Sarraj. Menurut Al-Sarraj, Riḍa adalah pintu Allah swt, surga yang terdapat di dunia dan merupakan ketenangan serta kebahagiaan batin seseorang di bawah hukum Allah swt. Bila ikhtiar merupakan penyerahan diri setelah usaha dan ikhtiar sebelum mendapatkan pemberian Allah swt, maka riḍa adalah ketenangan hati, keikhlasan, penyerahan diri kepada Allah swt setelah ikhtiar, apapun hasil yang didapatkan dan merupakan pemberian dari Allah swt hatinya merasa senang dan puas, apakah berhasil atau tidak, apakah hasil yang dicapai kecil atau besar, dan tidak lagi memikirkan jalan apapun selain yang diridhai oleh Allah swt.⁹²¹

Al-Rāghib al-Asfahāni (w. 502) mendefinisikan riḍa sebagai ketulusan dan keridaan hamba atas Allah swt adalah menerima segala bentuk ketentuan yang telah digariskan oleh Allah swt kepadanya, tidak membenci apa yang telah ditentukan untuknya. Sedangkan riḍa Allah terhadap hambanya adalah menyaksikan hambanya tulus ikhlas menjalankan

⁹¹⁸ Jamaluddīn Muḥammad Ibn Makram Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣadir, 1300 H, Vol., 7, hal. 312-313.

⁹¹⁹ Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn al-‘Allāmah Ḍiyā’ al-Dīn Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al- Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981, Vol. 9, hal. 70-79.

⁹²⁰ Abu ‘Abdullah Muḥammad ibn Abi Bakar Ibn Ayūb Ibn al-Qayim al-Jauziyah, *Madārij al- Sālikīn Baina Manāzil Iyyaka Na’budu wa Iyyaka Nasta’in*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabiy, 1393 H, hal. 177.

⁹²¹ Al-Ṭūsī, Abū Naṣr ‘Abd Allāh Ibn ‘Alī al-Sarrāj, *Kitāb al-Jum‘ fī al-Taṣawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1969, hal. 80.

perintah-Nya, dan senang bahagia dalam menjauhi larangan-Nya.⁹²²

Riḍa, hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati sehingga yang tersisa hanya gembira dan sukacita terhadap segala apa yang diberikan dan ditentukan Tuhan kepadanya. Menurut al-Sarraj, riḍa adalah tahap terakhir dari seluruh rangkaian maqamat.⁹²³ Mengenai hal ini, Allah berfirman.

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنَ
خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ

Dia (Allah) mengetahui segala sesuatu yang di hadapan mereka (malaikat) dan yang di belakang mereka, dan mereka tidak memberi syafaat melainkan kepada orang yang diridai (Allah), dan mereka selalu berhati-hati karena takut kepada-Nya. (Qs. al-Anbiyā’[21]: 28).

Secara harfiah riḍā artinya rela, suka dan senang.⁹²⁴ Harun Nasution mengatakan riḍa berarti berusaha, tidak menentang kada dan kadar Tuhan. Menerima kada dan kadar dengan hati senang. Mengeluarkan perasaan benci dari hati sehingga yang tinggal di dalamnya hanya perasaan senang dan gembira. Merasa senang menerima malapetaka sebagaimana merasa senang menerima nikmat. Tidak meminta surga dari Allah swt dan tidak meminta dijauhkan dari neraka. Tidak berusaha sebelum turunnya kada dan kadar, tidak merasa pahit dan sakit sesudah turunnya kada dan kadar, malahan perasaan cinta bergelora di waktu turunnya bala’ (cobaan yang berat).⁹²⁵

Setelah mencapai *maqam tawakal*, dimana nasib hidup *salik* bulat-bulat diserahkan pada pemeliharaan Allah swt, meninggalkan serta membelakangi segala keinginan terhadap apapun selain Tuhan, maka harus segera diikuti menata hatinya untuk mencapai *maqam riḍa*.⁹²⁶

Dzun-Nūn al-Miṣri menjelaskan bahwa pengertian riḍa itu adalah senangnya hati menerima pahitnya musibah yang menimpa dirinya.⁹²⁷ Sikap rida ini penting, mengingat problematika manusia modern sungguh beragam dan menantang. Melalui pembiasaan sikap rida dalam kehidupan, manusia modern mampu menerima musibah yang diberikan oleh Allah swt dengan senang hati, tanpa berkeluh kesah apalagi sampai harus bunuh diri.

Ketahuiilah bahwa ketidakrelaan menerima qadar-Nya dan memperturukkan kata nafsu hanya mengakibatkan kelelahan

⁹²² Abu al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Rāghib al-Aṣfahāni, *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, hal. 197.

⁹²³ A Khudori Solch, *Mencermati Epistemologi Sufi (Irfan)...*, hal. 8.

⁹²⁴ Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab...*, hal. 142.

⁹²⁵ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam...*, hal. 69.

⁹²⁶ M. Alfatih, Suryadilaga, *Ilmu Tasawuf*, Yogyakarta: Kalimedia, 2016, hal. 106.

⁹²⁷ ‘Abdul Qādir al-Jīlāni, *al-Gunyah li Ṭālib Ṭarīq al-Ḥaqq ‘Azza Wa Jall...*, hal.

berkepanjangan. Semakin seorang merasa tidak rela, semakin bertambahlah kelelahan yang ia rasakan. Karena itu orang yang rela (*riḍā*) dengan-Nya akan merasa ketentraman yang melegakan, sebaliknya orang yang tidak ridha akan merasa tersiksa sendiri. Karena apapun sikap kita, rela atau tidak, yang berlaku tetaplah takdir Allah Swt juga.⁹²⁸

Manusia biasanya merasa sukar menerima keadaan-keadaan yang biasa menimpa dirinya, seperti kemiskinan, kerugian, kehilangan barang, pangkat dan kedudukan, kematian dan lain-lain yang dapat mengurangi kesenangannya. Yang dapat bertahan dari berbagai cobaan itu hanyalah orang-orang yang telah memiliki sifat *riḍā*. selain itu ia juga rela berjuang atas jalan Allah swt, rela menghadapi segala kesukaran, rela membela kebenaran, rela berkorban harta, jiwa dan lainnya. semua itu bagi sufi dipandang sebagai sifat-sifat terpuji dan akhlak yang bernilai tinggi bahkan dianggap sebagai ibadat semata-mata karena mengharapkan keridaan Allah swt.

Dalam hadis Qudsi, Nabi menegaskan;

إني أنا الله لا إله إلا أنا: من لم يصبر على بلائى ولم يرض بقضائى
ولم يشكر نعمائى فليخذ رباً سوائى⁹²⁹

Sesungguhnya Aku ini Allah swt, tiada Tuhan selain Aku. Barang siapa yang tidak bersabar atas cobaan-Ku. Tidak riḍā atas keputusan-Ku, serta tidak bersyukur atas nikmat-Ku. Maka carilah Tuhan selain-Ku.

Senada dengan hadis qudsi diatas, Allah menegaskan kembali dalam firman-Nya.

إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۚ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

Jika kamu kafir (ketahuilah) maka sesungguhnya Allah tidak memerlukanmu dan Dia tidak meridai kekafiran hamba-hamba-Nya. Jika kamu bersyukur, Dia meridai kesyukuranmu itu. Seseorang yang berdosa tidak memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kembalimu lalu Dia beritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan. Sungguh, Dia Maha Mengetahui apa yang tersimpan dalam dada(mu). (Qs. al-Zumar[39]: 7).

Kata *riḍā* dalam ayat ini menjelaskan bahwa *riḍā* bukanlah keinginan

⁹²⁸ ‘Abdul Qādir al-Jīlānī, *al-Gunyah li Tālib Tāriq al-Ḥaqq ‘Azza Wa Jall...*, hal. 323.

⁹²⁹ Al-Syaukani mengomentari hadis qudsi ini dengan mengatakan bahwa ia termasuk hadis yang ḍa‘īf. Lihat Abū Abd al-Raḥmān ‘Iṣām al-Dīn al-Ṣābi‘ī, *Jāmi’ al-Aḥādīs al-Qudsiyah*, t. tp: t. th., Juz I, hal. 46.

dan kehendak (al-iradah). Karena Allah bisa saja berkehendak untuk menyesatkan seorang hamba, tetapi Allah justru memilih memberikan hidayah. Dikatakan demikian karena kehendak Allah swt bersifat umum, sedangkan keridaan-Nya bersifat khusus.⁹³⁰

Riḍa merupakan rasa rela dan senang seorang hamba atas segala keputusan dari Allah swt. Baik tentang suatu hal yang menyenangkan atau menyakitkan. Semua yang terjadi, disikapi dengan suka cita sebagai nikmat dari Allah swt. Yang menyenangkan dan membahagiakan disyukuri, sedang yang menyakitkan dan menyulitkan, dijadikan sebagai teguran atau tadzirah (peringatan) dari Allah swt. supaya dapat memperbaiki diri agar lebih baik.⁹³¹ Allah berfirman dalam al-Qur'an.

إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى . وَلَسَوْفَ يَرْضَى

Tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridaan Tuhannya Yang Mahatinggi. Dan niscaya kelak dia akan mendapat kesenangan (yang sempurna). (Qs. al-Lail[92]: 20-21).

Al-Hujwiri (1009-1077) menyebutkan bahwa riḍa itu terbagi menjadi dua, yaitu riḍa Allah terhadap hambanya dan riḍa hamba terhadap Allah swt. riḍa hamba kepada Allah adalah melaksanakan semua perintahNya dan tunduk atas segala hukum-Nya, sedangkan riḍa Allah terhadap hamba-Nya adalah dengan jalan memberikan nikmat, pahala dan karamah-Nya kepada hamba tersebut.⁹³²

Riḍa memiliki tiga makna. *Pertama*, menjauhi segala keburukan dan memilih ketentuan Allah swt. *Kedua*, tetap berusaha hingga dirinya mengetahui bagaimana ketentuan-Nya. *Ketiga*, hati tetap senang sekalipun menerima ketentuan yang pahit. Demikian yang telah dikutip Irwan Abdurrohman dari pendapat Ibn al-Farji.⁹³³ Bahkan dalam temuannya, Irwan menemukan manfaat pengobatan serta penyembuhan dari pasien yang menerapkan sikap riḍa tersebut.

Riḍa juga terkadang dikaitkan dengan sifat *qanā'ah*. Karena kedua sifat tersebut semuanya menggantungkan urusannya hanya kepada Allah swt. apapun yang diberikan dari-Nya, apakah bentuk nikmat atau ujian, itu diterima dengan baik dan diyakini bahwa semuanya bersumber dari Allah

⁹³⁰ Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn al-'Allāmah Ḍiyā' al-Dīn Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb...*, Vol., 28, hal. 305-307.

⁹³¹ Syamhudi & Hasyim, *Akhlaq Tasawuf dalam Kontruksi Piramida Ilmu Islam*. Malang: Madani Media, 2015.

⁹³² Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjūb*, 1974, hal. 404-407.

⁹³³ Irwan Abdurrohman, dkk, Konsep Rida Dalam Al-Qura'n Dan Hadis Serta Penerapannya Dalam Bimbingan Rohani Pasien Rumah Sakit Islam Di Jawa Barat, *Syifa al-Qulub: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik*, vol. 5, no. 1, 2020, hal. 8-16.

swt.

وَأِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ

Jika seorang hamba bersyukur nikmat Allah swt baik secara perbuatan, keyakinan dan ibadah. Bahwa semuanya bersumber dari Allah swt. Maka hamba tersebut akan mendapatkan riḍa dan kasih sayang dari-Nya.⁹³⁴

Sikap tersebut cukup efektif dalam memberikan terapi kepada diri seseorang atau orang lain atas penyakit psikis yang sering berdampak buruk atau negatif terhadap kesehatan fisik. Maka dari sikap riḍa tersebut dapat memberikan keyakinan bahwa segala sesuatu yang menimpa manusia, baik sakit maupun sehat, kaya atau miskin, semuanya sudah berada dalam skenario Allah swt yang wajib diterima oleh manusia. Semuanya bersumber dari-Nya, dan pasti ada hikmah dibalik semua peristiwa tersebut. Dari keyakinan seperti ini, manusia modern akan terhindar dari penyakit atau permasalahan hidup yang semakin menyiksa fisik dan batin manusia.

Dengan pengharapan riḍa kepada Allah serta menerima segala bentuk ketentuan-Nya. Manusia modern berharap menjadi pribadi yang baik dan ṣāleḥ dan digolongkan ke dalam kelompok *ṣāliḥin*. sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an.

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ

Maka dia (Sulaiman) tersenyum lalu tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. Dan dia berdoa, "Ya Tuhanku, anugerahkanlah aku ilham untuk tetap bersyukur nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku dan agar aku mengerjakan kebajikan yang Engkau ridai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh." (Qs. al-Naml[27]: 19).

Kaitannya dengan masalah sakit dan kesembuhan, terlihat jelas bahwa riḍa menjadi salah satu sarana penenang jiwa atas segala keputusan Allah. Seringkali penyakit menjadi bertambah parah, akibat hilangnya kerelaan hati menerima keadaan, sehingga hati menjadi kotor dan pikiran kalut, yang pada gilirannya penyakit kian bercokol. Jika demikian, maka riḍa Allah tidak akan turun kepada hamba untuk memberikan pahala, nikmat dan karāmah-Nya, sehingga penyakit menjadi sulit untuk disembuhkan. Oleh karena itu, riḍā hamba terhadap qadā' dan qadar Allah pada dirinya, akan menentukan riḍā Allah terhadap hamba-Nya. Dengan

⁹³⁴Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn al-'Allāmah Ḍiyā' al-Dīn Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghayb...*, Vol., 26, 246-247

kata lain, kerelaan hati menerima penyakit yang ditentukan Allah pada diri seseorang, akan menentukan kesembuhan yang diberikan Allah kepada hamba yang diridhai-Nya.⁹³⁵

Seseorang yang sudah meraih predikat ridha maka tidak pernah lagi merasakan yang namanya berduka cita, yang ada adalah merasa berbahagia. Karena ia menyakini bahwa apa yang diperoleh dan yang dialami meskipun berupa derita ataupun bencana. Hal itu adalah yang terbaik karena datangnya dari Allah swt.⁹³⁶

Terkait dengan hedonisme yang menjangkiti peradaban manusia modern, al-Qur'an telah memberikan gambaran bahwa, dengan mencari ridha-Nya, dunia ini adalah wasilah atau jalan yang terbaik.⁹³⁷ Allah menjelaskan dalam firman-Nya.

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَّرِيبَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي
الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُ مُمْصِرًا ثُمَّ
يَكُوْنُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيْدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ
الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُوْرِ

Ketahuiilah, sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan sendagurauan, perhiasan dan saling berbangga di antara kamu serta berlomba dalam kekayaan dan anak keturunan, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian (tanaman) itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. Dan di akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridaan-Nya. Dan kehidupan dunia tidak lain hanyalah kesenangan yang palsu. (Qs. al-Hadid[57]:20).

Betapa banyak manusia modern memperturutkan hawa nafsunya untuk mengejar materi duniawi, sehingga melupakan eksistensinya sebagai manusia spiritual. Allah berfirman:

ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ اتَّبَعُوْا مَا اَسْخَطَ اللّٰهَ وَكَرِهُوْا رِضْوَانَهُ فَاَحْبَطَ اَعْمَالَهُمْ

Yang demikian itu, karena sesungguhnya mereka mengikuti apa yang menimbulkan kemurkaan Allah dan membenci (apa yang menimbulkan) keridaan-Nya; sebab itu Allah menghapus segala amal mereka. (Qs. Muḥammad [47]: 28).

Dalam tafsir aysir al-tafasir Abu Bakr al-Jazair menyebutkan bahwa salah satu bentuk seseorang mengikuti apa yang menimbulkan kemurkaan

⁹³⁵ M. Amin Syukur, *Sufi Healing: Terapi dalam Literatur Tasawuf...*, hal. 402.

⁹³⁶ M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran, dan Kontekstualitas*, Jakarta: Gaung Persada Pers, 2004, hal. 54.

⁹³⁷ Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn al-'Allāmah Ḍiyā' al-Dīn Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafāṭīḥ al-Ghayb...*, Vol., 29, hal. 232-235.

Allah swt adalah berbuat maksiat dan menyekutukan-Nya. Dengan jalan itu, manusia akan terputus dalam mendapatkan pahala yang telah disediakan-Nya. Tetapi sebaliknya, jika manusia tidak memperturutkan hawa nafsunya, ridha terhadap apa yang menjadi kehendak-Nya. Maka Allah swt akan membalas semuanya dengan kebaikan dan kebahagiaan.⁹³⁸

Padahal jika manusia menyadari, kekayaan dan harta yang dimilikinya, seharusnya untuk mencari ridha Allah swt.

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهِجْرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

(Harta rampasan itu juga) untuk orang-orang fakir yang berhijrah yang terusir dari kampung halamannya dan meninggalkan harta bendanya demi mencari karunia dari Allah dan keridaan(-Nya) dan (demi) menolong (agama) Allah dan Rasul-Nya. Mereka itulah orang-orang yang benar. (Qs. al-Ḥasyr[59]: 8).

يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ

Tuhan menggembirakan mereka dengan memberikan rahmat, keridaan dan surga, mereka memperoleh kesenangan yang kekal di dalamnya. (Qs. al-Taubah[9]: 21).

Orang-orang yang melakukan kebaikan di dunia atau ridha terhadap apa yang menjadi ketentuan Allah swt, maka Allah swt memberikan kegembiraan-kegembiraan, salah satunya adalah Allah swt akan menghamparkan kasih-sayang-Nya kepada apa yang telah dan yang akan dikerjakannya, Allah swt hadir dengan pandangan ridha-Nya, dan disediakan pahala yang sangat besar dan berlimpah, dan diakhirat kelak, akan dimasukkan ke dalam surga yang di dalamnya ada kenikmatan yang terus mengalir, tetap dan tidak akan berhenti untuk selamanya.

Ibnu ‘Asyur menjelaskan bahwa, ayat diatas menjelaskan tentang ketinggian derajat seseorang yang melakukan jihad dan hijrah karena iman kepada-Nya, baik dengan harta maupun jiwa mereka.⁹³⁹

Selanjutnya ganjaran pahala dan kebahagiaan lainnya, disempurnakan dalam ayat 72 surat al-Taubah.

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ۗ وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang mengalir di bawahnya sungai-

⁹³⁸ Abu Bakr al-Jazair, *Tafsir Aysir al-Tafasir li-Kalami al-‘Ali al-Kabir*, Arab Saudi; Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam, 2003, juz 5, hal. 85.

⁹³⁹ Muhammad Ṭāhir ibn ‘Asyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: Dar al-Mamhūn, 1997, juz 10, hal. 149.

sungai, mereka kekal di dalamnya, dan (mendapat) tempat yang baik di surga 'Adn. Dan keridaan Allah lebih besar. Itulah kemenangan yang agung. (Qs. al-Taubah[9]: 72).

al-Razi (w. 313) mengomentari ayat ini dengan menjelaskan bahwa *jaza'* atau balasan dari *ridwan* itu lebih besar (*akbar*) dan mulia '*azhim* daripada surga yang dibawahnya mengalir sungai dan taman-taman indah. Karena surga dan tamannya hanya diperuntukkan untuk tubuh manusia, padahal disadari bahwa manusia adalah makhluk ruhani. Sehingga kata *ridwan* disini, memberikan porsi kebahagiaan bagi ruhani dan surga untuk ragawi.⁹⁴⁰

Manusia dalam tinjauan psikologi selalu mencari kesenangan dan kebahagiaan. Apapun metode dan jalannya, semuanya ditempuh untuk meraih kunci keberhasilan dan kebahagiaan tersebut. Maka al-Qur'an sebagai pedoman bagi seluruh alam telah memberikan gambaran bahwa jika berkeinginan untuk tenang, damai dan bahagia, maka jalan yang harus ditempuh adalah kembali kepada Tuhan, yaitu Allah swt. Hal tersebut dijelaskan dalam salah satu firman-Nya.

ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً

Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. (Qs. al-Fajr[89]: 28).

Dari ayat ini, Allah swt menyapa manusia beriman secara keseluruhan dengan sapaan yang sempurna, sama seperti ketika Allah swt menyapa nabi Musa as dalam dialognya dengan perkataan yang mulia. Bahwa jika manusia modern itu beriman kepada-Nya, maka tidak ada ketakutan dan kesedihan yang akan menderanya, yang ada hanya ketentraman dan ketenangan. Dan jiwa yang tenang itu hanya bisa digapai dengan jalan berpegang teguh diatas jalan keyakinan dan ketakwaan kepada-Nya. Jika ditanya lebih lanjut, kapan lagi manusia akan mendapatkan ketenangan dan kedamaian itu? Jawabannya adalah ketika manusia menghadapi kematian, hari pembalasan di akhirat dan ketika manusia memasuki surga-Nya.

Senada dengan pendapat diatas, lajnah ulama Mesir dalam karya tafsir al-Muntakhab menjelaskan bahwa kembali kepada keridhaan Allah swt dengan ridha terhadap apa yang telah diberikan-Nya berupa kenikmatan-kenikmatan. Selanjutnya mardiah itu perbuatan yang telah dilakukan di masa lampau.⁹⁴¹

⁹⁴⁰ Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn al-'Allāmah Ḍiyā' al-Dīn Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb...*, Vol.,16, hal. 135-137.

⁹⁴¹ Tim Ulama Mesir, *al-Muntakhab*, hal. 28.

Nafs (jiwa) yang tenang dan diridhai itu adalah *nafs* yang tenang dari ketakutan dan kekhawatiran serta kesedihan di hari kiamat kelak dengan sebab imanya yang kuat dan tetap sewaktu masih hidup di dunia, amal-amal kebbaikannya yang terus mengalir. Dikatakan bahwa Allah swt berfirman melalui malaikat-Nya untuk mengagungkan dan menghormati orang yang beriman baik ketika mereka menjelang kematian atau pada saat pada hari penghisaban. Wahai jiwa yang aman dan tenang, engkau mendapatkan kenikmatan melalui cahaya keyakinanmu, engkau mendapatkan kelebihan dengan meraih kasih sayang dan keutamaan. Begitulah sapaan Allah swt kepada jiwa orang yang beriman kepada-Nya. Ini juga menegaskan bahwa, manusia harus dan wajib kembali kepada-Nya, dimana Allah-lah yang menciptkannya sekaligus menghadirkan segala kenikmatan yang mengikuti dan mengitari manusia. Kesempurnaan nikmat itu akan semakin terasa jika seseorang menjalani kehidupan dengan cahaya iman dan amal shalih yang baik dan bermanfaat.⁹⁴²

Kembali kepada Allah dengan redaksi *rāḍiyah* itu maksudnya adalah keridhaan terhadap apa yang diberikan oleh-Nya.⁹⁴³ Dan sebagai balasannya, Allah swt pasti akan meridhai itu semua. Makanya dalam ajaran yang diajarkan oleh baginda Nabi Muhammad saw mengajarkan doa agar manusia diberikan kekuatan untuk terus menghadapi dan mengarahkan wajahnya kepada sesuatu yang mengandung kebaikan dan kebermanfaatn. Baik itu ditinjau dari pandangan fisik maupun psikologis.

Dalam tinjauan psikologis sufi, *riḍa* atas apa yang diberikan Allah swt. dan menafkahkan segala potensi yang diberikan-Nya, seperti harta, pikiran dan perbuatan semuanya akan diberikan kegembiraan dan kebahagiaan, tidak hanya di dunia tetapi sampai ke akhirat.

Riḍa bukanlah *maqāmat* dalam sufi yang harus dikejar untuk mendapatkan kekeramatan, ia lebih kepada nutrisi bagi jiwa, penenang atas goncangan ujian hidup. *Riḍa* adalah ketentraman dan ketenangan dalam menjalani hidup apalagi di zaman modern seperti saat ini.

Dari tingkat *maqāmat* yang telah dijelaskan diatas, tarik kesimpulan bahwa, orang yang menjalankan kehidupan dengan menggunakan pendekatan psikologi sufi, diharapkan menjadi pribadi yang dekat dengan Tuhan dan akrab antar sesama dan lingkungan, sehingga menciptakan kehidupan yang berbahagia di dunia dan akhirat.

⁹⁴² Muhammad Sayyid al-Ṭanṭawi, *al-Tafsir al-Wasīf*, juz I, hal. 4506.

⁹⁴³ Al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasasyāf*, Beirut; Ihya al-Turats al-Arabi, t.th, juz ke-4, hal. 755.

BAB VI

KONSEP PSIKOLOGI SUFI ERA INDUSTRI 4.0 DALAM AL-QUR'AN

E. Konsep Psikologi Sufi era Industri 4.0 dalam Al-Qur'an

Hassan Hanafi (1939-2021) mengatakan bahwa wahyu al-Qur'an adalah realitas yang mengejauantah, sedangkan realitas adalah wahyu yang telah mewujud.⁹⁴⁴ Sungguh naif, jika al-Qur'an hanya dibiarkan menjadi mushaf langit tanpa membumikan ajaran-ajaran mulianya.

Al-Qur'an sebagai firman Allah swt memerlukan relawan-relawan yang bertindak sebagai juru bicara-Nya. Karena al-Qur'an berada dalam dua dimensi, tak bisa bersuara. Sang juru bicara itulah yang menyuarakannya.⁹⁴⁵ Jika pesan al-Qur'an tidak dibunyikan, maka tidak dipungkiri akan terjadi penyebaran pesan yang tidak lagi berlandaskan kepada petunjuk al-Qur'an tersebut.

Petunjuk al-Qur'an kemudian berkembang dan meluas seiring dengan perkembangan zaman, salah satunya adalah perspektif sufistik (esoterik) tepatnya pada abad ke-2-3 hijriyah, seiring dengan Hellenisasi di dunia Islam, tradisi filsafat dan mistisme turut memengaruhi cakrawala pemikiran umat Islam.⁹⁴⁶ Bahkan lebih jauh sebelum itu, al-Qur'an telah mengisyaratkan laku spiritual umat Islam, sebagaimana disebutkan

⁹⁴⁴ Hassan Hanafi, *al-Wahyu wa al-Waqi': Dirasah fi Asbab al-Nuzul dalam Humum al-Fikr wa al-Waṭan: al-Turās wa al-'Asr wa al-Hadāsāh*, Kairo: Dār al-Qubba', 1998, Vol. I, hal. 23.

⁹⁴⁵ Sayyid al-Syarīf al-Riḍā, *Nahj al-Balāghah*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t., juz II, hal. 217.

⁹⁴⁶ Al-Ṭabaṭabā'i, *Tafsīr al-Mizān*, juz I, hal. 705.

Muhammad ibn al-Ṭayyib (2007), bahwa tasawuf pada mulanya tumbuh dan berkembang lantaran ketekunan membaca dan merenungi kandungan al-Qur'an sekaligus berakhlak sesuai dengan tuntunan al-Qur'an.⁹⁴⁷

Kedekatan dengan pesan al-Qur'an tersebut melatarbelakangi ketertarikan umat Islam untuk mengikuti jalan sufi, termasuk memberikan perspektif sufistik dalam penafsiran al-Qur'an. dalam konsep ini, Mustaqim (2010) menempatkan tafsir sufistik pada kategori tafsir era *afirmatif* dengan nalar ideologis.⁹⁴⁸

Tafsir sufistik bermula dari beberapa premis bahwa al-Qur'an berisi banyak level makna, bahwa manusia memiliki potensi untuk menyingkap makna-makna tersebut, dan bahwa tugas intepretasi tidak pernah berakhir.⁹⁴⁹ Manusia sebagai pengemban amanah di bumi, memiliki tugas untuk terus menafsirkan al-Qur'an sebagai pedoman yang terus merespon lajunya zaman.

Secara umum, tafsir ini dimaknai dengan tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam laku spiritualnya.⁹⁵⁰ Berbeda dari Muhammad al-Dzahabi (1275), Ignaz Goldziher (1850-1921) menyebut bahwa model interpretasi esoterik muncul akibat pengaruh eksternal yang berasal dari benih-benih filsafat Hellenisme.⁹⁵¹ Jadi, Goldziher menganggap tasawuf itu merupakan sesuatu yang asing dalam Islam.

Sebagai kitab pedoman, al-Qur'an memuat pesan moral untuk manusia.⁹⁵² Namun petunjuk al-Qur'an sebagian besarnya masih bersifat global. Untuk mewujudkan fungsinya sebagai *huda* pada realitas kehidupan diperlukan upaya pemahaman mendalam terhadap makna ayat-ayat al-Qur'an yang sering disebut dengan tafsir.⁹⁵³ Adapun tafsir yang akan dibahas dalam term ini adalah diskursus tentang tafsir sufistik.

⁹⁴⁷ Muhammad al-Ṭayyib, *al-Islām al-Mutassawifah*, Beirut: Dār al-Ṭali'ah, 2007, hal. 14.

⁹⁴⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 24. Dalam buku sebelumnya, Mustaqim menggunakan istilah nalar mitis sebelum diganti menjadi nalar quasi-kritis. Lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

⁹⁴⁹ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Quran in Classical Islam*, London/NewYork: Routledge, 2006, hal. 7.

⁹⁵⁰ Muhammad Husein al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Mesir: Maktabah al-Wahdah, 2000, juz II, hal. 261.

⁹⁵¹ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr*, yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Abd. Hallim al-Najjār, Kairo: Dār Iqra', 1983, hal. 203.

⁹⁵² Fazlur Rahman, *Islam*, Chichago: University of Chicago Press, 1997, hal. 37.

⁹⁵³ Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Mesir: Mustafa Bab al-Halabi, t.th, Juz II, hal. 3.

Salah satu jenis petunjuk al-Qur'an bagi manusia, adalah al-Qur'an memiliki kekuatan yang berbeda dari apa yang kita pelajari secara rasional. Tetapi, sebagai kitab suci terakhir untuk seluruh manusia hingga akhir zaman, al-Qur'an harus mampu merespon kebudayaan dan peradaban yang terus berkembang dan maju.⁹⁵⁴ Termasuk dalam menjawab problematika kaum milenial pada era industri 4.0. Psikologi sufi yang berwawasan pada al-Qur'an diharapkan mampu menghasilkan output yang berorientasi ketuhanan, *insān kāmil* bahagia di dunia dan akhirat.⁹⁵⁵

Melacak sejarah perkembangan tasawuf tidak dapat dimulai hanya ketika tasawuf mulai dikaji sebagai sebuah ilmu. Tentunya, perlu diteliti sejak zaman Rasulullah saw. Memang, pada masa Rasulullah saw dan masa sebelum datangnya agama Islam, istilah tasawuf itu belum ada.⁹⁵⁶ Istilah sufi pun pertama kali digunakan oleh Abu Hasyim (w. 780 M) seorang zahid dari Syiria. Pada masa didirikan *takya* (semacam padepokan sufi) yang pertama. Disebutkan bahwa perjuangan tasawuf diibaratkan sebagai produksi anggur murni berikut ini; disemaikan pada zaman Nabi Adam as, dirawat dan dipelihara pada zaman Nabi Nuh as, mulai bersemi pada zaman Nabi Ibrahim as, tumbuh dan berkembang pesat pada zaman Nabi Musa as, mencapai kematangan pada zaman Nabi Isa as, dan menghasilkan anggur murni pada zaman Nabi Muhammad saw.

Lebih jauh, J. Spencer Trimingham (1904-1987) misalnya, menjelaskan bahwa perilaku para sahabat Rasulullah saw telah mencerminkan kehidupan sebagai sufi. Dengan mengutip pendapat al-Hujwiri (1009-1077), ia mengatakan bahwa Abu Bakar menghadirkan kehidupan kontemplasi (*musyāhadah*), Umar bin Khattab dengan sikap jihad (*mujāhadah*), Utsman bin 'Affan mampu bersababat dengan Tuhan (*Khulla*) dan sahabat Ali bin Abi Thalib mampu menjadi penuntun dan praktisi atas kehidupan yang lebih dalam dan tinggi (*haqīqah*).⁹⁵⁷

Sikap Rasulullah saw dan para sahabat ini kemudian dipraktikkan pula oleh kaum sufi berikutnya. Para tabiin sebagai perintis berusaha secara sendiri-sendiri untuk mendekati diri kepada Allah swt dengan tidak melepaskan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai pokok ajaran Islam. Mereka yang tekun beribadah kemudian terkenal dengan sebutan *nussak*, yakni

⁹⁵⁴ Muhammad Chirzin, *Kearifan al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002, hal. vii.

⁹⁵⁵ Nur Ulwiyah, Landasan Psikologi Dan Aktualisasinya Dalam Pendidikan Islam, *Religi: Jurnal Studi Islam*, Vol. 6, No. 1, April 2015, hal. 76.

⁹⁵⁶ Muhammad Yasir Syarf, *Harakat al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Damsyik: al-Hai'at al-Miṣriyyah al-'Ammah fi al-Kitāb, 1986, hal. 4.

⁹⁵⁷ Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1973, hal. 149.

orang-orang yang menyediakan dirinya untuk mengerjakan ibadah kepada Allah swt. Di samping itu, terdapat pula istilah *zuhhad*, yakni orang-orang yang menghindari dunia, kemegahan, harta benda, dan pangkat. Ada pula istilah yang populer dengan sebutan *ubbad*, yakni orang-orang yang berusaha mengabdikan dirinya hanya semata-mata kepada Allah swt.⁹⁵⁸

Islam dan al-Qur'an mengandung dua dimensi ajaran, yaitu aspek eksoteris dan esoteris. Eksoterik adalah ajaran yang bersifat lahiriah sedangkan esoterik adalah tuntunan yang menganalisa tentang aspek batiniah. Selanjutnya tasawuf dinilai sebagai dimensi terdalam ajaran agama Islam. Ia adalah cara mendekatkan diri kepada Allah swt, bahkan sampai pada titik kulminasi, yakni penyatuan dengan-Nya yang berakhir pada tercapainya *ma'rifah bi Allāh* sekaligus membantu individu yang memiliki derajat sempurna (*insān kāmil*).⁹⁵⁹

Tasawuf ialah perjalanan khusus bagi para sufi yang menempuh jalan menuju Allah Swt. Tarekat apapun namanya adalah tetap satu tujuan, yaitu suatu tujuan moral yang mulia. Tidak terdapat perbedaan substansial antara definisi yang satu dengan yang lainnya.⁹⁶⁰

Julia Day Howell (2008) menjelaskan bahwa sufisme modernis mengindikasikan adanya praktik sufi yang disinergikan dengan syariah dan *fiqh* serta disesuaikan dengan kehidupan modern.⁹⁶¹ Sufisme modern menempatkan adanya model pertanggungjawaban diri terhadap kehidupan. Oleh karena itu, sufisme modern ini acapkali disebut sebagai sufisme tanpa tarekat.

Perkembangan sufisme modern ini tidak terlepas dari pengaruh maraknya modernisme dalam Islam. Adanya unsur sufisme, seperti *sinkretisme* dan *mistisme*, kemudian diubah dan disesuaikan dengan syariah dan *fiqh*. Selain itu, sufisme modern juga menekankan adanya prinsip *tawāzun* (keseimbangan) antara kehidupan duniawi dan kehidupan ukhrawi. Pengejaran terhadap kepentingan akhirat sendiri tidak akan berhasil apabila tidak diikuti dengan pencapaian di dunia.

Pemahaman solusi yang ditawarkan dalam model sufisme modern yang menyeimbangkan prinsip syariah dan juga rasional dinilai lebih mengena dalam mengurai permasalahan yang dialami oleh masyarakat

⁹⁵⁸ Mohammad al-Galab, *al-Tasawwuf al-Muqarin*, Kairo: Maktabah al-Nahdah, t.th, hal. 29.

⁹⁵⁹ Moh. Saifulloh al-Aziz, *Risalah Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Terbit Terang, t.th., hal. 40-44.

⁹⁶⁰ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 171.

⁹⁶¹ Julia Day Howell, "Introduction: Sufism and Neo-Sufism in Indonesia Today", *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, No. 2, 2012, hal. 1-24.

modern. Hal yang ditekankan dalam sufisme modern adalah prinsip timbal balik dan intensitas bahwa semakin sering beribadah kepada Tuhan, maka akan semakin cepat pula masalah itu terselesaikan, dengan syarat *istiqamah* dalam menjalankan perilaku sufi tersebut.⁹⁶² Pola pikir itulah yang terus dikembangkan dan diajarkan sufisme modern dalam merespon zaman modern.

Tujuan dari sufisme modern bisa disimpulkan bahwa jalan spiritual itu dijadikan media untuk menenangkan jiwa seseorang, atau lebih tepat disebut sebagai obat dari kegalaun yang mendera manusia modern. Sedikit berbeda dengan orientasi sufisme klasik yang menjadikan tasawuf sebagai jalan untuk membersihkan jiwa dan mensucikan hati.

Berkembangnya sufisme modern dikalangan muslim milenial tersebut juga tidak terlepas dari sifat sufisme yang cenderung bersifat lentur, toleran dan akomodatif terhadap keragaman.⁹⁶³ Kondisi tersebut menjadikan masyarakat kelas menengah terdorong untuk mengikuti kegiatan sufi yang dilakukan, baik di masjid, perkantoran, pusat swalayan maupun ditempat lainnya.

Kelenturan tersebut dimaknai bahwa agama tidaklah selalu berbicara mengenai kewajiban dan hukuman, serta hubungan transendental antara manusia dan Tuhan. Sufisme dibentuk sebagai makna mendekatkan diri kepada Tuhan melalui kebiasaan perilaku sehari-hari. Toleran sendiri dimaknai sebagai bentuk saling menghargai terhadap sesamanya. Lingkungan modernitas yang heterogen telah mendorong manusia untuk berinteraksi secara lebih bebas dan dinamis. Oleh karena itu, agama menampilkan diri sebagai jembatan penghubung antara sesama manusia dan menghindari adanya eksklusifitas terhadap umat. Sedangkan pengertian akomodatif dimaknai sebagai bentuk kelenturan agama dalam menyikapi problematika masalah dalam kehidupan dengan bersumber pada al-Qur'an dan hadis.

Toleransi berasaskan kebijaksanaan tersebut sudah disinggung dalam al-Qur'an, sebagai berikut:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
 إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

⁹⁶² Wasisto Raharjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2017, hal. 134.

⁹⁶³ Fathurrahman, "Urban Sufism: Perubahan dan Kesenambungan Ajaran Tasawuf, diunduh dari <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/01/urban-sufism-perubahan-dan.html>. Diakses pada 04 Maret 2021.

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk. (Qs. al-Nahl[16]: 125).

Nurcholish Madjid (1939-2005) dalam Julia Day Howell (2008) menyebutkan bahwa sufisme yang berbaris tarekat sudah tidak dipandang relevan dalam mengaktualisasikan Islam dengan modernitas.⁹⁶⁴ Dalam pemikiran Madjid, sufisme yang berkembang perlu ditekankan pada aspek pendidikan (*tarbiyah*).⁹⁶⁵ *Tarbiyah* dimaknai sebagai bentuk mendidik kembali masyarakat sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Hadis, sehingga bisa menumbuhkembangkan rasionalisme dalam sufisme, kemudian hal tersebut disinergikan dengan etos kerja dan budi pekerti yang baik. Pada akhirnya, sufisme akan menampilkan adanya pencerahan kehidupan bagi kehidupan modern. Allah swt berfirman:

قُلْ يٰقَوْمِ اَعْمَلُوا عَلٰى مَكَانَتِكُمْ اِنِّىْ عَمِلٌۢ فَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ

Katakanlah: "Hai kaumku, Bekerjalah sesuai dengan keadaanmu, Sesungguhnya aku akan bekerja (pula), Maka kelak kamu akan mengetahui,(Qs. al-Zumar[39]: 39).

Hegemoni epistemologi yang bersifat rasional telah menjangkiti hampir seluruh dimensi kehidupan modern, akibatnya kebenaran hasil intuisi (*dzauq* dan *wujdan*) tidak diakui bahkan diragukan karena tidak mampu dibuktikan secara empiris dan rasional. Sementara persoalan intuitif dalam Islam diakui dan dijadikan sebagai sumber kebenaran sebagaimana akal dan empiris, bahkan intuisi ini lebih tinggi kedudukannya.

Kebenaran yang dicapai dengan jalan tasawuf, metodenya memang tidak bisa dibuktikan secara rasional dan empiris, akan tetapi hasil dari kebenaran intuisi ini ternyata dapat dibuktikan secara rasional, empirik dan faktual. Bergson menyatakan bahwa intuisi sebenarnya bersifat intelektual dan sekaligus supra intelektual, dimana pengetahuan supra intelektual tersebut akan dapat mencapai pengetahuan dan kesadaran diri pada hal-hal yang vital, *elan vital*.

Tasawuf secara epistemologi mempergunakan intuisi (*dzauq* dan

⁹⁶⁴ Lain halnya dengan Nurcholish Madjid, Haidar Bagir lebih menekankan pada praktik sufi untuk mencapai perdamaian dan kebahagiaan. Jalan sufi adalah ekspresi cinta dan bahagia. Sedangkan Jalaluddin Rahmat tertarik kepada praktik sufisme untuk mencapai spiritualitas. Lihat, Wasisto Raharjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia,...*, hal. 137-138.

⁹⁶⁵ Julia Day Howell, "Sufism and The Indonesian Islamic Revival", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3, 2012, hal. 701.

wujdan) dengan *qalb* sebagai sarananya, bukan indera dan akal. Dari *qalb* inilah kebenaran akan dihasilkan, yakni dengan syarat kebersihan dan kesucian *qalb* tersebut yang diupayakan melalui *riyādah* dan *mujāhadah* dalam proses *takhalli* dan *tahalli* untuk mencapai tujuan tasawuf yaitu ma'rifatullah (*tajalli*).⁹⁶⁶

Konsep psikologi sufi merupakan salah satu bidang dalam psikologi modern yang khusus mengkaji fenomena-fenomena keagamaan dari sudut pandang psikologi. Lebih spesifik dapat didefinisikan bahwa psikologi sufi mempelajari perilaku orang yang beragama sekaligus pengamal laku sufistik. Perilaku agama ini dapat berupa perilaku yang tampak (*over behavior*) yang dapat diobservasi. Misalnya respon-respon fisiologis (detak jantung, pernapasan, gelombang otak, dan lain sebagainya) yang dialami oleh orang yang melakukan ibadah atau perilaku keagamaan dalam kehidupan masyarakat.⁹⁶⁷ Allah swt telah menjamin bahwa seseorang akan diperlihatkan bukti kebesaran-Nya, salah satunya dengan pendekatan psikologi. Allah swt berfirman:

سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa Sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (Qs. Fushshilat[41]: 53).

Dalam kajian psikologi sufi, respon fisiologis dapat dijumpai dari berbagai ayat dalam al-Qur'an. Misalnya ketenangan saat berzikir dan keterjagaan sikap dalam berbuat salah dan kerusakan melalui ibadah shalat dan lain sebagainya.

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram. (Qs. al-Ra'd[13]: 28).

⁹⁶⁶ Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, cet. III, hal. v-vi.

⁹⁶⁷ Subandi, *Psikologi Agama dan Kesehatan Mental*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, cet. III, hal. 1.

أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

Bacalah Kitab (Al-Qur'an) yang telah diwahyukan kepadamu (Muhammad) dan laksanakanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar. Dan (ketahuilah) mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya dari ibadah yang lain). Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan. (Qs. al-'Ankabūt[29]: 45).

Selanjutnya, perilaku agama kemungkinan merupakan perilaku yang tidak tampak (*convert behaviour*), misalnya sikap pasrah, perasaan tenteram atau konflik dan keraguan sampai dengan pengalaman-pengalaman spiritual yang bersifat subjektif.⁹⁶⁸ Al-Qur'an telah menjelaskannya, salah satu diantaranya, sebagai berikut.

Sikap pasrah (*tawakkal*) misalnya, itu salah satu faktor penenang jiwa, media kemenangan karena Allah swt yang menjamin akan keberuntungan dan kesuksesan tersebut. Hal ini dijelaskan dalam al-Qur'an.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ
زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ^١

Sesungguhnya orang-orang yang beriman adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetar hatinya, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, bertambah (kuat) imannya dan hanya kepada Tuhan mereka bertawakal, (Qs. al-Anfal[8]: 2).

وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ
أَمْرِهِ ۗ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا^٢

dan Dia memberinya rezeki dari arah yang tidak disangka-sangkanya. Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan-Nya. Sungguh, Allah telah mengadakan ketentuan bagi setiap sesuatu. (Qs. al-Ṭalāq[65]: 3).

Konsep tasawuf secara substansi akan sama selamanya, hanya berbeda pada tatanan dasarnya saja, yaitu bagaimana proses interpretasi pengalaman spiritual diuraikan sesuai dengan kebudayaan dimana ajaran tersebut diimplementasikan.⁹⁶⁹ Lebih detail Syaikh Fadhlallah Haeri (1937)

⁹⁶⁸ Subandi, *Psikologi Agama dan Kesehatan Mental...*, hal. 1.

⁹⁶⁹ Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, Bandung: Mizan: 2001, hal. 27.

menyebutkan bahwa sufisme itu satu dan sama di dalam Islam.⁹⁷⁰

Psikologi sufi dapat dikonsepsikan sebagai sebuah penghayatan hidup secara batini yang memerlukan seseorang insan itu hidup secara aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan. Psikologi sufi telah mengharmonisasikan kehidupan keagamaan yang seimbang antara duniawi dan ukhrawi. Dalam hal ini, seseorang tidak boleh mengambil salah satu saja daripadanya, sebab kalau hanya ada duniawi dan ukhrawi saja, maka itu akan menyebabkan terjadi kepincangan dalam masyarakat. Oleh karena itu, konsep *tawāzun* atau keseimbangan merupakan prinsip asas *neo-sufisme* yang terus ditumbuhkan dan dipelihara secara berkesinambungan.⁹⁷¹ Konsep keseimbangan ini telah dirinci oleh al-Qur'an dalam firman-Nya:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا
أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan. (Qs. al-Qaṣaṣ[28]: 77).

Konsep *neo-sufisme*, secara terminologi pertama kali ditonjolkan oleh pemikir muslim kontemporer yaitu Fazlur Rahman (1919-1988) dalam bukunya *Islam*, yang tujuannya adalah mengintegrasikan kesadaran mistik dengan syariah, dengan salah satu tokoh ulungnya adalah al-Gazali (1085-1111) dan Ibn Taimiyah (1263- 1328).⁹⁷²

Kemunculan konsep ini tidak begitu saja diterima oleh para pemikir muslim, tetapi telah menjadikan perbincangan yang luas dalam kalangan para ilmuwan. Sebelum Fazlur Rahman, Hamka (1908-1981) telah memperkenalkan istilah tasawuf modern dalam bukunya *Tasawuf Modern*. Namun dalam karyanya ini tidak ditemui istilah "*neo-sufisme*" sebagaimana yang diungkapkan Fazlur Rahman. Namun, dalam keseluruhan isi buku ini terlihat wujud kesejajaran prinsip-prinsipnya dengan tasawuf al-Gazali kecuali dalam hal '*uzlah*. Kalau al-Gazali mensyaratkan '*uzlah* dalam

⁹⁷⁰ Syaikh fadhllalla Haeri, *The Element of Sufism*, Great Britain: element Books Limited, 1990, hal. Vii.

⁹⁷¹ Kasmuri Selamat dan Ihsan Sanusi, *Akhlak Tasawuf; upaya meraih kehalusan budi dan kedekatan Ilahi*, Jakarta: Kalam Mulia, 2012, hal. 214.

⁹⁷² Fazlur Rahman, *Islam*, yang diterjemahkan oleh Senoaji Saleh dari judul asli *Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992, hal. 218-223.

penjelajahan menuju konsep hakikat,⁹⁷³ dan cenderung menyendiri, maka Hamka menghendaki agar seseorang pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat.⁹⁷⁴

Kebangkitan kembali tasawuf di dunia Islam dengan istilah baru nampaknya tidak boleh dipisahkan dari apa yang disebut sebagai kebangkitan agama. Kebangkitan ini juga adalah lanjutan kepada penolakan terhadap kepercayaan yang berlebihan kepada sains dan teknologi selaku produk dari era modernism. Modernisme telah dinilai gagal memberikan kehidupan yang bermakna kepada manusia. Oleh karena itu manusia ramai kembali kepada nilai-nilai keagamaan karena salah satu fungsi agama adalah memberikan makna bagi kehidupan.⁹⁷⁵ Allah berfirman;

ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ^{٤٠}...

... Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya. (Qs. Yūsuf[12]: 40).

Era Industri 4.0 yang dibelenggu dengan bermacam-macam krisis yang semakin parah dalam berbagai aspek kehidupan. Akhlak masyarakat semakin buruk dan mengalami penurunan secara drastis. Kebangkitan nilai-nilai keagamaan tidak diragukan lagi telah menggerakkan kembali upaya menghidupkan karya-karya klasik dengan pendekatan baru termasuk juga dalam bidang tasawuf. Mengingat tasawuf tidak pernah bisa dilepaskan dari akar Islam.

Menimbang perubahan dan tantangan global yang semakin berkembang, manusia modern harus bergeser dan bertindak untuk mencari solusi atas permasalahan yang mendera zaman saat ini. hal tersebut berfungsi sebagai bentuk peduli atas masa depan planet manusia.⁹⁷⁶

Al-Qur'an menyebut dengan fenomena fatamorgana bahwa orang-orang yang kehausan mengira fatamorgana itu lautan air, namun saat mendekat, ternyata yang dijumpai hanyalah hamparan pasir panas belaka.⁹⁷⁷

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ تَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا

جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ^{٤١} وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ

⁹⁷³ Abu Hamid al-Gazali, *Ihya' 'Ulum al-Dīn*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986, jilid ke-2, hal. 222.

⁹⁷⁴ Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1988, hal. 150-174.

⁹⁷⁵ Kasumuri Selamat dan Ihsan Sanusi, *Akhlak Tasawuf; upaya meraih kehalusan budi dan kedekatan Ilahi*,..., hal. 204.

⁹⁷⁶ David C. Korten, *Menuju Abad Ke-21*, Jakarta: Buku Obor, 1993, hal. xxi.

⁹⁷⁷ Ishaq Husaini Kuhsari, *Al-Qur'an dan Tekanan Jiwa*..., hal. 122



dan orang-orang kafir amal-amal mereka adalah laksana fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang-orang yang dahaga, tetapi bila didatanginya air itu Dia tidak mendapatinya sesuatu apapun. dan didapatinya (ketetapan) Allah disisinya, lalu Allah memberikan kepadanya perhitungan amal-amal dengan cukup dan Allah adalah sangat cepat perhitungan-Nya. (Qs. al-Nūr[24]: 39).

Kebangkitan tasawuf kontemporer ditandai dengan pendekatan yang sangat pesat antara spiritualisme tasawuf dengan konsep-konsep syariah. Tasawuf yang dianut dan dikembangkan oleh sufi kontemporer, nampaknya berbeda dari sufisme yang dipahami oleh kebanyakan orang selama ini yaitu sufisme yang hampir lepas dari akarnya (Islam), cenderung bersifat memisah atau eksklusif. Menurut mereka, sufisme yang berkembang belakangan ini, sebagaimana yang dinyatakan oleh Akhbar S Ahmed (1992), pasca-modernisme membawa manusia modern kepada kesadaran betapa pentingnya nilai keagamaan dan keperluan terhadap toleransi serta perlunya memahami orang lain yang semuanya terdapat dalam neo-sufisme.⁹⁷⁸

Dengan melihat beberapa uraian rumusan neo-sufisme itu maka dapat ditegaskan bahwa neo-sufisme (*sufisme baru*) atau kadangkala disebut tasawuf modern, bahkan dalam penelitian ini lebih spesifik lagi, psikologi sufi merupakan esoterisme atau penghayatan keagamaan batini yang menghendaki hidup aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan. Sesekali menyingkirkan diri (baca; *'uzlah*) mungkin ada baiknya, tetapi jika hal itu dilakukan untuk menyegarkan kembali wawasan dan meluruskan pandangan, yang kemudian dijadikan titik tolak untuk pelibatan diri dan aktifitas segar lebih lanjut. Pengalaman mistis pribadi seperti *kasyf*, adalah absah umum bersifat pribadi dan tidak berlaku untuk orang lain, dan tidak boleh diklaim mesti benar, sebab kebenaran pengalaman *kasyf* adalah sebanding dengan kebersihan hati yang bersangkutan. Neo-sufisme mengharuskan praktek dan pengamalannya tetap dalam kontrol dan lingkungan kitab dan sunnah. Namun, neo-sufisme menganjurkan dibukanya penghayatan makna keagamaan dan pengalamannya yang lebih mendalam yang tidak terbatas kepada segi lahiriah belaka.⁹⁷⁹


Psikologi sufi mencoba melakukan konseptualisasi terhadap pandangan tradisi spiritual Islam mengenai jiwa manusia. Hal tersebut

⁹⁷⁸ Akhbar S Ahmed, *Post-Modernism and Islam*, London: Routledge, 1992, hal. 27.

⁹⁷⁹ Bandingkan dengan Nucholish Madjid, *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2008, hal. 88.

dimaksudkan untuk menjadikan psikologi sufi sebagai salah satu perspektif yang valid dalam psikologi modern, dengan kerangka dasarnya tetap ilmu psikologi modern Barat, sekaligus perspektif psikologis alternatif bagi kaum Muslim.⁹⁸⁰

Pendekatan psikologis ini sepenuhnya menggunakan perspektif spiritual untuk mencoba memetakan kondisi kejiwaan manusia, dalam usahanya menuju kesempurnaan, yaitu pengetahuan terhadap atau penyatuan dengan Yang Maha Mutlak, Allah swt. Selama manusia melakukan amal kebaikan, ia akan bersama Allah swt.


 إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ

Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang bertakwa dan orang-orang yang berbuat kebaikan. (Qs. al-Naḥl [16]: 128).

Dalam ayat yang lain, Allah swt memberikan sikap optimis kepada orang yang berbuat baik bahwa Ia akan membersamainya. Sekaligus menekankan bahwa manusia yang berbuat baik itu tidak boleh merendahkan dirinya.

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ


 أَعْمَلِكُمْ

Janganlah kamu lemah dan minta damai Padahal kamulah yang di atas dan Allah pun bersamamu dan Dia sekali-kali tidak akan mengurangi pahala amal-amalmu. (Qs. Muḥammad [47]: 35).

Pertimbangan dalam mengupas pendekatan psikologis mengajukan beberapa mekanisme, yaitu; *pertama*, para sufi, sebagaimana pandangan mistik yang lain, memiliki konsep tentang dunia yang berbeda dengan ilmu pengetahuan modern. Ilmu pengetahuan modern menganggap dunia yang dapat dikaji manusia secara valid hanyalah realitas yang objektif, yang seringkali berarti dunia materi. Meskipun keberadaan realitas non-materi tidak sepenuhnya diingkari, namun mereka tidak memiliki ketegasan, apakah realitas spiritual itu merupakan sesuatu yang ada dalam dirinya sendiri (*sui generis*) ataukah hanya sisi dalam dari dunia materi.

Sedangkan para sufi dengan tegas menganggap bahwa hakikat realitas bersifat spiritual, karena segala sesuatu berasal dari Tuhan, dan Tuhan adalah wujud spiritual. Realitas juga memiliki tingkatan-tingkatan yang bersifat hierarkis. Sebagaimana digambarkan dalam pendekatan ini,

⁹⁸⁰ Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi*, yang diterjemahkan oleh Arief Rakhmat dari judul asli *Psychology of Sufism (Del wa Nafs)*, Yogyakarta: Pyramedia, 2008, hal. v.

yang tertinggi adalah ‘alam *Lahut* atau wilayah hanya Dzat Allah swt yang ada, disusul tingkat yang lebih rendah ‘alam *Jabarut* yang merupakan wilayah kekuasaan Allah swt, ‘alam *Malakut* atau lapisan langit spiritual yang dihuni oleh para malaikat, ‘Arsy yang merupakan batas wilayah Kesatuan dan Keragaman, ‘alam *Nasut* atau dunia manusia, serta alam materi atau benda-benda mati. Dengan demikian, dunia materi hanyalah salah satu bagian realitas, yang derajat paling rendah.⁹⁸¹

Kedua, para sufi juga menganggap bahwa diri manusia memiliki lapisan-lapisan yang paralel dengan realitas alam raya. Manusia tidak hanya akan berjumpa dengan istilah *mikrokosmos* dan *makrokosmos*, yang menggambarkan bahwa diri manusia adalah miniatur alam raya, melainkan juga istilah *mikro-antropos* dan *mikro-antropos*, dari Ibn ‘Arabi yang berarti bahwa alam raya sebenarnya merupakan tiruan dalam bentuk raksasa dari struktur diri manusia. Di dalam diri manusia terdapat lapis fisik yang berada di alam materi, lapis selanjutnya yang lebih tinggi adalah *nafs* yang setara dengan alam *Nasut*, lapis *Qalb* yang sejajar dengan ‘Arsy, lapis *rūh* yang setingkat dengan alam *Malakut*, lapis kesadaran batin, *Sirr* dan *Khafi*, yang berada pada tingkat alam *Jabarut*, serta lapis kesadaran batin terdalam *Akhfa* yang berada pada tingkatan alam *Lahut*.

Ketiga, di dalam konsep sufi juga terdapat berbagai realitas dan wujud spiritual yang berinteraksi serta memberi pengaruh kepada kondisi jiwa manusia, seperti mukjizat, bantuan malaikat, godaan setan, atau gangguan jin, yang bukan hanya tidak terdapat dalam, namun juga tidak mungkin diterima oleh psikologi modern.

Keempat, dalam perspektif mistisme secara umum, dan juga para sufi, terdapat kaidah yang mengatakan, hanya yang sama bisa saling mengetahui (*only the like knows the like*) yang mengacu kepada kesejajaran antara aspek-aspek di dalam diri manusia dengan lapisan-lapisan alam raya diatas. Yaitu bahwa masing-masing lapisan alam raya hanya dapat diketahui oleh manusia melalui aspek-aspek di dalam dirinya yang sejajar dengan lapisan-lapisan tersebut. Indera fisik manusia hanya akan dapat mengetahui lapisan alam materi, *nafs* manusia hanya bisa menjangkau alam *Nasut*, lapisan ‘Arsy hanya bisa diketahui oleh *Qalb*, alam *Malakut* hanya dapat diketahui melalui *Rūh*, alam *Jabarut* hanya diketahui oleh kesadaran batin, dan alam *Lahut* hanya bisa dijangkau manusia melalui kesadaran batin terdalam.

Kelima, kaidah diatas menjadikan sebuah naskah atau pembicaraan mistik hanya bisa dipahami oleh para mistikus. Dunia sufi adalah dunia spiritual, yang tidak dapat diperbincangkan secara diskursif karena tidak

⁹⁸¹ Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi...*, hal. vii.

memiliki acuan kongkret.⁹⁸²

Konsep psikologi sufi mencoba meluruskan idealisme yang menyebutkan bahwa tasawuf adalah ilmu *ilhamiyah*, dan bukan ilmu *ta'limiyah*, dimana para praktisinya tidak tertarik untuk mempelajari ilmu dan mempelajari buku-buku, dan membahas pendapat-pendapat mereka beserta dalil-dalil yang ada di dalamnya. Bahkan, perilaku tasawuf hanya memikirkan kegiatan ritual, sehingga kewajiban untuk berjihad bagi perbaikan masyarakat sangat minim atau bahkan terabaikan.⁹⁸³ Maka psikologi sufi diharapkan mampu menjawab problematika pembahasan dan perilaku yang berkaitan dengan tasawuf tersebut.

Psikologi sufi, sebagaimana tujuan dari psikologi yakni mempelajari dan mendeteksi jiwa seseorang melalui gejala perilaku yang dapat diamati. Perilaku seseorang sangat dipengaruhi atas apa yang menjadi kenyakinannya.⁹⁸⁴ Maka psikologi sufi pun diharapkan menjadi alat bantu dalam mengetahui jiwa seseorang dan membimbingnya kepada jalan bisa mendekatkan kepada Tuhan, yakni Allah swt. al-Qur'an menyebutnya dengan jalan kebenaran. Allah swt berfirman:

... يَدِيهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ

... *memimpin kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus.* (Qs. al-Ahqāf[46]: 30).

Melalui psikologi sufi seseorang dapat mengetahui tentang cara-cara melakukan pembersihan jiwa dan diri serta mengamalkannya secara benar. Dari pengetahuan ini diharapkan ia akan tampil sebagai orang yang pandai mengendalikan dirinya pada saat ia berinteraksi dengan orang lain, atau pada saat melakukan berbagai aktivitas dunia yang menuntut kejujuran, keikhlasan, tanggung jawab, kepercayaan dan sebagainya. Dari suasana yang demikian itu, tasawuf diharapkan dapat mengatasi berbagai penyimpangan moral yang mengambil bentuk seperti manipulasi, korupsi, kolusi, penyalahgunaan kekuasaan dan kesempatan, penindasan dan lain sebagainya.⁹⁸⁵ Al-Qur'an menggambarkannya sebagai berikut:

أَوْ كَظَلَمْتِ فِي نَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ

⁹⁸² Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi*,..., hal. iv.

⁹⁸³ Yasir Nasution, kata pengantar dalam buku *Akhlak Tasawuf*, yang ditulis oleh Jamil, Ciputat: Referensi, 2013, hal. iv.

⁹⁸⁴ Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, hal. 76.

⁹⁸⁵ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003, hal. 236.

ظَلَمْتُ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكِدْ يَرْلِهَا وَمَنْ لَمْ تَجْعَلِ اللَّهُ
لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

atau seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak, yang di atasnya ombak (pula), di atasnya (lagi) awan; gelap gulita yang tindih-bertindih, apabila Dia mengeluarkan tangannya, Tiadalah Dia dapat melihatnya, (dan) Barangsiapa yang tiada diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah Tiadalah Dia mempunyai cahaya sedikitpun. (Qs. al-Nūr[24]: 40).

Menyadari bahaya tersebut selanjutnya umat Islam harus intropeksi diri dengan membangun kembali etos kerja yang dipandu oleh akhlak yang mulia yang dibangun melalui tasawuf. Namun keadaan ini terjadi secara tidak seimbang. Kaum muslimin nampak lebih menangkap aspek ritualitas lahiriyah dari tasawuf tersebut, asyik dalam zikir dan wirid, tanpa memberi pengaruh ke dalam gerakan sosial kemasyarakatan. Mereka malah menjauhi masyarakat, tidak peduli terhadap lingkungan dan akhirnya keadaan umat Islam semakin mundur. Dalam keadaan demikian wajar jika kemudian tasawuf dituduh sebagai biang keladi terjadinya keadaan di mana umat Islam semakin terpuruk ke dalam kemunduran. Namun belakangan muncul upaya reinterpretasi kembali terhadap istilah-istilah tasawuf untuk dipahami, dihayati dan diamalkan dimensi spiritualitas dan dinamikanya sehingga ia menjadi motor penggerak terjadinya perubahan sosial yang mengarah pada terwujudnya keagungan Tuhan. Bertahannusnya Nabi Muhammad saw di Gua Hira misalnya diartikan sebagai upaya merenung, menyusun konsep, taktik dan strategi, serta mengumpulkan segala daya dan kemampuan untuk didayagunakan secara optimal bagi perubahan masyarakat.⁹⁸⁶

Demikian pentingnya peranan tasawuf dalam kelangsungan hidup manusia seutuhnya, maka tidak mengherankan apabila tasawuf demikian akrab dengan kehidupan masyarakat Islam, setelah masyarakat tersebut membina akidah dan ibadahnya, melalui ilmu tauhid dan ilmu fikih. Dengan demikian terjadilah hubungan tiga serangkai yang amat harmonis, yaitu akidah, syariah dan akhlak. Berkenaan dengan ini telah bermunculan para peneliti yang mengonsentrasikan kajiannya pada masalah tasawuf. Keadaan ini pulalah yang mendorong timbulnya kajian dan penelitian di bidang tasawuf. Termasuk pembahasan tentang psikologi sufi.

Konsep psikologi sufi juga tercermin dalam kehidupan sufi Rasulullah saw yang merupakan sikap manusia yang mengetahui akan

⁹⁸⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, yang diterjemahkan oleh Abdul Hadi WM, dari judul asli *Living Sufism*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985, cet. I, hal. 40.

kebinasaan, kefanaan, kekurangan dan kependekan masa dunia. Kesufian Rasulullah saw merupakan ajaran untuk keabadian akhirat dan apa saja yang telah disediakan oleh Allah swt. berupa kenikmatan, pahala agung, dan kekekalan. Oleh sebab itu, beliau menolak sikap rakus terhadap dunia, kecuali dengan kadar yang dapat menahan rasa lapar dan memperkuat sisi ketahanan dalam perjuangan.⁹⁸⁷

Pendekatan psikologi ini berakar pada kehidupan Nabi, para sahabat serta para sufi besar sepanjang sejarah Islam. Sebuah tradisi kesehatan manusia lahir dan batin, untuk meraih kebahagiaan dunia dan akhirat. Konsep spiritual terhadap kesehatan semacam ini semakin mendapat minat luas, baik di kalangan masyarakat umum maupun akademisi medis. Dunia kedokteran modern sendiri sudah sejak beberapa dekade yang lalu mengenal istilah *pendekatan holistik*, yang mengacu kepada pendekatan ilmu medis no-Barat, seperti sistem *Wu Hsing* dari Cina, *Shamanisme* masyarakat suku maupun sistem Hipokrates warisan Yunani kuno. Pandangan kesehatan nonkonvensional ini dianggap memberikan alternatif bagi ilmu medis modern yang mulai terasa terlalu mekanis, menganggap tubuh sebagai realitas yang independen.

Sementara, sebagaimana nampak dari istilah yang digunakan, pendekatan holistik terhadap kesehatan lebih menekankan asumsi bahwa tubuh manusia adalah bagian integral dari sistem yang lebih luas, dengan dimensi yang berlapis-lapis. Kondisi tubuh manusia, dalam sakit dan sehatnya, terkait langsung dengan situasi di sekelilingnya, kondisi psikologis dan spiritual orang yang bersangkutan, lingkungan keluarga dan masyarakat, kondisi ekologis lingkungan, konfigurasi astrologis, bahkan interaksinya dengan makhluk gaib.

Sehingga dapat dikatakan bahwa tradisi kesehatan para sufi tidak lain adalah ajaran Islam itu sendiri. Memahami dan melaksanakan ajaran Islam dengan sebaik-baiknya, menurut para sufi adalah cara yang terbaik dan terlengkap untuk memperoleh kesehatan lahir dan batin, individual dan komunal, sebagaimana dicontohkan Nabi dan para ulama besar, yang akan mengantarkan manusia meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat.⁹⁸⁸

Abu Wafa' al-Ganimi al-Taftazani (1322-1390) tidak mendefinisikan tasawuf dalam bukunya *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*. Menurutnyanya secara umum, tasawuf mempunyai lima ciri umum, yaitu: (1) peningkatan moral; (2) pemenuhan *fana* atau sirna dalam realitas mutlak; (3) pengetahuan intuitif langsung; (4) timbulnya rasa kebahagiaan sebagai karunia Allah swt

⁹⁸⁷ Muhammad Zulfan al-Farizi, *Rasulullah Sang Sufi Agung*, Yogyakarta: Laksana, 2020, hal. 5.

⁹⁸⁸ Ghulam Moinuddin, *The Book of Sufi Healing*, New York: Inner Traditions International, Ltd, 1985, hal. v-vii.

dalam diri seorang sufi karena tercapainya *maqāmat*; (5) penggunaan simbol-simbol pengungkapan yang biasanya mengandung pengertian harfiah dan tersirat.⁹⁸⁹

William James (1842-1910), seorang ahli peneliti ilmu jiwa Amerika mengatakan bahwa kondisi-kondisi mistisme selalu ditandai empat karakteristik sebagai berikut:

- a) Ia merupakan suatu kondisi pemahaman (*noetic*). Sebab, bagi para penempuhnya, ia merupakan kondisi pengetahuan yang dalam kondisi tersebut, tersingkaplah hakikat realitas yang baginya merupakan ilham, dan bukan merupakan pengetahuan demonstratif.
- b) Ia merupakan suatu kondisi yang mustahil dapat dideskripsikan atau dijabarkan. Sebab, ia semacam kondisi perasaan (*state of feeling*) yang sulit diterangkan pada orang lain dalam detail kata-kata seteliti apapun.
- c) Ia merupakan suatu kondisi yang cepat sirna (*transiency*). Dengan kata lain, ia tidak berlangsung lama tinggal pada sang sufi atau mistikus, tapi ia melahirkan kesan-kesan sangat kuat dalam ingatan.
- d) Ia merupakan suatu kondisi pasif (*passivity*). Dengan kata lain, seseorang tidak mungkin menumbuhkan kondisi tersebut dengan kehendak sendiri. Sebab, dalam pengalaman mistisinya, justru dia tampak seolah-olah tunduk dibawah suatu kekuatan supranatural yang begitu menguasainya.⁹⁹⁰

Adapun menurut R.M Bucke (1837-1902), terdapat 7 karakteristik di dalam kondisi mistisme, yaitu:

- 1) Pancaran diri subjektif (*subjective light*).
- 2) Peningkatan moral (*moral elevation*).
- 3) Kecemerlangan intelektual (*intellectual illumination*).
- 4) Perasaan hidup kekal (*sense of immortality*).
- 5) Hilangnya perasaan takut mati (*loss of fear of death*)
- 6) Hilangnya perasaan dosa (*loss of sense of sin*).
- 7) Ketiba-tibaan (*suddenness*).⁹⁹¹

Sementara itu, Bertrand Russell (1872-1970), setelah menganalisa kondisi-kondisi tasawuf atau mistisme, berusaha untuk membatasi filosofis tasawuf atau mistisme ke dalam empat karakteristik yang menurutnya akan membedakan tasawuf atau mistisme dari filsafat lainnya, pada semua kurun masa dan di seluruh penjuru dunia. Empat karakteristik itu ialah sebagai berikut:

⁹⁸⁹ Abu al-Wafa al-Ḡanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, yang diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Utsman, Bandung: Pustaka, 1985, hal. 4-5.

⁹⁹⁰ Abu al-Wafa al-Ḡanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman...*, hal. 2-3.

⁹⁹¹ Abu al-Wafa al-Ḡanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman...*, hal. 3.

- a) Kenyakinan atas intuisi (*intuition*) dan pemahaman batin (*insight*) sebagai metode pengetahuan, sebagai kebalikan dari pengetahuan rasional analitis.
- b) Kenyakinan atas ketunggalan (*wujud*), serta pengingkaran atas kontradiksi dan diferensiasi, bagaimana pun bentuknya.
- c) Pengingkaran atas realitas zaman.
- d) Kenyakinan atas kejahatan sebagai sesuatu yang hanya lahiriah dan ilusi saja, yang dikenakan pada kontradiksi dan diferensiasi yang dikendalikan rasio anifitis.⁹⁹²

Tasawuf akan menjadi positif, bahkan sangat positif kalau tasawuf;

1. Dilaksanakan dalam bentuk kegiatan keagamaan yang searah dengan muatan-muatan peribadahan yang telah dirumuskan sendiri oleh al-Qur'an dan al-Sunnah; mana yang diwajibkan dan diharamkan dikerjakan dan mana yang diharamkan ditinggalkan. Sementara itu, wajah peribadahan harus berkolerasi antara ibadah yang *hablun min allāh* (ibadah murni) dengan ibadah yang *hablun min al-nās* (ibadah sosial nyata).
2. Dilaksanakan dalam bentuk kegiatan yang berpangkal pada kepekaan sosial yang tinggi dalam arti kegiatan yang dapat mendukung "pemberdayaan umat Islam" agar kemiskinan ekonomi, ilmu pengetahuan, kebudayaan, politik dan mentalitas. Dengan demikian, kalau umat Islam ingin berkorban, ada hal atau barang yang akan dikorbankan, kalau akan mengeluarkan zakat, ada bagian kekayaan yang akan diberikan kepada orang yang berhak dan sebagainya. Untuk itu, bukan tradisi pandangan tarekat yang cenderung membenci dunia yang patut diangkat kembali, melainkan ruh tasawuf yang semula bermaksud untuk zuhud terhadap dunia, yaitu sikap hidup agar hati tidak dikuasai oleh keduniawian.⁹⁹³

Psikologi sufi sama dengan misi tasawuf kontemporer yang mana tasawuf dilakukan pada masa kontemporer, yang berbeda metode peribadatan dan tujuan dengan tasawuf klasik. Tasawuf klasik menekankan pembentukan kesalehan spiritual saja, sedangkan tasawuf kontemporer menekankan pembentukan kesalehan spiritual dan sosial. tasawuf klasik memahami zuhud dengan meninggalkan dunia, sedangkan tasawuf kontemporer memahami sebagai sikap yang tetap mencari kekayaan, tetapi efek negatif kekayaan itu yang ditinggalkan, misalnya sikap takabbur karena kaya, sikap sombong, angkuh, kikir, individualistik, rakus, dan sebagainya. Sikap fakir juga dimaksudkan sebagai suatu pengertian kebutuhan kepada

⁹⁹² Abu al-Wafa al-Ḡanīmi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman...*, hal. 3-4.

⁹⁹³ Abuddin Nata dan Solihin, *Ilmu Tasawuf...*, hal. 275.

Allah swt, bukan memiskinkan diri sebagaimana pemahamann sufi klasik. Bahkan, dalam psikologi sufi menawarkan metode pencegahan, pemeliharaan dan penanggulangan suatu penyakit ruhani.⁹⁹⁴

Psikologi sufi sebagai media dan motode dalam mencegah dan memelihara manusia modern dari penyakit rohani setidaknya sudah tergambarkan dalam berbagai ayat; Qs. al-Baqarah[2]: 10⁹⁹⁵, Qs. al-Ma'arij[70]: 19⁹⁹⁶ dan Qs. al-Kahfi[18]: 54⁹⁹⁷ dan penyakit rohani lainnya dapat diberikan terapi psikologi sufi yaitu dengan membersihkan jiwa dengan melakukan ibadah dan pendekatan kepada Allah swt.

Allah swt menyebut Al-Qur'an sebagai kitab kesembuhan.⁹⁹⁸

وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ

إِلَّا خَسَارًا

dan Kami turunkan dari Al Quran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian. (Qs. al-Isrā'[17]: 82).

Digunakan kata *syifa'* (kesembuhan) menunjukkan bahwa selain mengalami derita-derita fisik, manusia juga mengidap derita spiritual, dengan al-Qur'an sebagai penyembuhnya. Al-Qur'an menjelaskan bahwa jika manusia ingin mereguk ketenangan dan ketentraman, hendaknya bersandar dan bertawakal kepada Allah swt (Qs. al-Falaq dan Qs. al-Nās), untuk mendapatkan ketentraman, ketenangan (Qs. al-Fajr[89]: 27), kegembiraan dan keceriaan sebagai ciri penghuni surga (Qs. 'Abasa[80]: 38-39).⁹⁹⁹

F. Karakter Psikologi Sufi era Industri 4.0 dalam Al-Qur'an

Arus modernisasi berhasil menggeser kehidupan manusia dari keyakinan terhadap agama berpindah menjadi kehampaan spiritual dan kehilangan makna hidup, hal tersebut disebabkan karena semuanya diukur dengan materialisasi dan rasionalis-empiris.¹⁰⁰⁰ Pada akhirnya, persoalan yang membahas agama hanya hidup dalam kehidupan personal tidak sampai

⁹⁹⁴ Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf II*, Jakarta: Kalam Mulia, 2012, cet. II, hal. 254.

⁹⁹⁵ *Di dalam hati (rohani) mereka ada penyakit, kemudian Allah menambahkan penyakitnya. Dan bagi mereka siksa yang pedih disebabkan mereka berdusta".*

⁹⁹⁶ *Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir.*

⁹⁹⁷ *... dan manusia adalah makhluk yang paling banyak membantah.*

⁹⁹⁸ Ishaq Husaini Kuhsari, *Al-Qur'an dan Tekanan Jiwa...*, hal. 11.

⁹⁹⁹ Ishaq Husaini Kuhsari, *Al-Qur'an dan Tekanan Jiwa...*, hal. 14.

¹⁰⁰⁰ Ali Maksam, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern*, Surabaya: Pustaka Pelajar, 2003, hal. 69.

kepada keyakinan publik yang universal.¹⁰⁰¹ Modernisasi juga akan menurunkan makna dan urgenitas agama dalam kehidupan modern, dan tergantikan dengan "Tuhan-tuhan" baru.¹⁰⁰²

Modernisasi sekuler akan menghilangkan nilai kesakralan dalam kehidupan beragama (*deconcecration of values*).¹⁰⁰³ Segalanya diukur dengan materi dan agama pun akhirnya tersingkirkan dengan sendirinya. Agama yang bersifat spiritual harus dipisahkan dengan sains, ekonomi dan politik dan lain sebagainya sebagai bentuk dan hasil dari kehidupan modern yang bersifat intelektual-rasional.¹⁰⁰⁴ Kemudian manusia modern, seperti yang digambarkan Sayyed Hossein Nasr mengalami kehampaan spiritual.¹⁰⁰⁵

Manusia modern telah melupakan dirinya sendiri, apa tujuan hidup dan apa maksud Tuhan menciptakannya di dunia ini? Kemudian penyakit *amnesia* ini semakin diperparah dengan lahirnya perkembangan dunia modern, yang mengakibatkan manusia semakin menjauh dari titik pusat eksistensi, dan terpuruk dalam jeratan pinggir eksistensi.¹⁰⁰⁶

Menyoal tentang psikologi sufi dalam al-Qur'an dalam merespon manusia modern atas keterasingannya dari titik pusat keilahian dan hanya fokus kepada nilai materi semata tanpa memikirkan hal-hal yang bersifat non-materi, spiritual dan akhirat, Allah swt berfirman:

وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ

عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾

105. dan Katakanlah: "Bekerjalah kamu, Maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) yang mengetahui akan yang ghaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan. (Qs. al-Taubah[09]: 105).

Dalam perkembangannya, manusia modern akan kehilangan misi

¹⁰⁰¹ Adian Husaini, *Mcngapa Barat Menjadi Sekuler-Liberal*, Ponorogo: CIOS UNIDA, 2015, hal. viii.

¹⁰⁰² Syamsuddin Arif, *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, 2008, hal. 84.

¹⁰⁰³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC.199), hal. 18.

¹⁰⁰⁴ M. Syukri Ismail, *Kritik Terhadap Sekularisme; Pandangan Yusuf Qardhawi*, Ponorogo: CIOS UNIDA, 2015, hal. vi.

¹⁰⁰⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, UK: The Giffomi Lecture Edinburgh University Press, 1981, hal. 668.

¹⁰⁰⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, London: ABC International Group, 1975, hal. 4-5.

keilahiannya, mata hatinya telah tumpul untuk melihat realitas hidup dan kehidupan.¹⁰⁰⁷ Maka kehadiran tasawuf merupakan keniscayaan. Mengingat dengan kacamata tasawuf yang mampu menuntun manusia menuju pendakian spiritual, melihat dengan penglihatan batin, sehingga manusia modern bisa menjadi manusia spiritual di era digital.

Kecanggihan teknologi telah menawarkan tiga kekuatan super, yaitu; super umur panjang (*superlongevity*), super cerdas (*superintelligence*) dan super bahagia (*super wellbeing*). Ketiganya mampu diraih dengan jalan nanoteknologi, teknologi informasi, generasi sel dan penanaman perangkat-perangkat komputer pada otak.¹⁰⁰⁸ Dalam tasawuf, ketiganya juga mampu didapatkan tanpa harus melibatkan teknologi.

Tasawuf yang bersifat metafisis berhasil disingkirkan oleh pemikiran dan peradaban yang diciptakan oleh modernisasi. Kebenaran sesuatu hanya diukur dengan sudut pandang kebendaan dan keinderawian. Maka peradaban modern didentik dengan *saintific worldview*. Pandangan hidup inilah yang mewarnai kehidupan modern saat ini.¹⁰⁰⁹

Manusia modern berusaha untuk melampaui keterbatasan yang melekat pada dirinya. Hal tersebut dilakukan untuk mempertahankan eksistensinya sebagai manusia yang berperadaban. Sebagai bentuk perawatan diri, manusia modern cenderung melakukan perawatan fisik yang mengandalkan nilai finansial. Jadi, konsep kesempurnaan hanya diukur oleh kekayaan yang menjadi penyokong bagi terwujudnya manusia sempurna.¹⁰¹⁰

Padahal jika merujuk kepada al-Qur'an, seyogyanya manusia modern menjadi tempat kembali yang baik dan tempat untuk meraih kebahagiaan. Tidak hanya terbatas kepada kesempurnaan fisik dan finansial semata. Allah swt berfirman:

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحَسَنُ مَّا بَدَأَ

orang-orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik. (Qs. al-Ra'd[13]: 29).

Ilmu dan teknologi setidaknya dipuja dan dipuji oleh anak manusia modern, sehingga tanpa disadari akan mengurangi bahkan mereduksi nilai kemanusiaannya, selanjutnya mereka terperangkap oleh rasionalitas yang

¹⁰⁰⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*,..., hal. 15.

¹⁰⁰⁸ Ronald Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in Age of Technological Enhancement*, Georgetown: University Press, 2011, hal.1.

¹⁰⁰⁹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, Ponorogo: CIOS UNIDA, 2008, hal. 6.

¹⁰¹⁰ Keith A. Bauer, "Transhumanism and Its Critics: Five Arguments Against a Posthuman Future" dalam *International Journal of Technoethics*, USA: Jefferson College of Health Sciences, Vol..1 No 10, 2010, hal. 6-7.

diciptakannya, yang sangat jauh dari nilai-nilai kemanusiaan. Nasr menyebutkan bahwa manusia modern seakan ingin melawan dan membenrntak Tuhan dengan menciptakan sains yang berlandaskan kepada kekuatan intelektual (*rasio*) manusia semata, tidak lagi berlandaskan kekuatan batin atau *the light intellect*, semuanya semata untuk memperoleh data melalui indera.¹⁰¹¹

Abad dimodern ditandai dengan momen dimana manusia menemukan dirinya sebagai kekuatan yang mampu menyelesaikan persoalan-persoalan hidupnya. Isyarat yang lain dapat diketahui dari idealism manusia modern yang sengaja membebaskan dirinya dari tatanan ketuhanan (*teomorphisme*). Untuk selanjutnya mendesain tatanan kehidupan yang hanya berpusat pada manusia (*antropomorphisme*). Manusia modern menjadi tuan bagi dirinya sendiri yang mengakibatkannya terputus dari spiritual dan Tuhan. Padahal dalam kehidupan spiritual, manusia sangat bergantung kepada Allah swt. maka pada akhirnya manusia modern tidak mampu menjawab persoalan hidupnya sendiri.¹⁰¹²

Dalam diri manusia telah ditanamkan ketergantungan dan kerinduan untuk selalu kembali kepada Allah swt. Namun di sisi lain ada hawa nafsu yang mendorong perjalanan sebaliknya (bukan menuju Allah swt). kecenderungan ini kemudian diperindah dan diperkuat oleh godaan setan.

Allah swt telah memberikan informasi melalui al-Qur'an bahwa, siapa saja yang menghiasi hidupnya dengan kebaikan maka ia akan memperoleh tempat yang terbaik disisi-Nya. Allah swt berfirman:

قُلْ يٰٓقَوْمِ اَعْمَلُوا عَلٰٓى مَكَانَتِكُمْ اِنِّىۡۤ اِنۡىۡۤ اَعْمَلٌۭ فَاَسُوۡفَ تَعْلَمُوۡنَۙ مِّنۡ

تَكُوۡنُ لَهُۥٓ عٰقِبَةُ الدَّارِ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الظَّٰلِمُوۡنَ ﴿١٣٥﴾

Katakanlah: "Hai kaumku, berbuatlah sepenuh kemampuanmu, Sesungguhnya akupun berbuat (pula). kelak kamu akan mengetahui, siapakah (di antara kita) yang akan memperoleh hasil yang baik di dunia ini. Sesungguhnya orang-orang yang zalim itu tidak akan mendapatkan keberuntungan. (Qs. al-An'am[6]: 135).

Allah swt telah menganugerahi manusia perangkat lunak bernama ruh, dengan potensi ruh tersebut. manusia bisa mengaktifkan signal untuk menghubungkan koneksi ketergantungan dan kerinduan kepada-Nya. Dari potensi besar itulah manusia melaksanakan tugas kekhalifahannya di bumi.

¹⁰¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man...*, hal. 5.

¹⁰¹² Roger Garaudy, *The Balance Sheet of Western Philosophy in this Century, dalam Toward Islamization of Disciplines*, Malaysia: the Islamic Institute of Islamic Thought, Islamization of Knowledge Series, No. 6, 1989,hal. 397.

Selama menjadi khalifah di dunia, pelaku sufi terus merefleksikan sifat-sifat Allah swt dalam setiap aktivitasnya (*al-takhalluq bī akhlāqillah*).

Setiap manusia akan mengalami *ahwāl* yang beragam dan berbeda-beda tingkat frekuensi keimanannya, datang dan pergi dalam diri seseorang yang sedang melakukan perjalanan menuju Tuhan-Nya.¹⁰¹³ Maka, manusia harus mempertahankan niat awal dalam melaksanakan perjalanan spiritual.

Adapun indikator karakter tasawuf, yaitu; *Pertama*, tasawuf bukan ilmu, bukan teori, bukan pula wacana melainkan hidup dalam hubungan yang intim dan *continue* dengan Allah swt. Atas keintiman tersebut manusia mengalami transformasi moral dan perilaku dari tidak baik menjadi baik, lalu dari baik menjadi terbaik. *Kedua*, Tasawuf bukanlah buku yang dibaca, bukan teori dan rumus-rumus yang diterapkan, bukan pula aliran pemikiran yang dapat diidentifikasi melainkan saripati hidup hamba secara totalitas dalam interaksinya dengan Tuhan. *Ketiga*, tasawuf bukanlah hal baru dalam peradaban Islam, melainkan sudah ada dan menjadi dasar ajaran Islam sejak Zaman Nabi. *Keempat*, pribadi utuh yang menjadi tujuan tasawuf adalah manusia sempurna seperti yang digambarkan dalam al-Qur'an dan sunnah sebagaimana pula yang dicontohkan Rasul Terpilih, Muhammad saw. *Kelima* Tasawuf, sejatinya, bukan sekedar ilmu, bukan aliran pemikiran, bukan pula wacana atau teori-teori apalagi golongan-golongan. Melainkan, tasawuf adalah perjalanan menuju Allah swt. Mempelajari tasawuf tidak serta-merta menjadikan seseorang bertasawuf. Bahkan, bergabung dalam paguyuban tarekat tidak serta-merta membuat seseorang menjadi sufi.¹⁰¹⁴

Secara historis, sejarah sufi yang berlaku dalam Islam banyak diinspirasi dari beragam tradisi budaya terdahulu, seperti Nasrani, *Zoroaster* maupun tradisi Yunani. Dari Nasrani, sufi mengadaptasi nilai-nilai perilaku *monastik* dan juga *asketis ukhrawi* yang lebih mementingkan kepentingan akhirat. *Zoroaster* mengutamakan pembersihan jiwa melalui ritual, sedangkan Yunani lebih pada upaya mencari kebijaksanaan tertinggi.¹⁰¹⁵

Beragam tradisi terdahulu mengindikasikan bahwa menjadi sufi juga dapat diartikan sebagai jalan *mistisme* dan juga *sinkretisme*. Jalan tersebut ditempuh dengan upaya menajamkan batin dan lebih mengarahkan orientasi hidup kepada kepentingan *ukhrawi*. Dari situlah, jalan-jalan yang ditempuh

¹⁰¹³ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 20*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 50.

¹⁰¹⁴ Bandingkan dengan Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami manusia melalui Filsafat*, Bandung, Remaja Rosdakarya, 2006, hal. 5. Dan lihat, Eni Zulaiha, *Spiritualitas Taubat dan Nestapa Manusia Modern, Al-Qulub* Vol. 2, No. 2, 2018, hal. 101-102.

¹⁰¹⁵ Julian Baldick, *Mystical Islam; An Introduction to Sufism*, New York: I.B. Tauris Press, 2012, hal. 17-24.

mencapai level ilahiyyah dan dilakukan dengan cara perilaku tapa, semedi maupun tirakat di tempat-tempat tertentu untuk menyeimbangkan unsur manusia sebagai unsur mikrokosmos dengan alam sebagai unsur kosmos.

Kembali ke jalan Tuhan bisa dimaknai sebagai bentuk sakralisasi sekaligus spiritualisasi. Sakralisasi bertujuan untuk mempersatukan unsur manusia dan Tuhan-nya dalam satu wadah. Dalam khazanah Jawa, prinsip itu dikenal sebagai *manunggaling kawula gusti*, yakni sebagai bentuk kesatuan Tuhan dan ciptaan-Nya itu satu. Dari situ kemudian, pengertian sufisme bercabang antara *pantheisme* dan *monism*. Pengertian sufi secara *pantheisme* adalah tidak terpisahkan antara Tuhan dan manusia tidaklah terpisah, melainkan bersatu dalam Tuhan secara manunggal. Sedangkan *monism* diartikan sebagai bentuk eksistensi Tuhan tidak ada jika tidak diimbangi dengan hadirnya ciptaannya yaitu manusia. Kedua perspektif tersebut sama-sama menghasilkan kemanunggalan antara kedua entitas tersebut. pada akhirnya kemudian, sufisme berbicara soal “rasa”, yakni proses relasi intim antara Tuhan dan ciptaan-Nya melalui kepuasan batin.¹⁰¹⁶

Karakter seorang Muslim terbentuk dari pendidikan dan pengalaman hidup. Dalam perspektif ini, agama (*tasawuf*) yang diterima dari pengetahuan maupun yang dihayati dari pengalaman ruhaniah, masuk ke dalam struktur kepribadian seseorang.¹⁰¹⁷ Menurut Achmad Mubarak (1945), infrastruktur yang harus disediakan bagi pembentukan insan yang berkepribadian antara lain; a. Pengetahuan tentang nilai, b. menciptakan lingkungan yang kondusif, c. membangun tokoh idola, dan terakhir, e. membiasakan kepada pola tingkah laku yang konstruktif.¹⁰¹⁸

Karakter manusia tidak pernah hilang dari kecenderungan untuk mencari kembali nilai-nilai Ketuhanan menandakan bahwa manusia itu pada dasarnya sebagai makhluk rohani dan makhluk jasmani. Dalam dimensi jasmani manusia membutuhkan sesuatu yang bersifat materi, tetapi dalam dimensi rohani manusia membutuhkan sesuatu yang bersifat immateri. Hal ini senada dengan tujuan tasawuf yang menitikberatkan pada ruang rohani manusia, karena sesuai dengan fitrah manusia yang pada dasarnya cenderung bertasawuf.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁶ Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2006, hal. 62-63.

¹⁰¹⁷ Achmad Mubarak, *Meraih Kebahagiaan dengan Bertasawuf; pendakian menuju Allah*, Jakarta: Paramadina, 2005, hal. 102.

¹⁰¹⁸ Achmad Mubarak, *Meraih Kebahagiaan dengan Bertasawuf; pendakian menuju Allah,....*, hal. 100-105.

¹⁰¹⁹ Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 17.

Bagi orang yang dekat dengan Tuhannya, yang akan tampak dalam kepribadiannya adalah pribadi-pribadi yang tenang, dan perilakunya pun akan menampakkan perilaku atau akhlak-akhlak yang terpuji. Semua ini bergantung pada kedekatan manusia dengan Tuhannya. Adapun pola kedekatan manusia dengan Tuhannya, inilah yang menjadi garapan dalam tasawuf. Dari sinilah, tampak keterkaitan erat antara ilmu tasawuf dengan ilmu jiwa atau ilmu kesehatan mental.¹⁰²⁰

Karakter psikologi sufi dapat terlihat dari perilaku para pelaku tasawuf yang menyakini bahwa dirinya selalu terpantau oleh Dzat yang Maha Melihat. Allah swt berfirman:

... أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾

... perbuatlah apa yang kamu kehendaki; Sesungguhnya Dia Maha melihat apa yang kamu kerjakan. (Qs. Fusshilat[41]: 40).

Kepribadian (*personality*) yang berarti mental adalah semua unsur jiwa termasuk pikiran, emosi, sikap (*attitude*), dan perasaan yang dalam keseluruhan dan kebutuhannya akan menentukan corak laku, cara menghadapi suatu hal yang menekan perasaan, mengecewakan atau menggembarakan, menyenangkan, dan sebagainya.¹⁰²¹ Maka, tasawuf (*spiritualitas*) tidak bisa terlepas dari persoalan-persoalan yang berkisar pada kejiwaan manusia (*psikologi*).

Kebersihan jiwa seseorang akan mempengaruhi tingkah laku. Jika kondisi batin seseorang dalam keadaan tenang (*muṭmainnah*) maka akan terbebas dari nilai-nilai negatif. Dan pada akhirnya perilaku tersebut akan mencerminkan hal-hal yang cintai Allah swt dan disukai oleh masyarakat sekelilingnya.¹⁰²² Hal inilah yang menjadi karakter Muslim yang mengetahui nilai akhlak dalam tasawuf.

Dalam bahasan tasawuf selalu ditekankan adanya *tazkiyat al-nafs* yakni, proses peralihan jiwa yang kotor menjadi bersih, dari pembenci menjadi pemaaf, kebakhilan menjadi penderma, dan yang dulunya berkategori tidak syariat menjadi bersyariat.¹⁰²³

Pendalaman dan pengamalan aspek batin tasawuf adalah yang paling utama dengan tanpa mengabaikan aspek lahiriah yang dimotivasi untuk membersihkan jiwa. Kebersihan jiwa dimaksud adalah hasil perjuangan (*mujāhadah*) yang tidak ada hentinya, sebagai cara perilaku perorangan yang

¹⁰²⁰ Rosihon Anwar, *Akhlaq Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2010, hal. 226.

¹⁰²¹ Zakiah Daradjat, *Pendidikan Agama dalam Pembinaan Mental*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982, hal. 38-39.

¹⁰²² Ibn Miskawayh, *Tahdhib al-Akhlaq*, Beirut: Maktabah al-Hayat, 1961, hal. 114.

¹⁰²³ Said Hawwa', *Tarbiyah al-Ruhaniyyah*, yang diterjemahkan oleh Khairul Rafic, Bandung: Pustaka Mizan, 1988, hal. 79.

terbaik dalam mengontrol diri pribadi.¹⁰²⁴ Dan pencapaian kesempurnaan serta kesucian jiwa, tiada lain kecuali harus melalui pendidikan dan latihan mental (*riyāḍah*) yang diformulasikan dalam bentuk pengaturan sikap mental yang benar dan pendisiplinan tingkah laku yang ketat.¹⁰²⁵

Kebahagiaan akan diraih dengan sempurna jika seseorang bisa mengendalikan dirinya sendiri dan kesengsaraan terjadi ketika seseorang dikendalikan nafsunya sendiri. Orang yang mendapatkan keuntungan di dunia dan akhirat adalah mereka yang melakukan aktivitas positif dalam hidup mereka. Baik ibadah ritual murni maupun ibadah sosial (memberikan kemanfaatan kepada orang lain).¹⁰²⁶

Pada abad kontemporer ini, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah sampai kepada apa yang dengan *post industrial society*, yaitu masyarakat secara material telah sampai pada taraf makmur. Peralatan-peralatan hidup telah terkendali secara mekanik dan otomatis. Sepertinya hidup bertambah mudah, enak dan nyaman. Akan tetapi ternyata kenyamanan material tidak selamanya membawa kebahagiaan rohani. Sebenarnya aspek kerohanian inilah sebagai harkat kemanusiaan.

Menyimak dari kemajuan-kemajuan yang kering dari aspek kerohanian, akan menimbulkan malapetaka dalam berbagai bidang. Berdasarkan hal demikian perlu dihidupkan kembali ajaran-ajaran sufisme dengan bentuk baru yaitu neo-sufisme yang sesuai dengan kondisi dan situasi. Penekanan sufisme tidak lagi untuk mencapai *ittihad* dengan Tuhan, akan tetapi lebih menekankan kepada transcendental Tuhan. Kemudian sifat anti keduniaan segera diganti dengan mengembangkan sikap positif terhadap dunia. Dengan kata lain, kesalahan individual tidak terlepas dari kesalahan sosial. hal ini tidak mungkin tercapai tanpa ada waktu-waktu tertentu yang digunakan khusus untuk mengamalkan ajaran-ajaran sufisme.

Neo-sufisme dapat dikembangkan apabila metode berpikir umat dapat berubah menjadi berpikir rasional, sehingga umat Islam kembali seperti era klasik dan dapat pula menandingi umat-umat lain. memang kenyataannya dunia ini semakin membutuhkan neo-sufisme, karena dalam ajaran tersebut, tidak hanya terletak kedamaian, tetapi juga masa depan manusia dan alam semesta.¹⁰²⁷

Karakter psikologi sufi dapat dikategorikan sebagai berikut.

¹⁰²⁴ Sayyid Hossein Nasr, *Tiga Pemikiran Islam (Ibn Sina, Suhrawardi dan Ibn 'Arabi)*, yang diterjemahkan oleh Ahmad Mujahid, Bandung: Risalah, 1986, hal. 5.

¹⁰²⁵ Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf...*, hal. 44.

¹⁰²⁶ Ahsin Sakho Muhammad, *Tafsir Kebahagiaan; tuntunan al-Qur'an menyikapi cobaan dan kesulitan hidup*, Jakarta: Qaf, 2019, hal. 20-21.

¹⁰²⁷ Kasmuri Selamat dan Ihsan Sanusi, *Akhlaq Tasawuf; upaya meraih kehalusan budi dan kedekatan Ilahi...*, hal. 213-214.

1. Berakhlak mulia dan berhati bersih.

Para pelaku sufi, tidak mementingkan kedunian, miskin tetapi berhati baik dan mulia itulah sifat-sifat kaum sufi.¹⁰²⁸ Bahkan dalam sejarah para sahabat Nabi, ada yang tidak memiliki tempat tinggal karena kemiskinannya, kemudian mereka memenuhi pinggiran masjid yang dibangun Nabi di Madinah. Tetapi bukan berarti dari kemiskinan materinya, membuat mereka miskin akhlak. Maka psikologi sufi mengajarkan bahwa bagaimana manusia tetap menjaga hati dan perbuatannya, sekalipun ujian materi itu menantang kehidupan mereka.

Segolongan ahli tasawuf mengatakan bahwa pemberian nama sufi itu karena kesucian hatinya dan kebersihan tingkah lakunya.¹⁰²⁹ Dalam konteks era 4.0, mensucikan hati dan membersihkan tingkah laku dari perbuatan yang dilarang oleh Allah swt, merupakan sebuah keniscayaan. Dimana perkembangan teknologi dan informasi telah banyak mempengaruhi kehidupan modern ke arah yang berlawanan, misalnya, tidak mempercayai adanya Tuhan, hanya mengandalkan rasionalitas-empiris. Semua harus diobservasi dengan kaca mata sains yang penuh dengan prinsip materi dan akal. Padahal, manusia mempunyai dimensi yang terdalam, yaitu perasaan yang membutuhkan nilai psikologis, yaitu kedekatan kepada Allah swt.

Tasawuf merupakan salah satu bidang studi Islam yang memusatkan perhatian pada pembersihan aspek rohani manusia yang selanjutnya dapat menimbulkan akhlak mulia. Pembersihan aspek rohani atau batin ini selanjutnya dikenal sebagai dimensi esoterik dari diri manusia. Hal ini berbeda dengan aspek fikih, khususnya pada bab thaharah yang memusatkan perhatian pada pembersihan aspek jasmaniah atau lahiriah yang selanjutnya disebut sebagai dimensi eksoterik.¹⁰³⁰

2. Mensucikan hati demi meraih perjumpaan dengan Allah swt.

Abdul Halim Mahmud mengutip pendapat yang ditawarkan al-Kattani menyebutkan bahwa, *tasawuf adalah kebeningan hati dan penyaksian (terhadap Allah)*. Pilihan ini berargumentasikan bahwa definisi ini telah menghimpun dua kutub kondisi batin yang menjadi bangunan kesempurnaan pengertian tasawuf, yaitu *ṣafā'* atau kebeningan hati yang menjadi *wasīlah wuḥsūl ilallāh* dan *musyāhadah* (penyaksian terhadap Allah) yang menjadi tujuan akhir.

Dalam ranah praktisnya, tasawuf dilandasi atas dua prinsip. *Pertama*,

¹⁰²⁸ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 57.

¹⁰²⁹ Muhammad Amin al-Nawawi, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Taṣawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1969, hal. 34.

¹⁰³⁰ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003, hal. 235.

upaya batin secara terus menerus untuk menghubungkan antara seorang sufi dan Allah swt. *Kedua*, kemungkinan menyatunya seorang sufi dengan Allah swt.¹⁰³¹

Abu Sa'id al-Kharraz (1899) ketika ditanya tentang makna sufi. Beliau menjawab bahwa sufi adalah orang yang hatinya oleh Allah swt, lalu hatinya memancarkan cahaya, orang yang dapat merasakan nikmatnya berzikir kepada Allah swt.

Melihat definisi dan komentar para ulama tasawuf, semuanya hampir sepakat bahwa, tasawuf merupakan media sekaligus tujuan bagaimana hamba dekat dan berjumpa dengan Tuhan-Nya. Jika tasawuf diartikan seperti ini, maka akan ditemukan bahwa tasawuf berarti jalan atau tujuan, walaupun jalan untuk mencapai tujuan yang dimaksud itu bermacam-macam, karena masing-masing mempunyai peran dan nama yang berbeda.¹⁰³²

Bahkan lebih jauh, sebagian pendapat ulama tasawuf menyebutkan bahwa sebagian orang yang mensucikan jiwa dan hatinya untuk mendapatkan karamah-Nya. Sehingga membersihkan hati dapat menghadirkan kekuatan. Tetapi dalam psikologi sufi, bukan ini tujuan utamanya, tasawuf dan laku sufi itu bertujuan untuk menjaga hati dan memperbaiki tingkah laku.

Jika prosedur tasawuf ini dipraktekkan masyarakat modern, niscaya penyalahgunaan *science*, pendangkalan iman, stress dan frustrasi, serta problematika kehidupan lainnya bisa terhindarkan. Bahkan berpotensi memperoleh *ahwal* (pemberian Allah) berupa kenikmatan bermusyahahad kepada Allah swt sebagai puncak ekstase sufi.¹⁰³³

3. Terdepan dalam melakukan kebaikan.

Merupakan salah satu bentuk keunikan dan kekhasan para sufi dari klasik sampai kontemporer adalah bagaimana menjadikan kebaikan sebagai sahabat dalam menjalani kehidupan di dunia. Misalnya *Ahl al-Suffah* pada masa Nabi Muhammad saw didentik dengan golongan sahabat yang selalu berada di shaf terdepan dalam melakukan kebaikan dan ibadah. Misalnya, beribadah, tahajjud, *qana'ah* dan selalu memerangi hawa nafsunya.¹⁰³⁴

Dalam konteks psikologi sufi yang dikaitkan dengan era 4.0, konsep ini merupakan keniscayaan, mengingat bahwa manusia modern harus

¹⁰³¹ Said Aqil Siroj, *Dialog Tasawuf Kiai Said; Akidah, Tasawuf dan Relasi Antarumat Beragama*, Surabaya: Khalista, 2012, hal. VI.

¹⁰³² Fauzi Muhammad Abu Zaid, *Tasawuf dan Aliran Sufi*, yang diterjemahkan oleh Fajar Inayati dari judul asli *al-Şafa wa al-Aşfiya*, Jakarta: Penerbit Cendikia, 2006, hal. 14.

¹⁰³³ Said Aqil Siroj, *Dialog Tasawuf Kiai Said; Akidah, Tasawuf dan Relasi Antarumat Beragama...*, hal. vii.

¹⁰³⁴ Fauzi Muhammad Abu Zaid, *Tasawuf dan Aliran Sufi...*, hal. 15.

mencontek kehidupan para sufi klasik yang selalu terdepan dalam mengaktualisasikan nilai-nilai kebaikan dalam kehidupan mereka. Para sahabat dan pelaku sufi selalu memerangi hawa nafsunya sebagai bentuk karakteristik kesufian mereka, sehingga yang hadir dan muncul dalam kehidupan mereka hanyalah kebaikan, kedamaian dan kasih sayang.

Para sufi selalu menggantungkan dirinya hanya kepada Allah swt dan tidak menggantungkan sikap dan perbuatannya kepada materi. Hal ini perlu dikritisi bahwa, psikologi sufi memberikan argumentatif sebagai alternatif bahwa, manusia bisa mengandalkan materi dalam melakukan kebaikan. Atau dengan kata lain, sedikit menyelisih para sufi klasik, tetapi tujuan dan visinya tetap sama, bagaimana menjadikan kebaikan sebagai *habit* (kebiasaan) untuk mendekatkan diri kepada Allah swt.

Bahasan tasawuf juga tidak terlepas dari penjelasan tentang makrifah. Psikologi sufi mencoba menawarkan konsep bahwa makrifah bisa diartikan bahwa manusia mengenal dirinya sebagai hamba, dan dengan penghambaan yang sejati kepada Tuhan, itu menunjukkan bahwa seseorang yang berbuat baik hakikatnya sedang bermakrifat kepada Tuhannya. Dalam melakukan kebaikan, manusia berpotensi melihat Tuhannya, atau bahasa tasawufnya *musyāhadah*. Karena, dengan melakukan perbuatan baik, hakikatnya niat dan tujuan kebaikan itu pasti ada penyaksian bahwa Allah swt melihat apa yang dilakukan oleh manusia tersebut. jadi, kebaikan dan peyaksian (*musyāhadah*) sangat erat kaitannya dalam pendekatan psikologi sufi.

4. Tasawuf menekankan kelembutan dan kasih sayang

Al-Suhrawardi dalam bukunya yang berjudul *Awarif al-Ma'arif* pada pembahasan tentang *Mahiyah al-Tasawuf*, berpendapat bahwa tasawuf adalah bertambahnya kelembutan dan selalu diperagakannya kelembutan.¹⁰³⁵

Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw selalu menganjurkan kelembutan. Agama hadir dan bisa dirasakan sampai hari ini itu tidak lain karena diajarkan secara lemah lembut. bahkan dengan berdebat sekalipun, al-Qur'an mengajarkan untuk memperlakukannya dengan baik dan lemah lembut. Berikut ayat al-Qur'an berbicara tentang hal tersebut.

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ^ط

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang

¹⁰³⁵ Fauzi Muhammad Abu Zaid, *Tasawuf dan Aliran Sufi...*, hal. 18.

sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk. (An-Nahl[16]: 125).

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا
 أَمَّا بِالذِّمِّيِّ أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَالْهَنَا وَالْهَكْمُ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang baik, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka, dan katakanlah, "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu satu; dan hanya kepada-Nya kami berserah diri." (Qs. al-‘Ankabūt[29]: 46).

5. Hijrah dari keburukan menuju kebaikan.

Ahl al-Suffah merupakan sekelompok sahabat yang ikut berhijrah dari Mekah ke Madinah.¹⁰³⁶ Langkah ini dilakukan oleh Nabi karena melihat adanya potensi kebaikan dengan cara meninggalkan kota Mekah menuju kota Madinah. Jadi, setiap konsep dan niat untuk melakukan kebaikan, apakah harus dilakukan dengan berhijrah atau tidak, maka hal itu bisa dikategorikan dengan karakter tasawuf. Yaitu karakter yang mencintai kebaikan dan akan selalu berjuang untuk mengaplikasikannya dalam kehidupan. Allah swt menyanjung dan memberikan pahala yang berganda kepada mereka berhijrah dan melakukan kebaikan. Firman-Nya dalam al-Qur’an yang berbunyi.

وَالسَّبِقُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ
 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
 أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Dan orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) di antara orang-orang Muhajirin dan Ansar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah rida kepada mereka dan mereka pun rida kepada Allah. Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Itulah kemenangan yang agung. (Qs. al-Taubah[9]: 100).

Karakter psikologi sufi adalah menghantarkan perilaku yang menjalankannya untuk selalu melakukan hal-hal yang diridhai oleh Allah swt, salah satunya dengan melakukan hijrah dari keburukan menjadi

¹⁰³⁶ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, cet. III, hal. 56.

kebaikan. Dan ayat diatas memberikan jaminan kepuasan batin secara psikologis bahwa golongan tersebut adalah kelompok yang mendapatkan kemenangan yang besar dan agung. Jadi, setiap kebaikan itu akan mendapatkan kebaikan ganda bagi umat Islam, yaitu kebaikan yang didapatkan di dunia, yaitu kemenangan yang bersifat psikologis-empiris dan selanjutnya kemenangan yang ukhrawi-metafisis.

Kata *ahl-al-suffah* diatas menggambarkan keadaan orang yang mencurahkan jiwa raganya, harta benda dan lainnya sebagai hanya untuk Allah swt. Mereka rela meninggalkan kampung halamannya, rumah, kekayaan, harta benda dan sebagainya yang ada di Mekkah untuk ditinggalkan karena ikut hijrah bersama Nabi ke Madinah. Tanpa ada unsur iman dan keinginan untuk mendekati diri kepada Allah swt, tidak mungkin hal demikian mereka lakukan.¹⁰³⁷

6. Mencintai kesederhanaan.

Para sahabat dan para pelaku sufi, selalu mengedepankan kesederhanaan dalam berpakaian dan memperlakukan dunia. Sebagaimana yang telah digambarkan bahwa para sahabat Nabi Muhammad saw itu lebih senang memakai kain wol yang kasar.¹⁰³⁸ Kehidupan kesederhanaan ini kemudian menjadi penting bagi generasi 4.0 yang lebih cenderung mencintai hal-hal yang bersifat hedonis, glamour dan berlebihan. Para sufi jauh lebih mementingkan membersihkan hati dan memperkaya keimanan mereka dibandingkan harus memperkaya harta kekayaan dan kemewahan lainnya.

Kesederhanaan mereka selalu berorientasi kepada kesucian jiwa, mengutamakan panggilan Allah swt, berpola hidup sederhana, mengutamakan kebenaran dan rela berkorban demi tujuan-tujuan yang lebih mulia di sisi Allah swt. sikap demikian pada akhirnya membawa seseorang berjiwa tangguh, memiliki daya tangkal yang kuat dan efektif terhadap berbagai godaan hidup yang menyesatkan.¹⁰³⁹

Jika diperhatikan dengan seksama, nampak dari karakteristik dari tasawuf ini semuanya bertemakan tentang sifat-sifat dan keadaan yang terpuji, kesederhanaan dan kedekatan dengan Tuhan.

Kata *şaf* misalnya menggambarkan keadaan orang yang selalu berada dibarisan depan dalam beribadah kepada Allah swt dan melakukan amal kebajikan lainnya. Demikian pula kata *şufi* yang berarti bersih, suci dan murni menggambarkan orang yang selalu memelihara dirinya dari perbuatan dosa yang dilarang oleh Allah dan rasul-Nya. Selanjutnya kata *şuf* yang berarti kain wol yang kasar menggambarkan orang yang hidupnya serba

¹⁰³⁷ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam...*, hal. 239.

¹⁰³⁸ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, cet. III, hal. 56.

¹⁰³⁹ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam...*, hal. 239.

sederhana, tidak mengutamakan kepentingan dunia, tidak mau diperbudak oleh harta yang dapat menjerumuskan dirinya dan membawa ia lupa akan tujuan hidupnya, yakni beribadah kepada Allah swt. sebagaimana firman Allah swt dalam al-Qur'an.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku. (Qs. Al-Zāriyat[51]: 56).

Demikian pula *Sophos* yang berarti hikmah juga menggambarkan keadaan orang yang jiwanya senantiasa cenderung kepada kebenaran.¹⁰⁴⁰

7. Kesalahan individual menjadi kesalahan institusional.

Kehidupan sufi Rasulullah saw terdapat kesadaran beliau bahwa untuk menciptakan perubahan sosial, dan menyongsong peradaban, maka harus diawali dengan perubahan individu. Beliau sangat menekankan perubahan individu sebelum adanya perubahan sosial. Jalaluddin Rakhmat menyatakan, terdapat dua hal penting dalam proses perubahan sosial menurut Islam. *Pertama*, Islam memandang perubahan sosial harus dimulai dari perubahan individu. *Kedua*, secara berangsur-angsur, perubahan individu ini harus disusul dengan perubahan institusional.¹⁰⁴¹

Karakter psikologi sufi juga bisa dibandingkan dengan karakteristik tasawuf akhlaki yang terus berkembang semenjak zaman klasik Islam hingga zaman modern sekarang sering digandrungi orang karena penampilan paham atau ajaran-ajarannya yang tidak terlalu rumit. Tasawuf jenis ini banyak berkembang di dunia Islam, terutama di Negara-negara yang dominan bermazhab Syafi'i.¹⁰⁴² Adapun ciri-cirinya sebagai berikut.

a. Melandaskan diri pada al-Qur'an dan al-Sunnah.

Tasawuf jenis ini, dalam pengejawantahan ajaran-ajarannya cenderung memakai landasan Qur'ani dan hadis sebagai kerangka pendekatannya. Mereka tidak mau menerjunkan pahamnya pada konteks yang berada diluar pembahasan al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an dan hadis yang mereka pahami, kalau pun harus ada penafsiran, penafsiran itu sifatnya hanya sekadarnya dan tidak begitu mendalam.

b. Tidak menggunakan terminologi-terminologi filsafat sebagaimana terdapat pada ungkapan-ungkapan *syatahat*.

Terminologi-terminologi dikembangkan tasawuf Sunni lebih transparan, sehingga tidak kerap bergelut dengan terma-terma *syatahat*.

¹⁰⁴⁰ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, hal. 178.

¹⁰⁴¹ Khalil Ibrahim Mulla, *Keagungan Nabi Muhammad*, Jakarta: Gema Insani, 2002, hal. 159.

¹⁰⁴² Rosihon Anwar dan Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, hal. 120.

Kalaupun ada terma yang mirip syatahat, itu dianggapnya merupakan pengalaman pribadi, dan mereka tidak menyebarkannya kepada orang lain. pengalaman yang ditemukannya itu mereka anggap pula sebagai sebuah karamah atau keajaiban yang mereka temui. Sejalan dengan ini, Ibn Khaldun, sebagaimana yang dikutip al-Taftazani, memuji para pengikut al-Qusyairiyah yang beraliran Sunni, karena dalam diri para sahabat dan tokoh angkatan salaf telah banyak terjadi kekeramatan seperti ini.¹⁰⁴³

- c. Lebih bersifat mengajarkan dualisme dalam hubungan antara Tuhan dan manusia.

Dualisme yang dimaksudkan di sini adalah ajaran yang mengakui bahwa meskipun manusia dapat berhubungan dengan Tuhan, hubungannya tetap dalam kerangka yang berbeda di antara keduanya, dalam hal esensinya. Sedekat apa pun manusia dengan Tuhannya tidak lantas membuat manusia dapat menyatu dengan Tuhan.

Al-Qur'an dan Hadis dengan jelas menyebutkan bahwa inti makhluk adalah bentuk lain dari Allah swt. hubungan antara Sang Pencipta dan yang diciptakan bukanlah merupakan salah satu persamaan, tetapi bentuk lain. Benda yang diciptakan adalah bentuk lain dari penciptaannya. Hal ini tentu berbeda dengan paham-paham tasawuf filosofis yang terkenal dengan ungkapan-ungkapan keganjilannya. Kaum sufi sunni menolak ungkapan-ungkapan ganjil seperti yang dikemukakan Abu Yazid al-Bustami dengan teori *fana'* dan *baqa'*nya. Al-Hallaj dengan konsep *hulunya*, dan Ibn Arabi dengan konsep *wahdah al-wujudnya*.

- d. Kesenambungan antara hakikat dengan syariat.

Dalam pengertian lebih khusus, keterkaitan antara *tasawuf* (sebagai aspek batiniahnya) dengan *fiqh* (sebagai aspek lahiriahnya). Hal ini merupakan konsekuensi dari paham di atas. Karena berbeda dengan Tuhan, manusia dalam berkomunikasi dengan Tuhan tetap berada pada posisi dan kedudukannya sebagai objek penerima informasi dari Tuhan. Kaum sufi dari kalangan Sunni tetap memandang penting persoalan-persoalan lahiriah-formal, seperti aturan-aturan yang dianut fuqaha. Aturan-aturan itu bahkan sering dianggap sebagai jembatan untuk berhubungan dengan Tuhan.

- e. Lebih terkonsentrasi pada persoalan pembinaan, pendidikan akhlak dan pengobatan jiwa.

Metode tersebut dilakukan dengan cara *riyādah* (latihan mental) dan langkah *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli*.¹⁰⁴⁴

Karakter psikologi sufi dalam merespon manusia modern kontemporer saat ini adalah salah satunya bagaimana menyembuhkan penyakit rohani

¹⁰⁴³ Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman...*, hal. 191.

¹⁰⁴⁴ Rosihon Anwar dan Solihin, *Ilmu Tasawuf...*, hal. 122.

manusia modern dengan pendekatan al-Qur'an dan Sunnah. Kemudian psikologi sufi juga menekankan manusia modern untuk menjadi sosok manusia yang spiritual di era digital. Selanjutnya, psikologi sufi juga menjadi rem sekaligus penyeimbang atas kehidupan manusia modern yang lebih cenderung materialis, hedonis dan rasionalis. Karakter-karakter tersebut semuanya terinspirasi dari al-Qur'an. Allah swt berfirman:

قُلْ هُوَ الَّذِي بِنَاءَ أَمْنُوا هُدًى وَشِفَاءً

...*Katakanlah: Al Quran itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang mukmin.* (Fuṣṣilāt[41]: 44).

Karakter psikologi sufi di era modern kontemporer ini menyakini bahwa segala bentuk ikhtiar keduniawian itu diniatkan dialamatkan hanya untuk Allah swt semata. Kemudian bentuk sifat dari psikologi ini adalah stimulasi dari jiwa untuk berbuat baik kepada sesama dan semesta, tidak hanya mengurung diri dalam ibadah ritual tetapi aktif memberikan manfaat melalui ibadah sosial dan global.

G. Responsibilitas Psikologi Sufi era Industri 4.0 dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an datang mengusung dan menjunjung tinggi metode ilmiah, menciptakan iklim yang kondusif bagi berkembangnya tradisi berpikir logis, serta menyediakan lahan yang subur bagi tumbuhnya individu-individu dan anggota masyarakat yang siap menyongsong dan mewujudkan kemajuan dalam keadaban.¹⁰⁴⁵ Dari sini, dapat dikatakan bahwa al-Qur'an adalah kitab manusia, karena ia seluruhnya berbicara untuk dan tentang manusia.¹⁰⁴⁶

Al-Qur'an tidak turun di ruang hampa. Ia tidak berbicara sendiri, Ia datang dan menyapa sebuah masyarakat yang memiliki tata-budaya, bahasa, prinsip dan pola hubungan sosial, bahkan kepada persoalan psikologi dalam kemasyarakatan. Agar wahyu al-Qur'an ini terus mengayomi dan merespon perkembangan dan perabadian yang terus melaju cepat dan beragam, maka penafsiran sangat dibutuhkan dalam memecahkan persoalan tersebut, meminjam rumusan Hassan Hanafi, *min al-nash ilā al-wāqī'*.¹⁰⁴⁷ Dalam penelitian ini mencoba mengembangkan pesan ideal dan ajaran universal al-Qur'an dalam merespon tuntunan dan persoalan yang berkembang di ranah realita, salah satunya permasalahan tentang psikologi.

¹⁰⁴⁵ Adnān Muḥammad Zarzūr, *'Ulum al-Qur'ān wa Tārīkh Tautsiqīhi*, Amman: Dār al-'A'lām, 2005, hal. 189.

¹⁰⁴⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme; Akhlak Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 118.

¹⁰⁴⁷ Lihat Hassan Hanafi, *al-Turāts wa al-Tajdīd: Mauqifunā min al-Turāts al-Qadīm*, Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasy wa al-Tauzī', 1992, cet ke-IV, hal. 179.

Islam dan al-Qur'an merupakan tuntunan realita, realitalah yang memanggil dan menuntunnya. Islam tidak datang untuk memaksa realita, tetapi justru hadir mengungkap realita tersebut kemudian menuangkan dalam sebuah konsep kemudian menformulasikannya sekaligus mengemasnya sebagaimana yang telah dilakukan oleh ideologi Islam terdahulu.¹⁰⁴⁸

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang selalu relevan bagi kehidupan umat manusia sepanjang masa.¹⁰⁴⁹ M. Quraish Shihab menyatakan al-Qur'an seharusnya menempati posisi yang paling sentral dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, juga menjadi inspirasi, pemandu dan pemadu gerakan-gerakan umat Islam sepanjang sejarahnya.¹⁰⁵⁰ Dalam konteks ini, pendekatan penafsiran al-Qur'an dengan perspektif psikologi adalah keniscayaan.

Istatiq al-Qur'an (*biarkan al-Qur'an berbicara*). Demikian saran Ali bin Abi Talib, sahabat, murid dan keponakan sekaligus menantu Nabi Muhammad saw. Saran ini penting kita simak dan praktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan begitu, tanpa terasa lambat laun namun pasti al-Qur'an menjadi teman hidup dan rujukan dalam kehidupan sehari-hari.¹⁰⁵¹

Penafsiran yang hanya mengandalkan penafsiran klasik akan menemukan permasalahan baru, yaitu ketidakmampuan untuk menjawab masalah-masalah realitas yang telah mengalami perubahan dan perkembangan zaman. Manusia modern dipaksa untuk mengadakan perubahan paradigma pemikiran dan pemahaman terhadap al-Qur'an agar tuntunannya sesuai dengan zaman masyarakatnya.¹⁰⁵²

Al-Qur'an dan al-Sunnah adalah *naṣh*. Setiap muslim kapan dan dimanapun dibebani tanggung jawab untuk memahami dan melaksanakan kandungannya dalam bentuk amalan nyata. Pemahaman terhadap naṣ tanpa pengamalan akan menimbulkan kesenjangan.¹⁰⁵³ Dalam hal ini, tasawuf pada awal pembentukannya adalah manifestasi akhlak dan keagamaan yang banyak disinggung dalam al-Qur'an. Maka sumber utama ajaran tasawuf ini

¹⁰⁴⁸ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004, cet ke-II, hal. 194-202.

¹⁰⁴⁹ Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rijal Pengabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1990, hal. 15.

¹⁰⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 83.

¹⁰⁵¹ Amin Sumawijaya, *Biarkan Al-Qur'an Menjawab; Mengerti Tema-tema Penting Kehidupan dalam Kitab Suci*, Jakarta: Zaman, 2013, hal. 11.

¹⁰⁵² Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995, hal. 119.

¹⁰⁵³ Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2014, hal. 17.

ditimba dari al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁰⁵⁴

Lebih lanjut Naşiruddin al-Ṭusi (1201-1274) menjelaskan bahwa dari al-Qur'an dan al-Sunnah itulah, para sufi pertama mendasarkan pendapat mereka tentang moral dan tingkah laku, kerinduan dan kecintaan pada Ilahi, dan makrifat, *suluk* (jalan), dan juga latihan-latihan rohaniah mereka. Itu semua mereka susun demi terealisasinya tujuan-tujuan kehidupan mistis.¹⁰⁵⁵

Ayat-ayat al-Qur'an itu, di satu sisi memang ada yang perlu dipahami secara tekstual-lahiriah, tetapi di sisi lain juga ada hal yang perlu dipahami secara kontekstual-rohaniah. Sebab, jika ayat-ayat al-Qur'an dipahami secara lahiriah saja, akan terasa kaku, kurang dinamis, dan tidak mustahil akan ditemukan persoalan yang tidak dapat diterima secara psikis.¹⁰⁵⁶ Pemahaman terhadap unsur kehidupan yang bersifat batiniah pada gilirannya melahirkan tasawuf.

Al-Qur'an misalnya menjelaskan bahwa kemungkinan adanya ketersalingan manusia dengan Tuhan (*Maḥabbah*).

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...

... maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum, Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, ... (Qs. al-Maidah[5]: 54).

Dalam al-Qur'an pun menegaskan tentang keberadaan Allah swt dimanapun hamba-hamba-Nya berada. Hal ini sebagaimana ditegaskan-Nya.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Dan milik Allah timur dan barat. Kemanapun kamu menghadap di sanalah wajah Allah. Sungguh, Allah Mahaluas, Maha Mengetahui. (Qs. al-Baqarah[2]: 115).

Bagi kaum sufi, ayat diatas mengandung arti bahwa dimana saja Tuhan ada, disitu pula Tuhan dapat dijumpai.¹⁰⁵⁷

Lebih dari itu, pada ayat 16 daru surat Qaf, Allah menjelaskan.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُؤَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ

الْوَرِيدِ

Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa

¹⁰⁵⁴ Abi Naşr al-Siraj al-Ṭusi, *al-Luma'*, yang ditahqiq oleh Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abd Baqi Surur, Mesir: Dār al-Kutub al-Haditsah, 1960, hal. 6.

¹⁰⁵⁵ Abi Naşr al-Siraj al-Ṭusi, *al-Luma'*..., hal. 6.

¹⁰⁵⁶ Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*..., hal. 18.

¹⁰⁵⁷ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 72.

yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya. (Qs. Qaf[50]: 16).

Berdasarkan ayat di atas, kebanyakan kalangan sufi berpendapat bahwa untuk mencari Tuhan, manusia tidak perlu pergi jauh-jauh. Ia cukup kembali ke dalam dirinya sendirinya.¹⁰⁵⁸ Lebih jauh lagi, Harun Nasution (1986) menegaskan bahwa Tuhan ada di dalam, bukan diluar diri manusia.¹⁰⁵⁹

Salah satu disiplin ilmu yang berkembang pesat di kalangan masyarakat Eropa dan Amerika adalah psikologi. Disiplin ilmu yang diakui sebagai disiplin yang mandiri pada tahun 1879 ini adalah ilmu yang lahir di Eropa dan saat ini berkembang amat pesat di Amerika. Dalam usianya yang melebihi angka satu abad ini, psikologi telah memperlihatkan berbagai sumbangannya dalam memecahkan berbagai problem dan menyibak misteri hidup manusia sekaligus mengupayakan peningkatan sumber daya manusia. Melihat sumbangan psikologi yang demikian, kalau ingin menjadi umat yang kompetitif, maka psikologi adalah disiplin ilmu yang harus dikuasai.¹⁰⁶⁰

Imam al-Gazāli dalam karyanya *rauḍah al-ṭālibin wa ‘umdah al-sālikīn* memberikan panduan lengkap dan sistematis bagi kaum intelektual ataupun spiritualis dalam meniti jalan ruhani.¹⁰⁶¹ Dalam kitab itu juga, al-Gazali memberikan penjelasan bahwa untuk kembali kepada jalan petunjuk, sang hamba mesti berkhidmat di jalan sufistik. Keterpakuan dan ketergantungan kepada makhluk membuat sang hamba akan jauh dari Tuhan-Nya. Jadi, spiritual sufistik sangat penting untuk merespon perkembangan modern yang bertujuan untuk mengembalikan hidayah dan kedekatan kepada Allah swt.

Sufisme yang bisa diartikan sebagai bentuk ritual untuk mendekatkan diri secara intim kepada Sang Khalik. Tujuan dari mendekatkan diri ini adalah mencari ketenangan dan solusi atas segala permasalahan hidup. Pada umumnya, orang menjalani kegiatan sufisme untuk mencari solusi atas masalah setelah rasio dan akal tidak berhasil menyelesaikannya. Hal inilah yang mendorong masyarakat mencari solusi melalui jalan spiritual.¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁸ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya...*, hal. 73.

¹⁰⁵⁹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 60.

¹⁰⁶⁰ Djalaluddin Ancok dan Fuad Nashori Suroso, *Psikologi Islami...*, hal. 1.

¹⁰⁶¹ Abi Ḥamid Muhammad al-Gazāli, *Rauḍah al-Ṭālibin wa ‘Umdah Al-Sālikīn*, Beirut: Dār al-Nadhdah al-Hadisah, t.th, hal. 7.

¹⁰⁶² Wasisto Raharjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2017, hal. 199.

Manusia modern kini sedang berusaha untuk menyeimbangkan kebutuhan rohani dengan materi. Hal tersebut dibuktikan dengan munculnya gerakan keagamaan melalui komunitas-komunitas religius, seperti Anand Khrisna melalui Brahma Kumaris, dan sebagainya. Menandakan bahwa ketertarikan masyarakat milenial mengalami peningkatan dalam hal pengembaraan dan kebutuhan spiritualitas.¹⁰⁶³

Naisbitt (1999) dalam *Megatrends* dan juga *High Tech High Touch* menyebutkan bahwa kemajuan teknologi yang berkembang telah membuat manusia modern menjadi gamang.¹⁰⁶⁴ Ketika pemujaan teknologi menjadi besar dan pengarusutamaan logika rasional menjadi utama menyebabkan manusia mengalami kekeringan iman.

Meningkatnya rekayasa genetika dan teknologi yang menjadi ikon manusia modern dalam menyelesaikan masalah justru tidak menemukan solusi kuratif. Pada intinya, Naisbitt mengatakan bahwa seberapa rasional manusia itu berkembang akan tidak mampu mengalahkan kekuasaan Tuhan, karena pada intinya sudah ada garis demarkasi yang jelas bahwa ilmu pengetahuan hanya menjelaskan ilmu fisik, sedangkan ilmu agama menjelaskan ilmu spiritual. Oleh karena itu, ilmu tidak akan bisa loncat pagar untuk bisa menjelaskan hal-hal materiil.¹⁰⁶⁵

Modernitas telah berdampak pada terciptanya keresahan kehidupan bagi kelas menengah perkotaan. Keresahan tersebut ditimbulkan karena ada pola kehidupan mekanik yang serba statis yang telah menciptakan pendisiplinan tubuh bagi kaum modernis.¹⁰⁶⁶ Akibatnya, manusia modern tidak memiliki ruang ekspresi lebar dalam mengartikulasikan keinginannya. Maka, keresahan kehidupan tersebut ditandai dengan dua tanda, yaitu alienasi dan bunuh diri. Alienasi atau keterasingan modern dialami kelas menengah urban yang agonistic yang mencari agama sebagai solusi. Artinya, bahwa semakin tinggi teknologi berkembang (*high tech*) maka semakin berkembang pula kebutuhan rohani manusia (*high touch*). Di situlah kemudian, kehadiran spiritualitas menjadi urgen dan signifikan dalam menjelaskan hadirnya sufisme.

Al-Qur'an menjelaskan pembahasan tersebut dengan menyebutkan bahwa manusia itu sangat cerdas dalam memahami perkara dunia, tetapi

¹⁰⁶³ Julia D. Howell, "Pluralist Current and Counter Currents in The Indonesian Mass Media: The Case of Anand Khrisna", dalam Chiara Formichi, *Religious Pluralisme, State and Society in Asia*, New York; 2014, hal. 217.

¹⁰⁶⁴ John Naisbitt, *High Tech High Touch: Technology and Our Search for Meaning*, New York: Broadway, 1999.

¹⁰⁶⁵ Wasisto Raharjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia...*, hal. 121.

¹⁰⁶⁶ Muhammad Anis, Spiritualitas di Tengah Modernitas Perkotaan, *Jurnal Bayan*, vol. II, No. 4, 2013, hal. 1-15.

sangat terbelakang dalam menerjemahkan permasalahan yang berkaitan dengan hal yang bersifat ukhrawi. Allah swt berfirman dalam kalam-Nya, sebagai berikut:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰفِلُونَ

Mereka mengetahui yang lahir (tampak) dari kehidupan dunia; sedangkan terhadap (kehidupan) akhirat mereka lalai. (Qs. al-Rūm[30]: 7)

Maka, gejala gerakan agama baru (*new religious movement*) sendiri menjadi trend penting untuk menjawab pertanyaan penting mengenai, Apa itu Tuhan (*is there a God?*) dan siapakah aku (*Who am I?*).¹⁰⁶⁷ al-Qur'an menyebutnya dengan apakah manusia itu tidak memikirkan apa yang terjadi dalam dirinya, apakah mereka tidak melihat ada bukti kekuasaan Allah dalam setiap penciptaan dirinya, berikut dengan apa yang ada disekitarnya. Maka diantara manusia ada yang mengingkari akan keberadaan dan kemahakuasaan Tuhan. Hal tersebut tercermin dalam firman-Nya.

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا

بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ

Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka? Allah tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan dalam waktu yang ditentukan. Dan sesungguhnya kebanyakan di antara manusia benar-benar mengingkari pertemuan dengan Tuhannya. (Qs. al-Rūm[30]: 8)

Sufisme sendiri secara harfiah dimaknai sebagai bentuk refleksi diri terhadap Tuhan Yang Maha Esa dengan menanggalkan semua keinginan duniawi. Selanjutnya urban sufisme yang digagas oleh kaum modernis ini mengarah kepada terbentuknya pemaknaan baru terbentuknya pemaknaan baru terhadap religiositas dalam beragama. Religiositas lebih penting daripada pengalaman agama secara scriptural karena efeknya bisa langsung dirasakan oleh diri sendiri maupun orang lain. dengan adanya gerakan agama baru (*new religion movement*) itu kemudian mengarahkan makan sufisme lebih menyempit yakni sebagai solusi pemecah masalah atau lebih tepatnya disebut dengan pencarian solusi bersifat transendental.

Al-Qur'an memberikan penjelasan bahwa tuntunan itu sudah Allah swt berikan kepada manusia, melalui ayat-Nya yang berbunyi.

¹⁰⁶⁷ Eillen Barker, "The New Religious Movement: Their Incident and Significance" dalam *New Religious Movements: Challenge and Response*, London, 1999, hal. 16.

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ

Sungguh, bukti-bukti yang nyata telah datang dari Tuhanmu. Barangsiapa melihat (kebenaran itu), maka (manfaatnya) bagi dirinya sendiri; dan barangsiapa buta (tidak melihat kebenaran itu), maka dialah yang rugi. Dan aku (Muhammad) bukanlah penjaga-(mu). (Qs. al-An'am[6]: 104).

Pesatnya perkembangan sufisme di era modern ini memberikan dampak terhadap transformasi sufisme itu sendiri. Kegiatan sufisme yang diidentikkan dengan upaya pencarian kebenaran sejati di jalan sunyi kini berkembang menjadi upaya pencarian solusi secara kolektif. Masyarakat modern berupaya kembali membangun keimanan mereka sebagai benteng dalam menghadapi tekanan hidup yang semakin meningkat. Kondisi tersebut yang kemudian mendorong adanya sufisme menjadi kebutuhan pokok utama yang berkembang menjadi kebutuhan massa. Maka, sufisme yang dihadirkan dalam model baru ini lazim disebut sebagai *sufisme urban*.¹⁰⁶⁸

Sufisme urban lebih menekankan pada pola solutif dengan menitikberatkan pada pemenuhan kebutuhan rohani sebagai jalannya. Berbeda dengan pendekatan sufisme tradisional yang lebih menekankan pada aspek ikatan tradisional sebagai jalan menuju Tuhan.¹⁰⁶⁹ Transformasi ideologi tersebut tidak lain hanya untuk merespon perkembangan kehidupan yang berkembang begitu dinamis dan beragam. Salah satunya, problematika yang dihadapi oleh kamu modern saat ini. Sufisme sendiri sebenarnya merupakan praktik salafi yang bertransformasi menjadi kebutuhan religius modern saat ini.¹⁰⁷⁰

Kehadiran sufisme juga diakibatkan pertentangan diantara *fuqaha* yang terlalu menekankan pengaturan hidup dan penyelesaian masalah pada aspek materiil, namun melupakan pada aspek spiritual. Selanjutnya, permasalahan tersebut ditambah dengan problematika hidup di zaman modern, sehingga masyarakat modern mau tidak mau pelariannya adalah kembali ke jalan Tuhan.¹⁰⁷¹

Aktivisme sufi tidak hanya berfungsi sebagai pemecah masalah, namun juga menjadi agen transformasi sosial. Pada kelompok masyarakat

¹⁰⁶⁸ Wasisto Raharjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia...*, hal. 123.

¹⁰⁶⁹ Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota; Berpikir Jernih Menemukan Spiritual Positif*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001.

¹⁰⁷⁰ Bandingkan dengan, As'ad Said Ali, *Ideologi Gerakan Pasca Reformasi*, Jakarta: LP3ES, 2013.

¹⁰⁷¹ Wasisto Raharjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia...*, hal. 128.

Islam tradisional, keberadaan *mursyid*, kiai dan ulama tidak hanya memberikan solusi atas permasalahan hidup, tetapi juga menjadi penggerak aktivisme sosial dalam masyarakat. Munculnya sufisme sebagai bagian dari proses transformasi sosial memang tidak terlepas dari kebijakan orde baru yang melarang adanya kebijakan Islam politik, namun membolehkan aktivitas aliran kebatinan dan ketakwaan sosial berkembang, misalnya acara *slametan*.¹⁰⁷²

Responsibilitas tasawuf juga diharapkan menjadi obat penawar sekaligus solusi dalam menjawab tantangan kehidupan masyarakat yang terus berkembang ditengah gelombang materialistik sebagai akibat globalisasi, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.¹⁰⁷³

Masyarakat modern secara tidak langsung akan menganut dan mengikuti pola hidup materialistis, kapitalis, hedonis dan individualis. Kehidupan yang semakin kompetitif dan daya saing semakin keras berdampak banyaknya manusia yang mengalami stress dan frustrasi yang luar biasa. Untuk meminimalisir hal tersebut manusia perlu disirami dan disinari oleh nilai-nilai ajaran Islam yang penjabaran serta penerapannya terdapat dalam ajaran Tasawuf.¹⁰⁷⁴

Dalam peradaban modern diharapkan mampu menciptakan kesejahteraan dan kebahagiaan bagi seluruh manusia dan alam. Tapi yang terjadi malah sebaliknya, manusia mengalami dampak yang buruk dari pengaruh modernisasi tersebut, salah satunya dampak dalam bidang spiritual. Akhirnya manusia menciptakan kegelisahan, dan ke Gundahan atas apa yang menjadi capaiannya selama ini. tanpa tasawuf, manusia modern semakin hilang arah tujuan hidup dan kehidupannya. Karena puncak daru kehadiran manusia di dunia, yaitu mendekati Tuhan sebagai “asal sejati” dan “tujuan akhir”.¹⁰⁷⁵

Dampak lain dari modernisasi adalah terjadinya pergeseran nilai akhlak yang semakin buruk, manusia memperpuak manusia lain dengan kepentingan pribadi dan komunal. Thomas Hobbes menyebutnya dengan *Homo Homini Lupus Bellum Omnium Contra Omnes* (manusia menjadi serigala untuk manusia lainnya, berperang antara satu dengan lainnya).¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷² Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam*, New York; Springer, 2011, hal. 121.

¹⁰⁷³ Achmad Mubarak, *Meraih Kebahagiaan dengan Bertasawuf; pendakian menuju Allah*, Jakarta: Paramadina, 2005, hal. vii.

¹⁰⁷⁴ M. Solihin dan M. Rosyid Anwar, *Akhlak Tasawuf Manusia, Etika, dan Makna Hidup*, Bandung: Nuansa, 2004, hal. 16.

¹⁰⁷⁵ Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Buku Saku Tasawuf dan Tarekat*, yang diterjemahkan oleh Aguk Irawan, dari judul asli *al-Taṣawwuf* dalam *al-Gunyah Liṭālibi Ṭāriq al-Haqq*, Jakarta: Zaman, 2015, hal.16.

¹⁰⁷⁶ Bandingkan dengan Nasruddin Razak, *Dicnul Islam*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1973, hal. 19.

Dalam ajaran tasawuf diajarkan dan ditekankan agar manusia selalu menjaga perbuatannya, baik yang bersifat fisik maupun gerakan batin. Semuanya harus selaras dengan hubungan baik dengan Tuhan maupun kepada manusia dan semesta. Perpaduan antara iman dan Islam pada diri seseorang akan tampak dalam pribadi dalam bentuk *akhlak al-karimah* atau disebut *ihsān*.¹⁰⁷⁷

Perkembangan ilmu dan teknologi akan membawa dampak yang tidak menyenangkan dalam kerangka modernitas, hal tersebut bisa disaksikan dengan timbulnya kegelisahan hidup, munculnya penyakit stress dan depresi, dan kehampaan spiritual lainnya. Dan ajaran tasawuf dapat memberikan jawaban alternatif atas apa yang menimpa manusia modern tersebut.¹⁰⁷⁸

Tasawuf sebagai aspek batin ajaran Islam sangat bernuansa spiritual, di mana tujuannya adalah untuk memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan. Sehingga dapat melegakan hasrat dan kerinduan fitrahnya pada nilai-nilai ilahiyah tersebut. Dengan demikian, di mana era spiritualitas dalam masyarakat modern ini tengah mendapatkan angin segar, tasawuf sebagai salah satu dimensi dalam ajaran Islam pun memiliki peluang yang besar berperan dalam masyarakat modern.¹⁰⁷⁹

Pendekatan psikologi sufi dalam meningkatkan spiritualitas yang aktif membawa kesadaran transcendental yang empiric untuk mengatasi persoalan-persoalan lingkungan dan masyarakatnya, sehingga tercapai kesalehan yang kolektif dalam masyarakat, tidak hanya saleh individual. Tetapi lebih kepada kualitas kesalehan yang komunal dan universal.¹⁰⁸⁰

Dorongan yang mempengaruhi lahirnya perkembangan sufisme itu salah satunya adalah karena gaya kehidupan yang glamour-profanistik dan corak kehidupan yang materialis-konsumeris yang dipraktekkan oleh sebagian penguasa. Kemudian dari praktik kehidupan hedonis tersebut muncul reaksi dorongan untuk hidup ke pendalaman kehidupan rohaniah-spiritual. Tokoh populer yang mempengaruhi ajaran ini adalah Hasan al-Baṣri (w. 110 H) dengan doktrin *al-zuhud*, *al-khauf* dan *al-raja'*. Selain tokoh ini, ada Rabiah al-Adawiyah (w. 185H) terkenal dengan ajaran populernya *al-maḥabbah*, serta Ma'ruf al-Kharkī (w. 200H) dengan konsepsi *al-syauq*

¹⁰⁷⁷ Muhammad Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah Pemikiran dan Kontekstualitas*, Ciputat: GP Press, 2004, hal. 55.

¹⁰⁷⁸ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 112-113.

¹⁰⁷⁹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995, hal. 56.

¹⁰⁸⁰ Djohan Effendi, Kata Pengantar, dalam Mangunwijaya, YB., dkk., *Spiritualitas Baru; Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994, hal. x.

sebagai ajarannya.¹⁰⁸¹

Fungsi lain dari tasawuf adalah menjadikan manusia berkeperibadian yang salih dan berperilaku baik dan mulia serta ibadahnya berkualitas. Mereka yang masuk dalam sebuah tarekat atau aliran tasawuf dalam mengisi kesehariannya diharuskan untuk hidup sederhana, jujur, istiqamah dan tawadhu. Semua itu bila dilihat pada diri Rasulullah saw, yang pada dasarnya sudah menjelma dalam kehidupan sehari-harinya. Apalagi di masa remaja Nabi Muhammad saw dikenal sebagai manusia yang digelari al-Amīn, Ṣiddīq, *Fatānah*, *Tabligh*, *Sabar*, *Tawakal*, *Zuhud*, dan termasuk berbuat baik terhadap musuh dan lawan yang tak berbahaya atau yang bisa diajak kembali pada jalan yang benar. Perilaku hidup Rasulullah saw yang ada dalam sejarah kehidupannya merupakan bentuk praktis dari cara hidup seorang sufi.¹⁰⁸²

Sufisme perlu dimasyarakatkan pada kehidupan modern yang sekarang karena terdapat 3 tujuan yang penting yaitu:

- a. Turut serta terlibat dalam berbagai peran dalam menyelamatkan kemanusiaan dari kondisi kebingungan akibat hilangnya nilai-nilai spiritual,
- b. Memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek esoterik (*kebatinan*) Islam, baik terhadap masyarakat Islam yang mulai melupakannya maupun non-Islam, khususnya terhadap masyarakat barat,
- c. Untuk memberikan penegasan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoterik Islam, yakni sufisme, yaitu jantung dari ajaran Islam sehingga bila wilayah ini kering dan tidak berdenyut, maka keringlah aspek-aspek lain ajaran Islam.¹⁰⁸³

Peradaban modern yang super canggih dan mewah merupakan kemunduran dan kegagalan jika tidak diimbangi dengan pendekatan spiritual yang kokoh. Tasawuf mampu membimbing manusia sukses secara fisik maupun batin. Jalan sufi merupakan alarm pengingat bahwa untuk apa manusia hadir di dunia, apa tujuan awal manusia diciptakan? Tasawuf menjanjikan keselamatan di tengah krisis kehidupan yang serba rasionalis, hedonis, materialis. Tasawuf menawarkan obat ruhani atas problematika kehidupan modern.

Respon tasawuf akan terus berkembang mengikuti peradaban modern. Naisbit dan Aburdene menyatakan bahwa perkembangan di bidang spiritual akan terus berkembang dibandingkan dengan organisasi

¹⁰⁸¹ Julian Baldick, *Mystical Islam; An Introduction to Sufism*, London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1989, hal. 33.

¹⁰⁸² Muhammad. Toriqudin, *Sekularitas Tasawuf*, Malang: UIN Malang Press, hal. 22.

¹⁰⁸³ Tim penyusun MKD, *Akhlaq Tasawuf*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2001, hal.

keagamaan.¹⁰⁸⁴ Tasawuf akan mendampingi dan mengawal perkembangan di era modern dengan pendekatan spiritual yang sudah ditentukan oleh Islam.

Untuk konteks modern, psikologi sufi memiliki urgensi teramat penting. Kehidupan modern yang cenderung bisa menyebabkan *dehumanisasi* (tercerabutnya nilai-nilai kemanusiaan) dan *alienasi* (merasa terasing dalam kehidupan) memerlukan terapi konkret berupa keharusan manusia untuk dekat kepada Allah swt dan memperbaiki hubungan sosialnya dengan manusia lain. Dalam hal ini, maka psikologi sufi menjadi sebuah hal yang harus dimiliki manusia.¹⁰⁸⁵

Ditengah situasi masyarakat modern, terlebih di era 4.0 saat sekarang ini manusia modern cenderung mengarah kepada dekadensi moral. Akibat negatifnya mulai terasa dalam kehidupan, masalah tasawuf mulai mendapatkan perhatian dan dituntut peranannya untuk terlibat secara aktif mengatasi masalah-masalah tersebut. Terjadinya pembunuhan, penipuan, pergaulan bebas dan penimbunan harta yang menjurus kepada kesenjangan sosial, disia-siakannya masalah keadilan dan lain sebagainya adalah bermula dari kekotoran jiwa manusia, yaitu jiwa yang jauh dari bimbingan Tuhan, yang disebabkan ia tidak pernah mencoba mendekati-Nya.¹⁰⁸⁶ Untuk mengatasi masalah ini tasawuf lah yang paling memiliki potensi dan otoritas, karena di dalam tasawuf dibina secara intensif tentang cara-cara agar seseorang selalu merasakan kehadiran Tuhan dalam dirinya. Dengan cara demikian, ia akan malu berbuat menyimpang, karena merasa diperhatikan oleh Tuhan.

Kembalinya masyarakat saat ini kepada tasawuf adalah cukup beralasan, karena secara historis, kehadiran tasawuf bermula sebagai upaya untuk mengatasi krisis akhlak yang terjadi di masyarakat Islam di masa lalu, yaitu saat umat Islam di abad klasik (650-1250 M) bergelimang dengan harta dan kemewahan sudah mulai terjerumus ke dalam kehidupan foya-foya, berbuat dosa dan akhirnya ia lupa pada tugasnya sebagai khalifah Tuhan di muka bumi.¹⁰⁸⁷

Tasawuf merupakan sarana untuk menjalin hubungan yang intens dengan Tuhan dalam upaya mencapai keutuhan manusia.¹⁰⁸⁸ Jadi, respon tasawuf itu selalu menginterpretasikan dua hal, yaitu bagaimana menjalin

¹⁰⁸⁴ Muhammad Wahyuni Nafis (editor), *Neo Sufisme dan masa depannya*, Jakarta: Peramadina, 1996, hal. 289.

¹⁰⁸⁵ Jamil, *Akhlak Tasawuf*, Ciputat: Referensi, 2013, hal. 24.

¹⁰⁸⁶ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, hal. 279.

¹⁰⁸⁷ Hassan Ibrahim Hassan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, yang diterjemahkan oleh Djahdan Humam dari judul aslinya *Islamic and Culture, From 632-1968 M*, Yogyakarta: Kota Kembang, 1989, hal. 128.

¹⁰⁸⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang...*, hal. 2.

hubungan yang baik dengan Tuhan dan selanjutnya menjalin komunikasi yang baik dengan manusia.

Responsibilitas lainnya adalah bagaimana tasawuf memberikan kunci hidup untuk mengenali Tuhan selama masih di dunia, kemudian dengan mengenal-Nya, manusia akan mengetahui jalan yang diridhoinya dan apa yang menyebabkan manusia terhalang dengan-Nya. Bagaimana tasawuf bisa memberikan ketenangan rohani dan apa dampak psikologis bagi orang selalu mendekatkan diri kepada-Nya.¹⁰⁸⁹

Manusia, terutama dalam kehidupan ini, dihadapkan pada materi keduniaan yang akan selalu mereka kejar sebanyak mungkin. Manusia tidak akan pernah merasa puas dengan materi yang telah dimilikinya. Maka dengan sendirinya, manusia akan selalu berusaha mengejarnya untuk mendapatkan kepuasan yang lebih besar. Namun karena sifat materi hanya sementara, maka lama kelamaan manusia modern akan menemukan kejenuhan, kekeringan, dan kegersangan, sehingga hal tersebut membuatnya mencoba mencari solusi guna memperoleh ketentraman jiwa, kepuasan abadi, dan ketenangan batin, yaitu dengan cara masuk dan berkecimpung di dunia sufisme.¹⁰⁹⁰

Karenanya, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa sufisme telah memberikan sumbangan yang sangat besar bagi kehidupan spiritual dan intelektual Islam. Pengaruh sufisme tidak terbatas pada golongan elit keagamaan, tetapi juga telah menjangkau seluruh lapisan masyarakat dari paling atas sampai yang paling bawah. Tasawuf telah memengaruhi sikap hidup, moral dan tingkah laku masyarakat. Ia telah memengaruhi kesadaran estetik, sastra, filsafat dan pandangan hidup.¹⁰⁹¹

Namun demikian, dalam perjalanan sejarahnya, tasawuf tidak luput dari kecurigaan dan kecaman yang keras dari golongan Islam ortodoks. Konflik yang timbul antara golongan yang pro dengan yang kontra terhadap tasawuf digambarkan oleh Kautsar Azhari Noer sebagai konflik antara ahli tasawuf dengan ahli fikih, konflik antara ahli hakikat dengan ahli syariat, konflik antara penganut ajaran esoterik dengan penganut ajaran eksoterik. Konflik semakin meruncing sejak munculnya paham *ittihad* Abu Yazid al-Bustami (804 M) dan ajaran *hulul* Abu Mansur al-Hallaj (858-922). Kedua ajaran tersebut dikecam oleh golongan Islam ortodoks karena dianggap bertentangan dengan ajaran tauhid seperti yang telah dijelaskan al-Qur'an

¹⁰⁸⁹ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1995, cet. I, hal. 2-3.

¹⁰⁹⁰ Nasaruddin Latif, dkk, *Tasawuf dan Modernitas; Pencarian Makna Spiritual di Tengah Problematika Sosial*, Yogyakarta: Politecia Press, 2008, hal. 2.

¹⁰⁹¹ Abdul Wadud Kasyful Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan*, Yogyakarta: Forum, 2013, hal. v-vi.

dan hadis.¹⁰⁹²

Terlepas dari konflik dan perdebatan tersebut, sejarah telah membuktikan bahwa sufisme memiliki peranan penting bagi kehidupan spiritual manusia. Sufisme tidak hanya berfungsi sebagai lembaga keagamaan, tetapi juga telah memainkan peran sebagai media penyembuh atas apa yang menimpa manusia, terlebih kepada era industri modern seperti saat ini.

Tasawuf diyakini sebagai perjalanan atau hijrah rohaniah seseorang dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah swt. Namun cara ini tentu harus melalui tahapan-tahapan tertentu, diantaranya adalah tahapan olah rohani, pembersihan jiwa, dan mengisinya dengan cahaya-cahaya Ilahi. Tahapan semacam ini tentu saja tidak mudah untuk dilakukan sebab dibutuhkan orang yang memiliki kemampuan dan tempat yang representatif untuk melakukannya. Salah satunya adalah lembaga olah batin atau yang dikenal dengan tarekat, karena lembaga tersebut bisa memberi banyak harapan bagi yang diinginkan manusia.¹⁰⁹³

Responsibilitas tasawuf juga bisa terlihat dari historis Nabi Muhammad saw yang mengasingkan dirinya di Gua Hira untuk mencari kebenaran yang tidak dijumpainya dalam masyarakat pedagang Mekkah yang hanyut dalam hidup materialism dan penyembahan berhala. Dengan banyak berpuasa dan beribadah di Gua Hira dan jauh dari hidup materialism Mekkah pada bulan-bulan Ramadhan, jiwa Nabi semakin suci. Dan momen itulah menjadikan Nabi resmi menjadi Rasul dan menerima wahyu pertama hingga terkumpul menjadi kitab suci al-Qur'an.¹⁰⁹⁴

Diantara asas ajaran paling fundamental yang diwahyukan Allah swt kepada Nabi Muhammad saw adalah tentang syariat (sistem peribadatan), akidah dan ihsan. Syariat dimulai dari syahadat sampai ibadah haji, kemudian sistem keyakinan (akidah) mencakup kepercayaan akan adanya Tuhan, malaikat, kitab-kitab sampai keyakinan akan takdir Allah swt. Di samping keyakinan tersebut, masih ada lagi keyakinan terhadap yang gaib. Sementara ihsan merupakan sikap dan perilaku sebagai orang yang benar-benar menghamba kepada Tuhannya dengan segala bentuk budi pekerti luhur terhadap sesama manusia dan sesama makhluk Tuhan. Ajaran terakhir

¹⁰⁹² Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 1.

¹⁰⁹³ Abdul Wadud Kasyful Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan*, Yogyakarta: Forum, 2013, hal. v-vi.

¹⁰⁹⁴ Ris'an Rusli, *Tasawuf dan Tarekat; Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013, hal. 29.

inilah yang merupakan aplikasi dari sufisme.¹⁰⁹⁵

Dengan kata lain, Islam sebagai suatu sistem ajaran keagamaan yang lengkap dan utuh, telah memberikan tempat kepada jenis penghayatan keagamaan yang *eksoterik* (lahiriah) dan *esoteris* (batiniah) secara sekaligus.¹⁰⁹⁶ Dalam pembahasan psikologi sufi, kedua hal tersebut diharapkan mampu berjalan silih berganti. Di satu waktu, Islam tampak dalam coraknya yang esoterik dan pada waktu yang lain menampakkan corak eksoteriknya.

Tekanan yang berlebihan kepada salah satu dari dua aspek penghayatan itu akan menghasilkan kepincangan yang menyalahi prinsip *ekuilibrium* (keseimbangan) dalam Islam. Dalam pada itu, Islam adalah agama yang sangat menekankan keseimbangan memmanifestasikan dirinya dalam kesatuan syariat (*hukum Allah swt*) dan tasawuf (*jalan spiritual*). Pentingnya menjaga kesatuan syariat dan tarikat adalah karena adanya tuntunan kenyataan bahwa segala sesuatu yang ada di alam ini, termasuk manusia, mempunyai aspek lahiriah dan batiniah.¹⁰⁹⁷

Dari sini tampak dengan jelas betapa eratnya rasa ketuhanan (*rubūbiyah*), takwa dan ihsan atau religiusitas dengan rasa kemanusiaan (*insāniyah*), amal saleh, akhlak dan budi pekerti atau tingkah laku etis. Demikianlah Islam telah memberikan beberapa basis bagi sistem spiritualnya sendiri yang disebut dengan tasawuf. Sebagai sistem spiritual, tasawuf tentu mempunyai basis filosofis dimana seluruh bangunan spiritualnya didirikan. Basis spiritual tersebut tidak lain adalah Tuhan dan basis ontologis bagi segala sesuatu yang tanpa-Nya segala yang ada ini akan kehilangan pijakan. Para sufi menyebut prinsip ini sebagai kebenaran atau *al-Haqq*. Disebut *al-Haqq* karena Dialah satu-satu-Nya yang ada dalam arti yang sesungguhnya, yang mutlak, sementara yang lain bersifat *nisbi* atau *majazi*.¹⁰⁹⁸

Laku sufistik yang diajarkan oleh Rasulullah saw itu disampaikan kepada penerimanya sangat erat kaitannya dengan faktor psikologis. Terkadang hanya satu persoalan yang ditanyakan oleh sahabat kepada Rasul, tetapi jawabannya cenderung beragam, tergantung situasi dan kondisi psikologis sahabat yang menanyakannya. Kemudian ajaran khusus Rasulullah saw tersebut disebarkan secara khusus pula oleh beberapa

¹⁰⁹⁵ Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan dan Tarekat; Kebangkitan Agama di Jawa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006, hal. 3.

¹⁰⁹⁶ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 133.

¹⁰⁹⁷ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf...*, hal. 134.

¹⁰⁹⁸ Moenir Nahrowi Tohir, *Menjelajahi Eksistensi Tasawuf; Meniti Jalan Menuju Tuhan*, Jakarta: As-Salam Sejahtera, 2012, hal. 8-9.

sahabat penerima. Hingga akhirnya menjadi komunitas tertentu dan kekuatan sosial utama yang mampu masuk hampir di seluruh komunitas masyarakat Muslim. Ia kemudian menjadi perkumpulan khusus, atau lahir sebagai sebuah tarekat.¹⁰⁹⁹

Kelompok-kelompok pengikut mistik (*sufi*) yang banyak tersebut selanjutnya melakukan perjalanan dan tersebar ke berbagai kawasan.¹¹⁰⁰ Dan inti dari mistisme atau tasawuf yang tersebar tersebut adalah kesadaran adanya komunikasi langsung antara manusia dengan Tuhannya. Setiap pemeluk agama mempunyai cara-cara tersendiri untuk bisa selalu dekat dengan Tuhannya dan agar hubungannya dengan Tuhan selalu intim dan mesra. Semua itu dilakukan sebagai salah satu bentuk ekspresi keimanan dan ketaatan mereka kepada ajaran agama guna mengais kehidupan yang lebih baik dan menjadi manusia paripurna (*insān kamīl*).

Jadi tasawuf dengan segala derivasi dan tujuannya, misalnya ada yang membahas mengenai tauhid, ada yang mengurai tentang ibadah, dan memperdalam pendidikan akhlak, semuanya bermuara kepada satu cita mulia, yaitu bagaimana manusia menjadi bermakrifat yakni mengenal Tuhan dengan sebaik-baiknya dan mengamalkan segala perintah-Nya.¹¹⁰¹

Ketika modernisasi tidak berhasil memenuhi janji-janjinya bagi peningkatan kesejahteraan kaum Muslimin, baik sisi lahir maupun batin, namun justru sebaliknya, modernisasi yang diikuti globalisasi kian tak terbendung memunculkan problematika yang sangat kompleks dalam kehidupan manusia, mulai dari meningkatnya hidup materialistik dan hedonistik, sampai disorientasi dan dislokasi sosial, politik dan budaya, masyarakat modern mengalami kehampaan dan ketidakbermaknaan hidup. Tergantung pada kepemilikan dan penguasaan simbol kekayaan, keinginan mendapatkan harta berlimpah yang melampaui komitmennya terhadap solidaritas sosial, yang didorong oleh pandangan bahwa orang yang banyak harta merupakan manusia unggul. Selain itu, masyarakat modern juga bersifat *totaliteristik* (ingin menguasai semua aspek kehidupan), eksploris, dan hanya percaya pada rumus-rumus emperis saja, serta sikap hidup positivistis yang hanya berdasar kemampuan akal. Pada gilirannya manusia modern akan menjadi penyebab kerusakan di muka bumi, sebagaimana dalam firman Allah swt.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي

¹⁰⁹⁹ Ahmad Najib Burhani, *Tarekat Tanpa Tarekat; Jalan Baru Menuju Sufi*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002, hal. 101.

¹¹⁰⁰ M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik; Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 47.

¹¹⁰¹ Aboebakar Atjeh, *Tarekat dalam Tasawuf*, Bandung: Segi Arsy, 2017, hal. 5.

عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar). (Qs. al-Rūm[30]: 41).

Maka dalam ranah inilah, tasawuf sebagai perwujudan *ihsān* dalam risalah yang dibawa Rasulullah saw, memainkan perannya menjadi *problem solving* untuk menghadapi berbagai problematika di segala lini kehidupan.¹¹⁰²

Agama bisa berperan positif apabila dipersepsi sebagai ajaran kasih sayang, manusiawi, pendorong etos kerja, kemajuan dan keterbukaan. Bukan sebaliknya, agama akan memperparah penyakit jiwa perseorangan atau masyarakat penganutnya apabila didakwahkan hanya sebagai pembagi surga dan neraka, pembeda antara yang beriman dan tak beriman, penekanan sisi hukum secara berlebihan, pemisah antara kawan dan lawan, dan pembawa pesan yang eksklusif.¹¹⁰³

Agama merupakan elemen penting yang melahirkan peradaban sekaligus menjadi pilar utama penyangganya. Hampir tidak ada peradaban besar di dunia lepas dari peran dan pengaruh agama. Agama menjadi inspirasi, fondasi, nilai maupun etos yang menjaga keberlangsungan peradaban.¹¹⁰⁴ Bahkan lebih detail lagi, psikologi yang dibangun atas nama agama, jauh akan lebih memberikan dampak positif untuk perkembangan dan mempertahankan peradaban, terlebih di era modern saat ini.

Respon tasawuf dapat dilihat dari apa yang dikemukakan oleh Victor Danner, yaitu sebagai berikut:¹¹⁰⁵

Pertama, respon terhadap tujuan makrifat yang terancam punah.

Ekspansi luar biasa Islam melalui berbagai penaklukkannya atas sejumlah kawasan di dunia telah memasukkan berjuta-juta orang ke dalam lingkup komunitas itu. Hal ini pada gilirannya menciptakan kebutuhan untuk melakukan kodifikasi atas segala hal yang diperlukan untuk mempertahankan integritas iman; literatus hadis, tata bahasa, puisi pra-

¹¹⁰² Said Aqil Siroj, *Dialog Tasawuf Kiai Said; Akidah, Tasawuf dan Relasi Antarumat Beragama*, Surabaya: Khalista, 2012, hal. V-VI.

¹¹⁰³ Abdillah Toha, *Buat Apa Beragama; Renungan Memaknai Religiusitas di Tengah Kemodernan*, Jakarta: Mizan, 2020, hal. 222.

¹¹⁰⁴ Komaruddin Hidayat, *Agama untuk Peradaban; Membumikan Etos Agama dalam Kehidupan*, Jakarta: Alvabet, 2019, hal. ix.

¹¹⁰⁵ Victor Danner, *Perkembangan Awal Tasawuf*, dalam Sayyed Hossein Nasr (editor), *Ensiklopedia Spiritualitas Islam*, yang diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2002, hal. 339-343.

Islam, sejarah, biografi, yurisprudensi, dan berbagai disiplin lain yang dibakukan dalam karya-karya tertulis yang berfaedah bagi para pemeluk baru agama itu dan bagi para pemeluk lama yang masih perlu diingatkan akan pokok-pokok kepercayaannya. Masing-masing mereka menyatakan diri sebagai kelompok asketis pilihan umat. Asketisme sendiri telah keluar jalur dan menjadi semacam seni murni. Dalam situasi demikian, jalan spiritual itu dicampuradukkan dengan asketisme yang berlebihan, dan dalam proses ini, tujuan makrifatnya terancam punah.

Kedua, respons terhadap eksteriorisasi (*formalisasi*) terhadap dimensi spiritual esoterik agama.

Aliran-aliran besar yurisprudensi sunni, seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali merupakan kristalisasi syariah Islam, yakni wilayah eksoteriknya. Pada ahli hukum, ulama, kini memiliki kebebasan karena adanya dukungan dari Dinasti Abbasiyah. Ini menunjukkan bahwa Islam eksoterik telah menemukan ciri sendiri. Tak pelak lagi, hal itu mengarah pada eksteriorisasi terhadap dimensi spiritual esoterik agama yang komplementer, yang mengabaikan munculnya tasawuf, dengan guru-gurunya yang tersendiri (para Syaikh atau guru-guru tarekat), terminologisnya yang khas, ajaran-ajaran, institusi, metode-metode, realisasi, dan tujuan-tujuan kontemplatifnya sendiri. Eksoterisme, di lain pihak, mendorong kebangkitan esoterisme karena keduanya memang selalu terdapat dalam berbagai agama. Hal itu merupakan penafsiran lain bagi kemunculan tasawuf di tengah umat.

Ketiga, respons terhadap paham Syi'ah.

Pada periode yang telah melewati masa eksistensi Islam selama satu abad ini, enam atau tujuh imam telah datang dan berlalu dalam dunia Syi'ah. Paham Syi'ah menyatakan bahwa para imamnya bukan hanya terpelihara dari kesalahan-kesalahan (*infallible*) politik dan agama, melainkan juga menjadi pelindung eksklusif atas peran integral agama yang, tentunya mereduksi otoritas setiap orang ke batas fungsi yang tak berarti, bahkan termasuk pula para guru *ṭariqah*. Untuk memastikan bahwa tak seorang pun yang mencampuradukkan jalan itu dengan konsepsi Syi'ah mengenai imam mereka, dan untuk menyakinkan bahwa eksistensi *ṭariqah* sama sekali tidak bergantung pada para imam saja, tasawuf menampilkan dirinya, dengan memaklumkan bahwa ia memiliki pesan spiritual wahyu yang sempurna dan bahwa para gurunya sama sekali tidak membutuhkan keberadaan terus-menerus para Imam Syi'ah.

Keempat, respons terhadap bangkitnya aliran filsafat Islam.

Kebangkitan berbagai aliran filsafat Islam juga berperan dalam mengangkat tasawuf. Penerjemahan naskah-naskah filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab meningkatkan perhatian kepada filsafat Yunani dan ini pada gilirannya menciptakan sebuah pola penelitian rasional mengenai ajaran-

ajaran agama itu, yang kita lihat di kalangan para teolog Mu'tazilah pada permulaan masa pemerintahan Dinasti 'Abbasiyah. Sebagai jalan yang memiliki realisasi makrifat bagi tujuannya, tasawuf juga mesti membedakan dirinya dari mazhab-mazhab rasionalistis pada masa itu, entah mazhab itu Mu'tazilah atau mazhab murni bersifat filosofis, seperti Neo-platonisme filosof Arab al-Kindi pada abad ke-3 H/9 M.

Kelima, respons terhadap meningkatnya formalism dari ulama.

Meningkatnya formalism dari ulama menjadi alasan kelima bagi kemunculan tasawuf sebagai jalan spiritual. Formalism itu mengarah pada penciptaan mazhab-mazhab yurisprudensi, di satu pihak, dan pada kesimpulan menyimpang bahwa para ahli hukum merupakan satu-satunya penafsir pesan yang diwahyukan, di pihak lain. Kita menyaksikan proses bertahap dari pereduksian pesan Islam kepada aspek-aspek eksoteriknya yang terjadi pada abad ke-2 H/ 8 M tanpa menimbulkan perlawanan terhadap mazhab-mazhab tasawuf yang baru saja terbentuk. Sesungguhnya, abad tersebut hanya mengungkapkan manifestasi semua unsur tasawuf di sana-sini. Mengingat bahwa Dinasti Umayyah berakhir pada pertengahan abad itu.

Melihat respon bahkan embrio lahirnya tasawuf tersebut diatas. Maka dapat disimpulkan bahwa psikologi sufi yang diusung dalam penelitian ini, lebih cenderung merespon perkembangan zaman yang semakin materialistis, hedonis, dan rasionalis. Sehingga respon itu bisa memberikan pandangan yang berimbang (*balance*) dalam peningkatan hidup yang berdimensi dua, yaitu kebahagiaan dunia dan akhirat.

H. Kontekstualisasi Psikologi Sufi Mengatasi Relasi Sosial dalam Meningkatkan Produktivitas dan Kreatifitas pada Bidang Industri.

Sayyed Hossein Naṣr (1933) menyebutkan bahwa modernisasi berhasil menyeret manusia untuk berjarak dengan titik pusat, yaitu kedekatan kepada Tuhan. Ia menyatakan bahwa *Removing God from the center of reality and putting man in His place*.¹¹⁰⁶ Dampak negatif dari modernisasi ini adalah segala perkara harus diukur oleh rasio manusia. Maka kehadiran tasawuf diharapkan mampu untuk menyeimbangkan antara rasio manusia dengan keyakinan kepada Allah swt.

Di tengah derasnya arus modernisasi dengan peralatan teknologi modern, hidup menjadi semakin mudah, tasawuf semakin dicari dan dibutuhkan oleh masyarakat. Fenomena ini menggugat anggapan bahwa tasawuf menjadi faktor penghambat kemajuan dan perkembangan

¹¹⁰⁶ Seyyed Hossein Naṣr, *In Search of The Sacred*, Colorado: Preager, 2010, hal. 209.

masyarakat.¹¹⁰⁷ Karena dalam ajaran tasawuf menyimpan ketenangan dan kedamaian yang dibutuhkan manusia modern dalam menjalani kehidupan.

Produk teknologi tidak memberikan kepuasan batin dan ketika materi tidak mampu membahagiakannya. Sementara itu keberagaman model fikih dirasakan terlalu *verbal*. Maka mereka menempuh pendekatan diri kepada Allah melalui tasawuf.¹¹⁰⁸

Manusia modern akan mengalami rasa keterpisahan (*experience of separateness*). Terpisah artinya tidak memiliki kodrat kemanusiaan lagi: kodrat untuk berpikir, kodrat untuk merasa, kodrat untuk melakukan tindakan sesuai kemauan sendiri. terpisah juga berarti ia tidak bisa memahami dunia, orang dan peristiwa secara aktif keterpisahan ini secara tidak disadari menjadi sumber kecemasan, menimbulkan malu dan rasa bersalah.¹¹⁰⁹

Kontekstualisasi dari psikologi sufi dalam mengatasi relasi sosial adalah bagaimana manusia perlu menemukan nilai spiritual. Bahkan lebih jauh lagi, bahwa manusia modern mampu menemukan dan menciptakan spiritual yang mendamaikan antara nilai rasionalitas dengan dimensi transendenalitas. Mengingat manusia tidak pernah lepas dari dua aspek yang mengitarinya, yaitu kebutuhan jasmani dan kebutuhan rohani. Selain dari makhluk biologis manusia juga adalah makhluk rasionalis dan spiritualis.

Spiritualitas menjadi sangat penting dalam merespon relasi sosial dalam meningkatkan produktivitas dan kreatifitas pada bidang industri karena manusia tidak akan pernah bisa meraih kebahagiaan jika ia menjauh dari nilai spiritual. Pembahasan spiritual semakin kuat untuk dihidupkan mengingat derasnya pengaruh positivisme yang menyebutkan bahwa, segala sesuatu itu harus diukur oleh rasionalitas manusia. Sedangkan nilai spiritual dianggap masih non-empiris dan tidak ilmiah.

Konteksualisasi psikologi sufi dalam mengatasi dan merespon perkembangan dan perubahan di era industri 4.0 dalam bidang industri dan relasi sosial adalah dimana Allah swt telah menjelaskan bahwa manusia dituntut untuk bekerja sesuai dengan kedudukan dan keahliannya, tetapi kelak manusia akan mengetahui siapa yang akan memperoleh tempat terbaik di akhirat. Allah swt berfirman:

قُلْ يٰٓقَوْمِ اَعْمَلُوا عَلٰٓى مَكَانَتِكُمْ اِنِّىۤ اَعْمِلُ فَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ مَنْ

¹¹⁰⁷ M. Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, h. vii.

¹¹⁰⁸ Muh. Adlin Sila, dkk, *Sufi Perkotaan Mengungkap Fenomena Spiritualitas di Tengah Kehidupan Modern*, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2007, hal. 62.

¹¹⁰⁹ Erich Fromm, *The Art of Loving*, New York: Harper and Row, 1989, hal. 8-9.

تَكُونُ لَهُ عَقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٣٥﴾

Katakanlah: "Hai kaumku, berbuatlah sepenuh kemampuanmu, Sesungguhnya akupun berbuat (pula). kelak kamu akan mengetahui, siapakah (di antara kita) yang akan memperoleh hasil yang baik di dunia ini. Sesungguhnya orang-orang yang zalim itu tidak akan mendapatkan keberuntungan. (Qs. al-An'ām[6]: 135).

Dari ayat diatas, ditarik kesimpulan bahwa dunia adalah tempat untuk menanam kebaikan yang akan dituai kelak di akhirat. Dalam konteks kekinian, manusia modern boleh memaksimalkan diri untuk mencari dan berkreasi di dunia tetapi niat utama dan pertama harus tetap menggantungkan perbuatan tersebut kepada Allah swt. Tidak hanya sebatas duniawi semata tanpa melihat dimensi ukhrawinya.

Erich Fromm (1900-1980) menyebut bahwa sejarah kehidupan manusia membuktikan keterikatan mereka dengan Tuhan (*at-onement*), manusia berupaya untuk mengatasi keterpisahan tersebut dalam mencapai kesatuan.¹¹¹⁰ Manusia yang berupa untuk melepaskan dirinya dari kesatuan tersebut dengan Tuhan, akan menemukan kenestapaan sekalipun hidup mereka berdampingan dengan pesatnya perkembangan industri modern.

Manusia modern akan mengalami kenestapaan karena tidak hadirnya kekuatan dari dalam dirinya, al-Qur'an menyebutnya dengan ruh, sedangkan orang modern menyebutnya dengan berbagai nama; *mind, soul, spirit*, dan *pschye*. Sumber spiritualitas adalah *iradah rabbaniyah* yang jika diibaratkan pada pembangkit listrik ia adalah kekuatan daya listrik itu. Kabel dan lampu hanyalah peranta. Ia mengalir sebagai motor penggerak amal manusia. Ia bersifat bebas dan berdaya kekuatan luar biasa. Ia adalah potensi yang baik yang dapat menggerakkan manusia terhubung dengan sesuatu yang terdalam dirinya.¹¹¹¹ Maka psikologi yang bersifat spiritual seperti dalam pembahasan ini dianggap sangat penting untuk menjadi *balancing*.

Kehidupan modern menawarkan tiga hal: harapan, kesempatan, dan tantangan. Ia menjanjikan harapan untuk perbaikan nasib dan keberlimpahan materi, membuka peluang luas untuk aktualisasi diri manusia, dengan memacu diri bekerja keras sebagai tantangannya. Kehidupan modern bukanlah kehidupan yang ringan dijalani, ia kehidupan yang keras, karena ia ajang persaingan yang ketat. Mereka yang berhasil sebagai pemenang akan memperoleh keberlimpahan harta dan prestise yang naik. Sedangkan para pecundangnya akan mengalami frustrasi dan kehilangan harga diri.

Sebagaimana diketahui bahwa sufi dalam pendekatan kebahasaan

¹¹¹⁰ Erich Fromm, *The Art of Loving...*, hal. 7.

¹¹¹¹ Muhammad Husein Ṭabāṭabai, *Tafsir al-Mizān*, Beirut: t.pt, Juz. I, hal. 239.

(*Arab; Safa*) adalah manusia yang selalu mensucikan dirinya, kemudian gemar beribadah dan kehidupannya lebih bergantung kepada urusan ukhrawi. Sedangkan dalam tinjauan bahasa Yunani (*Sophos*) yang diartikan sebagai kebijaksanaan.¹¹¹² Maka dapat diterjemahkan bahwa sebagai sufi dalam menjalani kehidupan, terlebih dalam merespon produktivitas industri modern, tentu akan menjadikan insan tersebut menjadi pribadi yang bijak dan mensucikan diri dari perbuatan yang tercela.

Manusia adakalanya memiliki kecenderungan rasionalitistis, dan di kala yang lain cenderung kepada mistis. Oleh karena itu sejarah telah membuktikan bahwa tasawuf senantiasa muncul ke permukaan di kala umat Islam dilanda krisis. Kelahiran tasawuf di dalam Islam itu sendiri juga berhubungan dengan periode krisis, krisis politik, krisis identitas dan krisis psikologis sosial. Dengan demikian, pendekatan sufistik yang pada umumnya lebih pada mencari jalan keselamatan, dibanding membangun masa depan, harus dialihkan dan digunakan pendekatan yang lebih rasionalisme, terlebih zaman yang sudah semakin berkembang dinamis.¹¹¹³

Pendekatan lain dari tasawuf adalah *mujāhadah* (usaha keras) yang terus menerus dan *murāqabah* (kesadaran akan pengawasan Allah) yang berkesinambungan, demi menghilangkan semua bentuk akhlak tercela dari seseorang dan mengosongkan dirinya dari semua itu, untuk kemudian mengisi dirinya dengan berbagai sifat terpuji yang luhur, serta mengisi dirinya dengan semua itu.¹¹¹⁴

Sebagian dari *sālik* atau penempuh kebenaran berpendapat bahwa tasawuf adalah tindakan Allah swt mematikan aspek kejiwaan dan ego manusia untuk kemudian membawanya naik menuju kehidupan lain dengan cahaya-Nya. Dengan kata lain, tasawuf adalah tindakan Allah men-fana-kan manusia dengan kehendak-Nya, serta dorongan-Nya menuju amal dengan kehendak-Nya yang khusus dan pilihan-Nya sendiri.¹¹¹⁵

Kalangan modernis sering menyatakan bahwa tasawuf sebagai salah satu bentuk kemunduran Islam. Alasannya satu, yaitu tasawuf mengajarkan kesalahan individual sehingga laku hidup para sufi hanya cenderung mementingkan kehidupan akhirat dibandingkan berjuang untuk

¹¹¹² Muhammad Ilham Usman, "Sufisme dan Neo-Sufisme dalam Pusaran Cendekiawan Muslim", *Jurnal al-Fikr*, Vol. 17, No.2, 2013, hal. 1-16.

¹¹¹³ Achmad Mubarak, *Meraih Kebahagiaan dengan Bertasawuf; pendakian menuju Allah,...*, hal. 199-200.

¹¹¹⁴ Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuf untuk Kita Semua*, yang diterjemahkan oleh Fuad Syaifuddin Nur dari judul asli *al-Tilāl al-Zumurudiyah Nahwa Hayati Al-Qalb wa al-Rūh*, Jakarta: Republika, 2013, hal. 1.

¹¹¹⁵ Lihat, al-Qusyairi, *Risālah al-Qusyairi,...*, hal. 429. Ketika Junaid al-Baghdadi ditanya tentang tasawuf, ia berkata: "Yaitu Sang Mahabemar mematikanmu dari dirimu dan menghidupkanmu dengan-Nya.

mempertahankan kodratnya sebagai makhluk sosial.¹¹¹⁶

M. Amin Syukur (2004) menyebutkan bahwa dalam tasawuf ada prinsip-prinsip positif yang membangkitkan semangat untuk menyongsong masa depan masyarakat, seperti selalu mengadakan introspeksi (*muḥāsabah*), berwawasan hidup yang moderat dan berusaha menghindari jeratan nafsu rendah yang menyebabkan lupa pada diri dan Tuhannya.¹¹¹⁷

Dalam tasawuf terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu mengembangkan masa depan manusia, seperti melakukan introspeksi (*muḥāsabah*) baik dalam kaitannya dengan masalah-masalah vertikal maupun horizontal, kemudian meluruskan hal-hal yang kurang baik. Selalu berdzikir (dalam arti yang seluas-luasnya) kepada Allah swt, sebagai sumber gerak, sumber kenormatifan, sumber motivasi dan sumber nilai yang dapat dijadikan acuan hidup. Dengan demikian, seseorang bisa selalu berada di atas *sunnatullah* dan *sirat al-mustaqim*.¹¹¹⁸

Peran para sufi seharusnya lebih empirik, pragmatis dan fungsional dalam menyikapi dan memandang kehidupan ini secara nyata.¹¹¹⁹ Para pelaku tasawuf seharusnya lebih aktif dalam merespon perkembangan di abad modern secara total, baik dalam aspek sosial, politik, ekonomi, terlebih pada era industri 4.0.

Modernisasi di segala bidang sebagai akibat dari kemajuan ilmu dan teknologi melahirkan sikap hidup yang materialistis, hedonis, konsumtif, mekanis, dan individualistis. Akibatnya manusia modern banyak kehilangan kehangatan spiritual, ketenangan, dan kedamaian.¹¹²⁰ Manusia modern mulai melupakan dirinya sendiri, lingkungan, bahkan Tuhan-Nya.¹¹²¹

Alternatif penyeimbangan dari fenomena tersebut, maka tasawuflah yang paling berperan untuk memberikan jawaban-jawaban atas kebutuhan spiritual. Penyelesaian dan perbaikan itu tidak akan mencapai keoptimalan dengan baik, kalau hanya menyentuh dimensi lahir saja. Kehidupan manusia secara lahir tidak bisa dijauhkan tiga kekuatan pokok, yaitu akal, syahwat dan nafsu *ammarah*. Maka tasawuflah yang akan mampu menyeimbangkan tiga dimensi tersebut, akhirnya kehidupan akan berjalan normal dan

¹¹¹⁶ Mohammad Dawami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000, hal. 7.

¹¹¹⁷ M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 18.

¹¹¹⁸ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 114.

¹¹¹⁹ M. Amin Syukur, *Tasawuf Sosial, Umar Natuna*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 24.

¹¹²⁰ Jalaluddin Rakhmat, *Dakwah Sufistik Kang Jalal*, Jakarta: Dian Rakyat, 2004, hal.16.

¹¹²¹ Sukidi, *Keccerdasan Spiritual*, Jakarta: Gramedia, 2002, hal. 8.

berimbang.¹¹²² Tasawuf merupakan metode pendidikan yang membimbing manusia ke dalam harmoni dan keseimbangan total.¹¹²³

Manusia modern yang mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi. Pemahaman agama semakin hari semakin ditinggalkan. Masyarakat seperti ini akan tumpul penglihatan intelektualnya dalam melihat realitas hidup dan kehidupan.¹¹²⁴

Emha Ainun Nadjib (1953) mengatakan bahwa cara berilmu modern adalah Fir'aun dengan kelengkapan yang luar biasa. Merasa berkuasa tidak hanya dalam konteks politik dan kerajaan, bahkan ilmu manusia modern memahami tasawuf dan Tuhan sebagai seonggok preparat amat kecil di tabung laboratorium ilmu mereka. Tasawuf belajar memahami manusia di ruang tak terbatas "*Innallāha 'alā kulli syain qadīr*", sementara ilmu modern berlaku bahwa ilmuwan utamanya akademisi modernlah yang justru berposisi '*alā kulli syain qadīr*. sampai-sampai diantara mereka muncul hipotesis: bukan Tuhan menciptakan manusia, tetapi manusialah yang mengada-adakan Tuhan.¹¹²⁵

Kecenderungan materialisme dan nihilisme telah berhasil membelenggu kaum modern saat ini. Dan pada akhirnya manusia modern bergegas dan bersegera mencari sesuatu yang bisa memuaskan dan menetralkan akal budi dan jiwa mereka, memulihkan kepercayaan diri sekaligus mengembalikan keutuhannya yang nyaris punah karena dorongan kehidupan yang profan. Maka tasawuf yang mampu mengembalikan makna riil maupun hakikat kemanusiaan.¹¹²⁶

Tasawuf dianggap mampu membawa kepada kedekatan hakiki, yang harus ditempuh di dalam tasawuf adalah *maqam* dan *ahwal* yang hanya ditempuh dengan *mujahadah* dan *riyadah* yang berkesinambungan, karena itu *maqam* pertama adalah taubat, yaitu suatu upaya mensucikan hidup manusia yang meliputi aspek-aspek penting pada diri, diantaranya sebagai berikut. *Pertama*, aspek jasmani yang diekspresikan dalam ibadah yang luas dan berkesinambungan. *Kedua*, aspek hak milik yang dapat diekspresikan dalam mu'amalah yang halal dan bermanfaat bagi kemashlahatan manusia. *Ketiga*, aspek rohani yang berpusat di hati dan bermanfaat dapat diekspresikan di dalam *akhlak al-karimah* baik pada *mu'amalah ma'a Allah*

¹¹²² Simuh, dkk, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 87

¹¹²³ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. xii-xiii.

¹¹²⁴ Komaruddin Hidayat, *Agama-agama Masa Depan*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 85.

¹¹²⁵ Emha Ainun Nadjib, *Jalan Berliku-Liku Tapi Mustaqim*, Kata Pengantar dalam buku Muhammad Nursamad Kamba, *Mencintai Allah secara Merdeka*, Tangerang Selatan: IIMaN, 2020, hal. 9.

¹¹²⁶ Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Tasawuf al-Islāmi*, Kairo: Dār al-Tsaqafah, 1997, hal. iii.

maupun *mu'amalah ma'a al-nas*.¹¹²⁷

Mekanisme kehidupan masyarakat berubah menuju orientasi materi. Sehingga definisi sukses selalu didentik dengan penampilan fisik lahiriah di bidang materi.¹¹²⁸ Sehingga membuka keran pemisah antara golongan yang mempunyai dan duafa, masyarakat yang maju dan keterbelakang. Serta menajamkan ketegangan akan relevansi nilai lama untuk keadaan kehidupan modern.¹¹²⁹

Masyarakat modern berusaha mematahkan mitos kesakralan alam raya. Semuanya harus tunduk pada atau ditundukkan oleh kedigdayaan ilmu pengetahuan dan teknologi yang porosnya adalah rasionalisme. Ciri masyarakat modern ditandai dengan menonjolnya sikap agresif terhadap kemajuan. Realitas dengan alam raya yang oleh doktrin-doktrin agama selalu dikaitkan dengan selubung metafisika dan kebesaran sang pencipta, hanya dipahami sebagai benda-benda otonom yang tidak ada kaitannya dengan Tuhan.¹¹³⁰

Bersamaan dengan ditempatkannya manusia sebagai “*pusat dunia*” dan ukuran keunggulan karena memiliki kekuatan logika dan rasionalitas, maka agama yang mendengungkan ajaran-ajaran irasional dengan sendirinya di pandang sebagai sisa-sisa dari *primitive culture* (budaya primitif). Masyarakat modern sudah mulai memisahkan dunia materi dan non materi sehingga masyarakat modern merasa semakin otonom dan merasa yakin untuk mengucapkan selamat tinggal kepada Tuhan.¹¹³¹

Urgensi psikologi sufi dalam kehidupan modern, Allah swt memerintahkan kepada seluruh makhluknya, bagaimana menjadikan semua kegiatan ibadahnya, baik dari ucapan, perbuatan dan harta hanya murni mengharap ridā Allah dan menjauhkan diri dari riya.¹¹³² Allah berfirman:

وَمَا أَمْرًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ...

¹¹²⁷ Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan para Sufi*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997, hal. xi.

¹¹²⁸ Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota (Berpikir Jernih Memulihkan Spiritualitas Positif)*, Jakarta: Serambi, 2001, hal. 177.

¹¹²⁹ Johan Meuleman, *Sikap Islam terhadap Perkembangan Kontemporer*, dalam Mukti Ali, *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yoga, 1998, hal. 19.

¹¹³⁰ Komaruddin Hidayat dkk, *Agama dan Kegagalan Masyarakat Modern*, dalam Nurcholish Madjid, *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern, respond an transformasi nilai-nilai Islam menuju masyarakat modern*, Jakarta: Media Cita, 2000, hal. 97.

¹¹³¹ Komaruddin Hidayat dkk, *Agama dan Kegagalan Masyarakat Modern*,..., hal. 97.

¹¹³² Yūsuf Khattar Muhammad, *al-Mausu'ah al-Yūsufiyah fī Bayān Adillah al-Šūfiyyah*, Damaskus: Matba'ah Nadhr, 1999, cet ke-2, hal. 23.

Padahal mereka hanya diperintah menyembah Allah dengan ikhlas menaati-Nya semata-mata karena (menjalankan) agama, (Qs, al-Bayyinah[98]: 5).

Selanjutnya Allah melarang umat manusia meninggalkan dosa dan keburukan baik secara zāhir dan bāṭin. Allah swt berfirman:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ...

Katakanlah (Muhammad), “Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji yang terlihat dan yang tersembunyi... (Qs. al-A’raf[7]: 33).

Dan dalam ayat yang lain, Allah berfirman: *janganlah kamu mendekati perbuatan yang keji, baik yang terlihat ataupun yang tersembunyi, (Qs. al-An’ām[6]: 151).*

Perintah untuk terus menjauhi keburukan dan dosa itu sejalan dengan apa yang disampaikan Nabi Muhammad saw dalam satu hadisnya, yang berbunyi:

اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُ مَا كُنْتَ ، وَاتَّبِعِ السَّبِيَّةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا

Artinya, bertakwalah kepada Allah dimanapun kalian berada, dan ikutilah setiap perbuatan buruk dengan perbuatan kebaikan, sehingga perbuatan buruk itu tertutupi dengan kebaikan.¹¹³³

Sebagaimana pondasi eksistensi dari tasawuf, tujuan dan fungsinya bermanfaat, salah satunya untuk mengobati segala bentuk penyakit hati dan sekaligus menjadi pembersih hati yang penuh dengan dosa dan kemaksiatan, dan media untuk mensucikan jiwa yang penuh kotoran batin. Dan diantara maksud utama tasawuf, sebagian ada yang merinci menjadi 5 term, yaitu sebagai berikut;

a) Membersihkan hati dan jiwa; bagaimana seseorang harus memfokuskan segala niat dan perbuatannya untuk mendekatkan diri kepada Allah, memperhitungkan manfaat dan mudharatnya, dan menghiasi diri dengan perbuatan baik demi meraih kehidupan yang indah di akhirat.

b) Mengharapkan keridaan Allah swt. seseorang yang melakukan aktivitas kesufian, harus selalu mencuci hatinya dengan air keikhlasan. Allah swt berfirman:

¹¹³³ Imam Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, no hadis, 1988, dan Imam Ahmad, *Sunan Ahmad*, jilid 5, no. 53.

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشيِّ يَرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا
تَعْدُ عَيْنِكَ عَنْهُمْ تَرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا
وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا

Dan bersabarlah engkau (Muhammad) bersama orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan senja hari dengan mengharap keridaan-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan kehidupan dunia; dan janganlah engkau mengikuti orang yang hatinya telah Kami lalaikan dari mengingat Kami, serta menuruti keinginannya dan keadaannya sudah melewati batas. (Qs. al-Kahfi[18]: 28).

وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ

dan tidak ada seorang pun memberikan suatu nikmat padanya yang harus dibalasnya, tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridaan Tuhannya Yang Mahatinggi. (Qs. al-Lail[92]: 19-20)

c) Men-*zuhud*-kan diri. Seseorang yang bertasawuf harus selalu menjaga dirinya dari perbuatan berlebihan, keburukan dan kemafsadatan. Kefakiran diyakini bisa memutus perbuatan buruk dan mendekatkan diri kepada kebaikan. Zuhud dan fakir dalam tasawuf merupakan maqam yang tinggi yang bisa menghantarkan manusia untuk lebih dekat kepada Allah swt.

d) Menghiasi hati dengan kasih sayang dan cinta. Seorang sufi wajib melazimkan segala perbuatannya dengan ketakziman dan kasih sayang diantara sesama makhluk. Sebagaimana tujuan diutusnya Nabi Muhammad saw kepada umatnya. Allah swt berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam. (Qs. al-Anbiyā'[21]: 107).

e) Memperindah akhlak sebagaimana yang telah diteladankan Nabi. Kemuliaan orang yang menjalankan nilai kesufian adalah bagaimana mempercantik akhlaknya kepada siapa saja. Salah satunya, dengan berkata baik kepada manusia. Nabi Muhammad saw telah mencontohkannya, baik kepada keluarga, tetangga bahkan kepada seluruh manusia, Nabi berkata yang baik dan lembut kepada mereka. Allah swt berfirman:

... وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ...

... *Dan bertuturkatalah yang baik kepada manusia, ...*(Qs. al-Baqarah[2]: 83).¹¹³⁴

Dunia sedang bergerak cepat menuju terwujudnya suatu sistem teknologi di bidang industri, misalnya di bidang mikroelektronika, bioteknologi, material baru, telekomunikasi, komputer dan robotik telah mengubah secara mendasar cara-cara manusia mengembangkan dan mentransformasikan ilmu pengetahuan ke dalam sektor industri dan serta produksi yang menghasilkan barang dan jasa dengan kandungan teknologi yang lebih tinggi.¹¹³⁵ Perkembangan teknologi sudah jauh lebih cepat daripada tingkat pertumbuhan penduduk. Media teknologi telah berhasil memimpin perubahan dengan sangat cepat.¹¹³⁶ Dari keterangan ini bisa disimpulkan bahwa teknologi industri begitu cepat merubah tatanan sosial, termasuk akhlak pengaksesnya. Maka tasawuf berfungsi untuk membersihkan sekaligus mengarahkan kembali kepada jalan yang terbaik menurut agama, dan sesuai kebutuhan manusia.

Gaya baru kehidupan media sebagai respons adaptif masyarakat, merujuk pada pencapaian gemilang industri komunikasi dan teknologi, telah melahirkan mekanisme kuasa yang semakin kompleks antarkomunitas. Oleh karena itu, agama sebagai sistem sosial menyediakan diri untuk menjadi legitimasi bagi terimplementasikannya amal-amal sosial dan kemanusiaan. Kedekatan hubungan dengan Tuhan, ternyata tidak hanya dibangun di atas ritus-ritus ibadah yang rutin dan ketat, tetapi juga bisa dicapai melalui bekerja, berusaha, solidaritas sosial, pembelaan terhadap ketidakadilan ataupun pengentasan sesama manusia dari keterbelakangan. Dengan demikian, seluruh dimensi kehadiran agama senantiasa mengemban misi peningkatan derajat dan penyelamatan manusia *the salvation of man* dalam kehidupan di dunia fisik, sampai kelak menghuni dunia metafisik.¹¹³⁷

Menghadirkan psikologi sufi di era 4.0 ini hadirkan untuk menjawab konflik psikologis. mengingat bahwa apa yang ditemukan oleh masyarakat modern atau dalam kenyataan hidup dengan apa yang tertera di Kitab suci, tidak selamanya sejalan. Dengan demikian, manusia modern butuh penjelasan teologis yang bisa menjawab tantangan modernitas dewasa ini.¹¹³⁸

¹¹³⁴ Yūsuf Khattar Muhammad, *al-Mausu'ah al-Yūsufiyah fī Bayān Adillah al-Šūfiyyah*, Damaskus: Matba'ah Nadhr, 1999, cet ke-2, hal. 18-20.

¹¹³⁵ Zuhail, *Visi Iptek Memasuki Millenium III*, Jakarta: UI Press, 2000, hal. i.

¹¹³⁶ Sayling Wen, *Masa Depan Media*, yang diterjemahkan oleh Arvin Saputra dari judul asli *Future of The Media*, Batam: Lucky Publishers, 2003, hal. 1.

¹¹³⁷ Mohammad Sobary, *Kesalahan Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. v-vi.

¹¹³⁸ Lihat, Khoerani, dkk (Editor), *Islam dan Hegemoni Sosial*, Jakarta: Mediacita, 2002, hal. vi.

Di era 4.0 seperti ini, manusia akan mengalami konflik batin secara besar-besaran. Konflik tersebut sebagai dampak dari ketidakseimbangan antara kemampuan teknologi dan ilmu pengetahuan menghasilkan kebudayaan materi dengan kekosongan rohani. Kegoncangan tersebut akan mempengaruhi kehidupan psikologis manusia. Pada kondisi ini, manusia akan mencari penentaraman batin, antara lain agama. Hal ini pula yang menyebabkan munculnya ramalan futurolog bahwa di era globalisasi agama akan mempengaruhi jiwa manusia.¹¹³⁹

Manusia mengonstruksi satu mesin sosial-budaya-ekonomi-politik yang canggih, ditopang oleh beragam teori ilmiah yang rumit. Untuk pada akhirnya keseluruhan ciptaannya itu melampaui dan menguasai diri mereka sendiri. Manusia pun selanjutnya seakan menjadi budak dari mesin besar yang ia ciptakan sendiri. Semakin besar dan berkembang ciptaannya itu, semakin manusia tidak berdaya untuk mengendalikannya lagi. Dengan nada prihatin, Seyyed Hossein Nasr meratapi manusia hari ini yang terjebak dalam perangkap-perangkap ciptaan sendiri, baik itu dalam nama saintisme, kritisisme, subjektivisme, relativisme, psikologisme, maupun biologisme. Manusia tidak mampu mengembangkan kemanusiaannya sendiri, karena kediriaanya lenyap ditelan oleh sistem dan gaya hidup yang mereka bangun sendiri.¹¹⁴⁰

Dalam konsep psikologi sufi, pendapat Muhammad Iqbal (1877-1938), Sang Filsuf Muslim dari Pakistan sejalan dengan apa yang didambakan oleh pendekatan psikologi sufi ini dengan menyebutkan bahwa para spiritualitas ekstrem ini sebagai manusia yang menutup mata terhadap realitas konkret-empiris dan menghilangkan vitalitas individual manusia untuk mengelola hidupnya. Menurut Iqbal, manusia tidak seharusnya membiarkan diri terserap ke dalam Yang Ilahiah dan menjadi tiada. Sebaliknya, manusia harus menyerap Yang Ilahiah ke dalam dirinya, kemudian tampil dan berkarya. Dengan cara inilah manusia sebagai pribadi akan naik pada tingkatan wakil Tuhan dan akan menjelma menjadi manusia sempurna (*insān kamīl*).¹¹⁴¹

Nabi Muhammad saw sendiri secara tegas mengkritisi sahabat yang mementingkan kehidupan spiritual saja, dan melupakan sisi kemanusiaan keduniannya. Dalam salah satu sabdanya beliau menyatakan:

حَدَّثَنَا مُؤَمَّلٌ ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، حَدَّثَنَا ثَابِتٌ ، عَنْ أَنَسٍ ، أَنَّ نَفَرًا
مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ : لَا

¹¹³⁹ Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Jakarta: Rajawali Press, 1996, hal. 183.

¹¹⁴⁰ Fahrudin Faiz, *Menjadi Manusia Menjadi Hamba*, Jakarta: Naora Books, 2020, hal. 6-7.

¹¹⁴¹ Fahrudin Faiz, *Menjadi Manusia Menjadi Hamba....*, hal. 8.

أَتَزَوَّجُ ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ : أُصَلِّي وَلَا أَنَامُ ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ : أَصُومُ وَلَا أَفْطِرُ ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : مَا بَالُ أَقْوَامٍ قَالُوا كَذَا وَكَذَا ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأَفْطِرُ ، وَأُصَلِّي وَأَنَامُ ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ ، فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي.

”*Aku shalat malam tapi juga tidur, aku puasa tapi juga berbuka, dan aku menikahi wanita. Barang siapa yang membenci sunnahku, dia tidak diatas jalanku*”. (HR. Bukhari-Muslim).

Al-Qur’an dengan bahasa yang indah menegaskan bahwa amanah kehadiran manusia di muka bumi itu secara sekaligus berhubungan dengan pemenuhan kewajiban spiritual dan pemenuhan kebutuhan keduniaan; kewajiban mencari bekal untuk kehidupan ukhrawi dan kesadaran untuk tidak melupakan ihwal duniawi. Allah swt berfirman:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ
كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan. (Qs. al-Qaṣaṣ[28]: 77).

Al-Qur’an mengajarkan agar tidak hidup serakah sebab dunia tidak ada apa-apanya (*qalīl*) jika dibandingkan dengan kehidupan akhirat. Allah swt berfirman....*Katakanlah, “Kesenangan di dunia ini hanya sedikit dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa ...*(Qs. al-Nisā’[4]: 77).

Al-Qur’an juga menegaskan jangan sampai dunia memperdayai kalian. Allah swt berfirman.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ

الْغُرُورُ

Wahai manusia! Sungguh, janji Allah itu benar, maka janganlah kehidupan dunia memperdayakan kamu dan janganlah (setan) yang pandai menipu, memperdayakan kamu tentang Allah. (Qs. Fāṭir[35]: 5).

Setelah al-Qur’an menjelaskan bagaimana seseorang memperlakukan dunia, mengetahui eksistensinya dan bagaimana mengakrabinya.

Selanjutnya tasawuf dengan segala ajaran kemurniaannya menuntun manusia untuk selalu dekat dengan Tuhannya. Allah swt berfirman.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۗ
فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku Kabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku. Hendaklah mereka itu memenuhi (perintah)-Ku dan beriman kepada-Ku, agar mereka memperoleh kebenaran. (Qs. al-Baqarah[2]: 186).

Dan al-Qur'an surat Qaf ayat 16 menjelaskan bahwa Allah itu jauh lebih dekat. Allah swt berfirman. *Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.* (Qs. Qāf[50]: 16).

Seseorang yang melakukan ritual sufistik akan menemukan kondisi (*ahwāl*) jiwa yang bahagia dan gembira, dan cinta yang dirasakan seseorang sewaktu berjumpa dengan, atau merasakan kelimpahan Ilahi. Pribadi tersebut tentu harus melewati perjuangan bahkan penderitaan, dan pada akhirnya akan menemukan kebahagiaan.¹¹⁴² al-Qur'an telah menjelaskannya. *Katakanlah (Muhammad), "Dengan karunia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Itu lebih baik daripada apa yang mereka kumpulkan.* (Qs. Yūnus[10]: 58). Dan di ayat yang lain. Allah swt berfirman: *Sesungguhnya orang-orang yang berkata, "Tuhan kami adalah Allah" kemudian mereka meneguhkan pendirian mereka, maka malaikat-malaikat akan turun kepada mereka (dengan berkata), "Janganlah kamu merasa takut dan janganlah kamu bersedih hati; dan bergembiralah kamu dengan (memperoleh) surga yang telah dijanjikan kepadamu.* (Qs. Fussilat[41]: 30).

Para sufi berusaha untuk menaikkan tingkat spiritual jiwa (*maqām*) dengan meninggalkan dan memadamkan kobaran (*atisy*) hasrat dirinya (*nafs*) sampai suatu kondisi yang tidak berkobar lagi. Tingkatan ini sering disebut dengan wali Allah atau kekasih Allah swt.¹¹⁴³

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Ingatlah wali-wali Allah itu, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati. (Qs. Yūnus[10]: 62).

Dalam diri seorang sufi sejati adalah seseorang yang tidak melihat,

¹¹⁴² Ghulam Moinuddin, *The Book of Sufi Healing*,..., hal. 3.

¹¹⁴³ Ghulam Moinuddin, *The Book of Sufi Healing*,..., hal. 5.

mendengar, mengucapkan atau memikirkan sesuatu yang dapat menimbulkan dosa. Para sufi terus berusaha membersihkan diri dengan mendekatkan diri kepada Allah swt.

... وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى

...*dan sungguh, beruntung orang yang menang pada hari ini.*" (Qs. Tāhā[20]: 64).

Para sufi menerjemahkan bahwa sungguh beruntung dan bahagia orang yang selalu melakukan kebaikan (al'alā) dalam kehidupannya. Kemudian para sufi juga selalu membersihkan jiwanya dengan berzikir kepada Allah swt.

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى

Sungguh beruntung orang yang menyucikan diri (dengan beriman), (Qs. al-'Alā[87]: 14). Dan redaksi yang serupa juga difirmankan oleh-Nya, sebagai berikut: *Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu),* (Qs. al-Syams[91]: 9).

Tawaran tasawuf bagi kebutuhan spiritual manusia modern, sama dengan apa yang diserukan oleh Sayyed Hossein Nasr yang menyebutkan bahwa, manusia modern harus dan wajib kembali kepada agama, terlebih khusus kepada agama Islam. Karena dalam agama Islam terdapat tentang hal-hal yang bersifat metafisis dan gnostis (ma'rifah) murni, terutama dalam pembahasan tentang tasawuf.

Al-Qur'an telah memberikan petunjuk kepada manusia bahwa, siapa yang mencari agama selain Islam itu akan mendapatkan kerugian. Allah swt berfirman;

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ

Dan barangsiapa mencari agama selain Islam, dia tidak akan diterima, dan di akhirat dia termasuk orang yang rugi. (Qs. Āli 'Imrān[3]: 85).

Islam dan al-Qur'an juga menekankan adanya perintah untuk mengimani dan menyakini hal-hal yang bersifat metafisik dalam kehidupan. Salah satu firman-Nya yang berbunyi; *(yaitu) mereka yang beriman kepada yang gaib,...* (Qs. al-Baqarah[2]: 3).

Tasawuf dinyakini mampu menjawab atas kebutuhan-kebutuhan manusia modern, seperti kehampaan spiritual ditengah memuncaknya peradaban teknologi. Tasawuf diharapkan menjadi pemadam kehausan

manusia modern dalam mencari dan menemukan Tuhan.¹¹⁴⁴

Allah swt telah menjamin akan kedekatan antara manusia dengan-Nya, jika manusia itu melakukan kebaikan dan berusaha mendekati dan mengenali-Nya. Firman Allah swt dalam al-Qur'an. *Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku Kabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku. Hendaklah mereka itu memenuhi (perintah)-Ku dan beriman kepada-Ku, agar mereka memperoleh kebenaran.* (Qs. al-Baqarah[2]: 186). Dan firman-Nya yang lain.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمْ مَا تَوْسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ

الْوَرِيدِ

Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya. (Qs. Qāf[50]: 16).

Kekeringan dan kehampaan spiritual di era modern, memberikan tempat yang terbaik tasawuf untuk masuk dan mendiagnosiskan gejala yang dialami oleh manusia modern. Penyembuhan dan pemenuhan kebutuhan spiritual ini semakin mendesak dihadirkan karena semakin deras arus peradaban yang menghilangkan citra manusia dari ketuhanan.

Menurut Nasr (1933), tasawuf perlu disosialisasikan kepada manusia modern dengan merujuk tiga tujuan utamanya, yaitu; *pertama*, berperan untuk mneyelamatkan manusia dari situasi dan kondisi yang membingungkan sebagai akibat dari tercabutnya nilai-nilai spiritual dalam kehidupan. *Kedua*, mensosialisasikan kembali pemahaman Islam tentang aspek esoteris, baik kepada umat Muslim yang mulai melupakannya maupun kepada non-Muslim. *Ketiga*, untuk memberikan penegasan bahwa dalam Islam terdapat nilai esoteris, yakni tasawuf sebagai jantung ajaran Islam, yang apabila dimensi ini kering dan tidak berdenyut lagi, maka aspek Islam lainnya juga akan mengalami kegersangan dan kehampaan.

Manusia modern sangat menguasai dunia yang sifatnya materi, yang dapat dijangkau oleh akal dan dibuktikan secara faktual. Tetapi sangat terbelakang dalam memahami dimensi lain, seperti agama yang sarat dengan nilai moral, intelektual dan spiritual. Al-Qur'an menyindirnya dengan salah satu firman Allah swt.

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰفِلُونَ

¹¹⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature "The Spritual Crisis of Modern Man"*. London: George Allen & Unwin, 1968, hal. 47.

Mereka mengetahui yang lahir (tampak) dari kehidupan dunia; sedangkan terhadap (kehidupan) akhirat mereka lalai. (Qs. al-Rūm[30]: 7).

Psikologi sufi diharapkan mampu menyeimbangkan antara pengetahuan dunia dan keyakinan tentang akhirat. Bahwa keduanya merupakan kebutuhan dasar manusia. Terlebih kepada manusia modern yang dikelilingi peradaban yang penuh dengan nilai materialis, rasionalis dan empiris.

Tasawuf dipandang sebagai dimensi kedalaman atau kerahasiaan (*esoteric*), sebagaimana syariat dalam Islam yang bersumber kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Tasawuf bagaikan mata hati yang tersimpan dalam tubuh, ia tersembunyi dari pandangan luar (*eksternal view*). Tasawuf menjadi ruh dalam agama Islam. betapapun itu ia tetap menjadi sumber kehidupan keagamaan dalam Islam yang mengatur seluruh struktur dalam Islam.¹¹⁴⁵

Melihat peradaban dan problematika modern, tasawuf yang berdimensi batin dalam ajaran Islam ini mendapatkan perhatian tersendiri dalam Islam. mengingat inti dari ajaran sufisme sama dengan ajaran-ajaran mistisme dalam agama-agama lain yang bertujuan untuk menghubungkan manusia dengan Tuhannya. Sehingga muncul kesadaran bahwa, manusia berada dalam kehadiratnya. Usaha ini dilakukan untuk berkontemplasi, melepaskan diri dari jeratan dunia yang senantiasa berubah dan sementara.¹¹⁴⁶

Dengan demikian, seseorang yang tidak bisa melepaskan kacamata ilmiahnya, lalu beralih pada penglihatan intelektualnya, yaitu mata hati, maka akan sulit baginya menangkap bayang-bayang Tuhan, yang mengusahakan dialog dengan-Nya. Karenanya, seseorang yang telah terbiasa menggunakan analisa ilmiah terhadap obyek faktual sulit padanya ditambahi benang merah yang menghubungkan dirinya dengan titik pusat dalam rangka pendakian spritual menuju ma'rifah.¹¹⁴⁷

Dalam tinjauan psikologis, Nasr (1933) menyebutkan bahwa tasawuf sangat amat berjasa bagi penyembuhan gangguan dan penyakit jiwa yang banyak diderita oleh masyarakat modern terutama pasca industri. Menurut Nasr, Bagi psikologi tentunya, harus diingat bahwa tasawuf mengandung suatu cara penyembuhan penyakit jiwa yang sempurna dan secara faktual cara ini telah berhasil dengan baik. Ketika cara-cara dalam psikoanalisis

¹¹⁴⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Ideal's and Reality*, London: George Allen & Unwin, 1968, hal. 121.

¹¹⁴⁶ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972, hal. 62-69.

¹¹⁴⁷ Ali Maksud, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hal. 118.

modern dan psikiater dengan segala tuntunanya telah gagal dalam menyembuhkan. Hal itu dikarenakan yang paling tinggilah yang mampu memahami bagian yang paling rendah; artinya hnaya aspek spritual sajalah menurut Nasr yang mampu mengetahui permasalahan psikis dan mampu menerangi kegelapan-kegelapan jiwa.¹¹⁴⁸

Tasawuf yang berdimensi esoterik harus diberikan porsi yang lebih besar demi keseimbangan pola kehidupan masyarakat industri modern yang serba materialistik. Karena tasawuf menempati posisi yang berada di titik ketinggian dan titik pusat. Menurut Nasr, tasawuf memberikan pengaruh kepada kehidupan modern melalui tiga pendekatan;

Pertama, bagaimana mempraktekkan ajaran tasawuf secara aktif. Ajaran ini harus menyentuh seluruh dimensi kehidupan manusia modern dengan melakukan inti ajaran tasawuf dengan disiplin dan ketat. Pada tahapan ini, manusia modern harus mengikuti sunnah Nabi yang pernah Beliau sabdakan, ”*Matilah kamu sebelum kalian mati*”. Artinya seseorang harus mematikan dirinya sebelum ia dilahirkan kembali secara spiritual. Dengan cara membatasi kesenangannya dan menahan nafsunya dari dunia materi ini, lalu selanjutnya mengarahkan hidupnya untuk berdoa, mengkaji hati nurani, mensucikan batin, dan melakukan praktek-praktek ibadah lainnya sebagaimana yang telah dipraktekkan oleh para sufi pada umumnya.¹¹⁴⁹

Kedua, caranya dengan menyajikan Islam ke dalam bentuk yang lebih menarik, yakni dengan cara mendakwahkan Islam kepada masyarakat Barat dalam bentuk penyajian paket yang lebih menarik antara keharmonisan hubungan dalam tasawuf sebagai esensinya sebagai aspek spiritual dalam Islam, dengan aktivitas duniawi yang sifatnya sementara. Cara seperti ini telah direalisasikan secara sukses dan berhasil dalam penyebaran dakwah Islam di Indonesia, India dan Afrika Barat. Sudah tentu dalam aktivitas dan metodenya didunia Barat berbeda dengan negeri-negeri tersebut, namun pada esensinya sama. Yakni tasawuf dalam Islam membuka peluang yang besar bagi masyarakat modern di Barat yang sedang dilanda krisis kehampaan spiritual dan kehilangan makna dalam hidup.

Psikologis sufi diharapkan menjadi kemasan baru untuk menjadi penenang dan penyembuhan atas derita yang di alami oleh manusia modern yang serba materialis, hedonis dan rasionalis. Sehingga nilai spiritual dalam agama menjadi dinomorduakan, bahkan cenderung dihilangkan.

Ketiga, dengan cara menjadikan tasawuf sebagai alat bantu untuk *reawakening* (membangunkan) orang Barat dan manusia modern khususnya,

¹¹⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Ideal's and Reality...*, hal. 125.

¹¹⁴⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, London: ABC International Group, 1975, hal. 101.

dari tidurnya dan *recollection* (mengingat) mereka kembali akan makna hidup sesungguhnya. Hal ini dikarenakan tasawuf kaya akan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, serta psikolog dan psiko-terapi religius yang bahkan hampir tidak pernah dipelajari di Barat, karenanya ia mampu menghidupkan kembali berbagai macam aspek kehidupan ruhani di Barat yang mana selama ini tercampakkan dan terlupakan.¹¹⁵⁰ Setelah Nasr melihat krisis spritual yang telah melanda kehidupan masyarakat Barat modern tersebut, ia sangat yakin bahwa tasawuf mampu menjadi jawaban akan pencarian tersebut.

Al-Qur'an telah menjamin dirinya sebagai obat penenang bagi jiwa dan raga. Turun dengan kebenaran dan akan merespon segala zaman. Ajarannya abadi hingga kiamat kelak. Allah swt berfirman.

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an (sesuatu) yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang yang beriman, sedangkan bagi orang yang zalim (Al-Qur'an itu) hanya akan menambah kerugian. (Qs. al-Isra'[17]: 85).

Kemudian, ilmu pengetahuan hadir untuk memudahkan jalan hidup manusia dan makhluk yang ada di bumi. Al-Qur'an memicu semangat manusia untuk selalu berfikir dan menganalisa fenomena yang ada alam semesta. Allah swt berfirman;

... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

... Dan Kami turunkan Ad-Dzikir (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan, (Qs. al-Nahl[16]: 44).

Psikologi sufi dihadirkan sebagai bentuk ikhtiar manusia untuk mengobati penyakit rohani yang melandanya. Sekaligus berusaha untuk menemukan metode penyembuhannya, yang tak lain bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah, pun kepada teladan para pelaku sufi sepanjang sejarah Islam.

Manusia modern jika tidak didekati dengan perspektif psikologi sufi, agak sulit menuntun mereka menemukan kembali jati diri dan jalan yang terbaik yang mesti ditempuh. Maka penelitian ini diharapkan mampu menjawab persoalan dan problematika hidup masyarakat modern yang tidak mengenal kata berhenti, ia akan terus berkembang dinamis tanpa harus menunggu manusia untuk mempersiapkan diri. Psikologi sufi yang dikemas dengan pendekatan modern, diharapkan dapat memberikan motivasi sekaligus menjadi obat atas apa yang menjadi problem hingga saat ini.

¹¹⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man...*, hal. 101.

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan dari disertasi ini menyimpulkan bahwa psikologi sufi dalam merespon manusia modern di era industri 4.0 adalah memberikan pegangan dan pedoman dalam menuntun manusia modern kontemporer yang cenderung rasionalis, materialis dan dispiritual dengan pendekatan norma dan moral al-Qur'an yang bersifat sufistik menuju kehidupan yang bersifat psikologi sufistik; aktif, kreatif, agamis-spiritual dan bermoral.

Pendekatan psikologi sufi ini juga memberikan jalan spiritual atas kebingungan dan keterasingan manusia modern dari titik pusat keilahian. Penelitian ini juga sekaligus menjadi terapi penyembuhan atas penyakit fisik dan psikis yang melanda manusia modern dengan pendekatan terapi yang bersifat qur'ani. Kontekstualisasi psikologi sufi merespon dan mengatasi relasi sosial dalam meningkatkan produktifitas dan kreatifitas pada bidang industri di era 4.0 dengan berlandaskan nilai-nilai al-Qur'an.

Psikologi sufi memberikan jalan yang bersifat psikologis-spiritual kepada manusia modern pada era disrupsi 4.0 ini dimana masyarakat modern telah kehilangan visi keilahian dan kemanusiaan, seperti krisis spiritual, intelektual, sosial dan dekadensi moral menuju manusia modern yang agamis, humanis dan aktif. Responsibilitas psikologi sufi juga mengarahkan manusia modern kepada pengetahuan dan pegangan yang bersifat psikologis-sufistik, mengingat bahwa manusia modern lebih tertarik dan tenggelam dalam sifat hedonis, pragmatis, rasional dan materialis. Terapi psikologi sufi

juga akan memberikan tuntunan yang bersifat agamis-humanis bagi manusia modern yang hampa nilai spiritual. Manusia modern, dengan sifat sekuler dan individualis yang menjauhi nilai-nilai agama demi mendewakan ilmu pengetahuan dan kecanggihan teknologi di era industri 4.0 ini dapat tertuntun menuju peradaban yang agamis-spiritualis.

Pendekatan psikologi yang berlandaskan pada nilai agama yang sufistik ini menjadi solusi atas problematika psikis yang mendera manusia modern, seperti penyakit stress, putus asa dan penyakit batin lainnya. Psikologi sufi menuntun dan mengarahkan manusia modern untuk merubah paradigma bahwa dunia harus dijauhi dan ditinggalkan, padahal dunia dijadikan Tuhan untuk berkreasi, bekerja dan beribadah demi mendapatkan rida Allah swt, baik ketika masih di dunia maupun kelak di akhirat. Psikologi sufi menjadi penyeimbang antara derasnya egoisme mengejar materi keduniawian dengan suci dan dalamnya nilai keukhrawian dan dimensi bersihnya ruhani dalam diri setiap manusia.

Psikologi sufi yang diintegrasikan dengan era modern berusaha untuk memberikan pendekatan yang baru dan terbuka, sehingga pembahasan tasawuf klasik yang kaku, sempit dan tertutup dapat berubah wajah menjadi tasawuf yang lebih membumi, kekinian dan kedisinian. Dan akhirnya peradaban yang diciptakan oleh era kontemporer ini dapat berjalan senada dan seimbang dengan nilai-nilai keagamaan yang bersifat spiritual-sufistik.

Pendekatan tasawuf yang dikolaborasikan dan diintegrasikan dengan psikologi, mampu menjadi penyeimbang (*tawāzun*) antara kebutuhan dunia dan akhirat, spiritual dengan intelektual, moral dan sosial. Sehingga manusia modern di abad 4.0 ini mampu menciptakan peradaban yang dinamis, agamis, humanis, proaktif dan kreatif. Psikologi sufi menentang ajaran bahwa dunia harus dijauhi dan ditinggalkan. Justru dengan pendekatan psikologi sufi, manusia dimotivasi untuk aktif, kreatif dalam memberikan maslahat dan manfaat bagi sesama dan semesta.

Metodologi yang digunakan dalam penelitian ini adalah nilai-nilai keselarasan, keseimbangan, dan sinergitas, antara rohani-jasmani, dunia-akhirat, vertikal-horizontal, dan zahir dan batin. Sehingga tasawuf yang kesannya klasik dapat menjadi pedoman dan panutan di era kontemporer. Pesannya yang melangit dapat membumi di era yang penuh dengan rintangan dan tantangan. Psikologi sufi mematahkan argumentasi bahwa tasawuf itu kaku dan mengekang, justru dari pendekatan ini, manusia tetap menjadi insan rabbani di tengah arus modern kontemporer.

Sikap hedonis, materialis, rasionalis bahkan sampai kepada idealisme ateis mampu dikikis bahkan diperbaharui dengan psikologi yang bersifat bersifat spiritualis, humanis, aktif, solutif, reaktif, dan agamis. Psikologi sufi tidak akan membunuh tabiat manusia yang cenderung mencintai

kebendaan, tetapi psikologi sufi menuntun dan mengarahkannya sehingga kedua dimensi (dunia; ilmu pengetahuan dan teknologi-akhirat; berbudi luhur, agamis, humanis dan aktif) mampu berjalan seimbang, saling mengisi dan melengkapi. Kontekstualisasi psikologi sufi menghadirkan jalan yang *balance* antara dunia materi (*zāhir*) dengan dunia metafisik (*bāṭin*), sehingga kebutuhan manusia ditinjau dari dimensi jasmani (*intelektual*) dan rohani (*spiritual*) dapat berjalan dengan baik. Sehingga peradaban manusia modern yang serba rasional-material dapat diimbangi dengan nuansa moral, emosional spiritual yang bersifat esoterik-sufistik.

Kehadiran psikologi sufi merupakan keniscayaan dalam merespon perkembangan dan perubahan inovasi teknologi di era industri 4.0 yang begitu cepat mengubah tatanan kehidupan manusia modern, seperti kering dan hampanya nilai spiritual. Maka peradaban yang tercipta di era industri akan menghadirkan demoralisasi dan dispiritualisasi tanpa diikuti oleh upaya revitalisasi nilai spiritual-sufistik dalam kehidupan modern. Inilah urgensi psikologi sufi untuk dihadirkan.

Karakteristik psikologi sufi yang berlandaskan al-Qur'an diharapkan mampu merespon kehidupan era modern dengan menawarkan berbagai term seperti *al-taubah*, *al-ṣabr*, *al-faqr*, *al-zuhud*, *al-warā'*, *al-tawakkal* dan *al-riḍā* dapat diaktualisasikan di dalam kehidupan. Sehingga pada akhirnya, kehidupan modern kontemporer dapat berjalan seimbang antara nilai duniawi dan ukhrawi dengan berlandaskan ajaran dan tuntunan al-Qur'an al-karīm.

B. Saran

Dari pembahasan dalam penelitian ini, penulis menyarankan kepada peneliti selanjutnya untuk mengeksplor lebih jauh dan mendalam tentang psikologi sufi, sehingga manfaatnya bisa dirasakan dalam kehidupan masa yang akan datang. Penelitian di bidang tasawuf yang dikolaborasikan dan diintegrasikan dengan psikologi bisa memunculkan penelitian dan pendekatan seperti psikologi sufi yang berdimensi sosiologis, geografis dan kulturalis. Mengingat perkembangan di era mendatang akan semakin dinamis, beragam dan menantang, maka penelitian tentang psikologi sufi ini juga akan mengalami perubahan dan perkembangan. Dan al-Qur'an sebagai kitab yang tidak akan lekang oleh waktu dan zaman pasti telah siap untuk dieksplorasi dan dielaborasi dengan ilmu pengetahuan yang bersifat dinamis kontemporer.

Era modern, seperti era industri 4.0 akan terus berkembang dengan mekanisme dan idealismenya, sehingga membutuhkan pengarahannya dan pendampingan yang berlandaskan dari nilai-nilai al-Qur'an, jadi merupakan

keniscayaan untuk terus melakukan penelitian dan pengkajian tentang al-Qur'an. Dan pada akhirnya, al-Qur'an sesuai dengan mottonya, *ṣāḥih li kulli zamān wa makān* dapat direalisasikan dengan baik. Tetap menjadi pedoman yang terus diperbaharui dan membumi.

Tasawuf yang sifatnya klasik sudah seharusnya dikontekstualisasikan sesuai dengan masanya demi untuk merespon zaman yang tidak pernah berhenti untuk berkembang dan berubah. Jangan sampai ilmu tasawuf yang begitu mulia dan baik masih menggantung di langit dan tidak turun membumi kepada kehidupan manusia modern. Tasawuf dengan segala pendekatannya bisa dikorelasikan dan diintegrasikan dengan berbagai dimensi, salah satu diantaranya adalah di bidang politik, ekonomi dan sebagainya. Tasawuf pada akhirnya akan menjadi term pengetahuan yang akan memberikan manfaat untuk semesta, dunia dan akhirat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Majduddin Muḥammad bin Ya'qūb Fairūz, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Maktabah wa al-Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalibi, 1371
- Abd Allāh ibn Ahmad ibn Mahmūd al-Nasāfi, *Tafsīr al-Nasāfi*. Cairo: Dar al-Fikr, t.th
- Abdul, *Fitrah dan Kepribadian Islam; Sebuah Pendekatan Psikologis*, Jakarta: Darul Fatah, 2006
- Abdullah, Abdurrahman Saleh, *Teori-teori Pendidikan Berdasarkan Al-Qur'an*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994
- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- Abdurrahim, Nur, *Pergumulan Tokoh Muhamadiyah Menuju Sufi*, Surabaya: Penerbit Hikmah Press, 2003
- Abdurrohman, Irwan, dkk, Konsep Rida Dalam Al-Qura'n Dan Hadis Serta Penerapannya Dalam Bimbingan Rohani Pasien Rumah Sakit Islam Di Jawa Barat, *Syifa al-Qulub: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik*, vol. 5, no. 1, 2020
- Abidin, M. Zainal, *Psikologi Profetik*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, t.th
- Abidin, Zainal, *Filsafat Manusia: Memahami manusia melalui Filsafat*, Bandung, Remaja Rosdakarya, 2006
- Abrar, Arsyad, *Epistemologi Tafsir Sufi (studi terhadap tafsir al-Sulamī dan al-Qushayrī)*, Disertasi pada sekolah pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015

- Abubakar, Ali, Rekonstruksi Posisi Pertobatan Dalam Hukum Pidana Islam, *Madania* Vol. 19, No. 1, Juni 2015
- Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Ramadhani, t.th
- Adonis, *al-Ṣūfiyah wa al-Sūriyāliyah*, Beirut: Dār al-Sāqi, t.tp: t.th
- Afendi, Arief Hidayat, *Al-Islam Studi Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tarbawi)*, Yogyakarta: Deepublish, 2016
- Afifi, Abu al-'Ala, *Al-Tasawwuf; as-Saurah Ar-Ruhiyah Fi Al-Islam*, Kairo: Dar al-Maarif, 1963
- Agustang K, dan Sugirma, *Tasawuf Anak Muda (yang muda yang berhati mulia)*, Yogyakarta: Deepublish, 2017
- Agustian, Ary Ginanjar, *Rahasia Sukses ESQ Power*, Jakarta: Penerbit Arga, 2004
- Ahmadi, Sayyid Ahmad, *Mushovereh va Ravon Darmoni*, Iran: Universitas Isfahan, 1371
- Ahmed, Akbar S, *Post-Modernism and Islam*, London: Routledge, 1992
- Ajibah, Ahmad bin Muhammad Ibn, *Iqaz Al-Himam Fi Syarh Al-Hikam*, Kairo: Dar al-Maarif, 2011
- Akaha, Abduh Zulfidar, *Belajar Dari Akhlak Ustad Salafi*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008
- Akhiyat, Tasawuf dan Akulturasi Budaya (Telaah Tasawuf dalam Perspektif Culture and Education), *Jurnal al-Salam*, Vol. 1, no. 1, 2016
- Albani, Muhammad, *Agar Hati Tak Mati Berkali-kali*, Solo: PT Era Adicitra Intermedia, 2011
- Ali, As'ad Said, *Ideologi Gerakan Pasca Reformasi*, Jakarta: LP3ES, 2013
- Ali, dkk, *Millenial Nusantara Pahami Karakternya, Rebut Simpatinya*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2017
- Ali, Yunasril, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987
- Alishah, Omar, *Terapi Sufi*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2004
- Ali, Sayyid Nur bin Sayyid, *Al-Tasawwuf Al-Syar'I*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 2000
- Al-Jīlāni, Shaykh 'Abd al-Qādir, *al-Ghun-yah li al-Ṭalabi ṭarīq al-Haq fī Ma'rifat al-Adab al-Shari'iyah*, Mesir: Maktabah Mustāfa al-Bābi al-Halabi wa Awlādih, 1375
- Alkaddour, Lutfi, *The Psychology of Sufism as a Cultural and Mental Health Response to the Fundamentalist Mindset among Muslims*, Chicago: The Chicago School of Professional Psychology, 2018
- Amal, Taufik Adnan dan Syamsul Rijal Pengabeian, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1990
- Ambarita, Biner, Profesionalisme, Esensi Kepemimpinan dan Manajemen Organisasi, UIN Medan, *Jurnal Generasi Kampus*, Vol. 6, no. 2, 2013

- Amin, Samsul Munir, *Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2012
- Ancok, Djamaluddin dan Fuad Nashori Suroso, *Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011
- Anggraeny, Octavia Devalucia Dwi, *Pernikahan Generasi Millenial*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2017
- Anggraheni, Rini, Retno Dwi Astuti, Revitalisasi Nilai-Nilai Islami dalam Edukasi guna Mempersiapkan Generasi Menuju Era Society 5.0 sebagai Bagian dari Strategi Rekonstruksi Kejayaan Peradaban Islam, *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, Vol. 2, 2020
- Anis, Muhammad, Spiritualitas di Tengah Modernitas Perkotaan, *Jurnal Bayan*, vol. II, No. 4, 2013
- Annajar, A., *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern*, Bandung: Mizan, 2004
- Anshari, M.A.H., *Ibn Taimiyah and Sufism*, London: t.tp, 1986
- Anwar, Marzani, *Prawacana dalam buku Sufi Perkotaan; menguak fenomena spiritualitas di tengah kehidupan modern*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI
- Anwar, Rosihon dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2004
- _____, *Akhlik Tasawuf*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010
- Arabi, Muhyi al-Dīn ibn, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Beirut: Dār Ṣādir, 1422 H/2002 M
- Arafat, Ahmad Tajuddin, Interaksi Kaum Sufi dengan Ahli Hadis; Melacak Akar Persinggungan Tasawuf dan Hadis, *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2, No. 2, 2017
- Arberry, A.J., *Sufism and Account of The Mystics of Islam*, London: Georgen Allen and Unwin Ltd, 1979
- _____, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, yang diterjemahkan oleh Bambang Herawan, Mizan, Jakarta, 1991
- Arif, Syamsuddin, *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, 2008
- Arifin, Syamsul, dkk, *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa Depan*, Yogyakarta: Sypress, 1996
- Arifin, Antoni Ludfi, *Mantra; The Power of Words*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017.
- Arifin, Bey, *Hidup Sesudah Mati*, Jakarta: Penerbit Kinanda, 1998
- Arifin, Fadh Ahmad, *Mereka Yang Anti Tasawuf*, *Academia*. Diakses pada 11 Januari 2020
- Arifin, *Psikologi dan Beberapa Aspek Kehidupan Rohaniyah Manusia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995

- Arroisi, Jarman, Spiritual Healing dalam Tradisi Sufi, *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 14, No. 2, 2018
- Arslan, Faruk, *A Heart-Based Sufi Mindfulness Spiritual Practice Employing Self-Journing*, Dissertation in Wilfrid Laurier University: 2014.
- Aşfahāni, Abu al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Rāghib al-, *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah
- Aşfahāni, Al-Raghib al-, *Mu'jam Mufaradāt alfādz al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, t, th
- Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012
- Assiddieqy, Hasbi, *Tafsir al-Qur'anul Madjied An-Nur*, Jakarta; Bulan Bintang, 1969
- Atjeh, Aboebakar, *Tarekat dalam Tasawuf*, Bandung: Segarsy, 2017.
- Attas, Syed Muhammad Naquib al-, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC.1990.
- Azhari, Abu Manşūr Muḥammad bin Ahmad al-, *Tahzīb al-Lughah*, Kairo: Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'lif wa al-Nasyr, 1384
- Aziz, Jamil Abdul, Potensi Manusia Perspektif Al-Qur'an Dan Psikologi Behaviorisme Dan Humanisme Serta Implikasinya Dalam Pendidikan, *Jurnal Qiro'ah* Vol. 10 No.1 , 2020
- Aziz, Moh. Saifulloh al-, *Risalah Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Terbit Terang, t.th
- Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia; Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999
- _____, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*, Jakarta: Kencana
- _____, *Seminar Sehari Spiritualitas, Kritis Dunia Modern dan Agama Masa Depan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina dan Mizan, 1993
- _____, Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi Laporan dari Seminar, 1993
- _____, *Esei-esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1998
- Badri, Malik B., *Dilema Psikolog Muslim*, yang diterjemahkan oleh Siti Zainab Luxfiati dari judul asli *The Dilemma of Muslim Psychologists*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986
- Badawi, 'Abdul Rahman, *Tarikh al-Tasawuf al-Islami*, Kuwait: Wikalat al-Mathbua'ah, 1975
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2006

- _____, *Semesta Cinta; pengantar kepada pemikiran Ibn 'Arabi*, Bandung: Mizan, 2019
- _____, *Tasawuf*, Bandung: Arasy Mizan. 2005
- Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Bahjat, Ahmad, *Pledoi Kaum Sufi*, yang diterjemahkan oleh Hasan Abrori dari judul asli *Bihar al-Hub 'Inda al-Ṣūfiyah*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997
- Baihaqi, Abu Bakar Abu Husain bin 'Ali al-, *al-Arbaun al-Sugrā*, Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1408 H
- Baisuni, Ibrahim, *Nasy'atut al-Tasawuf al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969
- Baiquni, Achmad, *Al-Qur'an; Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1995
- Bakar, Abu, Tasawuf dan Kesehatan Psikologis; Menimbang Proses Tazkiyat al-Nafs sebagai Terapi Kesehatan, *Jurnal Madania*: Volume 3 : 2, 2013
- Bakri, Syamsul, Kata Sambutan dalam buku *Psikologi Agama* karya Ahmad Saifuddin, Jakarta: Kencana, 2019
- Baldick, Julian, *Mystical Islam; An Introduction to Sufism*, New York: I.B. Tauris Press, 2012
- Bangun, Ahmad dan Rayani Hanum, *Akhlaq Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2015
- Bāqī, Muḥammad Fuād 'Abd al-, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfādhī al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dār al-Ḥadīs
- Barker, Eillen, "The New Religious Movement: Their Incident and Significance" dalam *New Religious Movements: Challenge and Response*, London, 1999
- Barnajib, Imam, *Filsafat Pendidikan*, Yogyakarta: Fakultas Ilmu Pendidikan, 1987
- Basil, Victor Said, *Manhaj al-Bahts 'an al-Ma'rifah 'inda al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Librāry, t.th
- Bastaman, Hannna Djumhana, *Integrasi Psikologi dengan Islam Menuju Psikologi Islami*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Basyūni, Ibrāhīm, *Nasy'at al-Tasawuf al-Islāmī*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th
- Bauer, Keith A., "Transhumanism and Its Critics: Five Arguments Against a Posthuman Future" dalam *International Journal of Technoethics*, USA: Jefferson College of Health Sciences, Vol..1 No 10, 2010
- Bell, Daniel, *The Coming of Post Industrial Society*, New York: Basic Books, 1976

- Bergin, Allen E., Psikoterapi Dan Nilai-nilai Religius, yang diterjemahkan oleh Darwin Ahmad dan Afifah Inayati dalam *Ulūm al-Qur'ān*, No, 4, Vol. v., Jakarta: PT. Temprint, 1994
- Bisri, A. Mustofa, *Mencari Bening Mata Air*, Jakarta: Kompas, 2008
- Blackburn, Simon, *Kamus Filsafat: Buku Acuan Paling Terpercaya di Dunia*. Yang diterjemahkan oleh Yudi Santoso, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013
- Bruinessen, Martin Van, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan 1995
- Budiman, Ikhlas, *Pengalaman Religius dalam Tafsir Sufi Perspektif Genealogis*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2018
- Buchler, Arthur Frank, Modes of Sufi Transmission to New Zealand, *New Zealand Journal of Asian Studies*, Vol. 8, No. 2, 2006
- Burhani, Ahmad Najib, *Sufisme Kota (Berpikir Jernih Memulihkan Spiritualitas Positif)*, Jakarta: Serambi, 2001
- _____, *Sufisme Kota*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001
- Burhani, Ahmad Najib, *Tarekat Tanpa Tarekat; Jalan Baru Menuju Sufi*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002
- Buthi, Sa'id Ramadhan, *al- al-Ruhaniyyah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Geneva: Al-Markaz al-Islam, 1965
- Cahyadi, Ashadi, Psikoterapi Dalam Pandangan Islam, *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, 2016
- Capriles, E., E, *Beyond Mind: Steps to a Metatranspersonal Psychology*. Honolulu, HI: The International Journal of Transpersonal Studies, 2000
- Carnegie, Dale, *Da' al-Qalaq Wabda' al-Hayah*, yang diterjemahkan oleh 'Abdul al-Mun'im al-Zayyadi, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1956
- Carter, Rita, *Mapping The Mind*, California: University of California Press, 1998
- Chiabotti, Francesco et.al, Ethics and Spirituality in Islam : Sufi Adab, *Islamic Literatures*, vol. 1, Leiden : Brill. 2016
- Chirzin, Muhammad, *Kearifan al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002
- Chittick, William C., *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, yang diterjemahkan oleh Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2002
- _____, *Sufism; A Beginner's Guide*, Oxford: A Oneworld Book, 2008
- Cole-Turner, Ronald (ed.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in Age of Technological Enhancement*, Georgetown: University Press, 2011

- Corbin, Henry, Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya dalam Paul Edwards (editor), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York & London: Mavmillan Publishing Co., 1967
- Corsini, Raymond, (editor), *Psikoterapi Dewasa ini*, Yogyakarta: Ikon, 2003
- Crapps, Robert W., *Dialog Psikolog dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1993
- Dairiny, Said Abd al-‘Aziz al-, *Ṭaharat al-Qulūb wa al-Khudu’ li ‘Alam*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th
- Danner, Victor, *Perkembangan Awal Tasawuf*, dalam Sayyed Hossein Nasr (editor), *Ensiklopedia Spiritualitas Islam*, yang diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2002
- Daradjat, Zakiah, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987
- _____, *Pendidikan Agama dalam Pembinaan Mental*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982
- Darajat, Muhaiminah, Psikologi Islami Membentuk Karakter Remaja di Era Globalisasi, *Jurnal Dakwatuna; Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam*, Vol. 2, No. 2, 2016.
- Dariyo, Agoes, *Psikologi Perkembangan Remaja*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2004
- Daulay, Nurussakinah, *Pengantar Psikologi dan Pandangan Al-Qur’an tentang Psikologi*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2014
- Daulay, Nurussakinah, *Pengantar Psikologi dan Pandangan Al-Qur’an tentang Psikologi*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2014
- Dawami, Mohammad, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000
- Desmita, *Psikologi Perkembangan*, Bandung: Rosdakarya, 2007
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1994
- Dihlawi, Al-, *Hujjah Allāh al-Bāligah*, Beirut: Dār al-Ma’arifah, 2004
- Dikson, William Rory, *Living Sufism In North America; Between Tradition And Transformation*, Kanada: Wilfrid Laurier University, 2012
- Dirgagunarsa, Singgih, *Pengantar Psikologi*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1982
- Djazaman, Moh., Konsep Pendidikan Islam, dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol.1, 2009
- Dostoevsky, Fyodor, *The Brother Karamazov*, New York: Barnes and Noble Classic, 2004
- Dzahabi, Muḥammad Husein al-, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Mesir: Maktabah al-Wahdah, 2000
- Dzaky, Hamdani Bakram Adz, *Konseling dan Psikoterapi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Fajar, 2001

- Effendi, Djohan, Kata Pengantar, dalam Mangunwijaya, YB., dkk., *Spiritualitas Baru; Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994
- Effendi, Sofian (Editor), *Membangun Martabat Manusia*, Yogyakarta: UGM Press, 1992
- Endraswara, Suwardi, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2006
- Engineer, Asghar Ali, *On Developing Theology of Peace in Islam*, New Delhi: Sterling Publishers, 2005
- Esha, Muhammad In'am, *Menuju Pemikiran Filsafat*, Malang: UIN Maliki Press, 2010
- Faiz, Fahrudin, *Menjadi Manusia Menjadi Hamba*, Jakarta: Naora Books, 2020
- Faizin, *Deradikalisasi berbasis Psikologi Positif Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2019
- Faris, Ibnu, *Mu'jam Maqayis al- Lughah*, Beirut: Dar al-Jail, 1420 H/1999 M
- Farizi, Muhammad Zulfan al-, *Rasulullah Sang Sufi Agung*, Yogyakarta: Laksana, 2020
- Farmawi, Abdul Hayyi al-, *al-Bidayah fi-al-Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo: al-Hadharat al-Gharbiyyah, 1977
- Fathurrahman, "Urban Sufism: Perubahan dan Kesenambungan Ajaran Tasawuf, diunduh dari <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/01/urban-sufism-perubahan-dan.html>. Diakses pada 04 Maret 2021.
- Fithriyah, Imaniyatul, Model Bimbingan Konseling Islam Dalam Membentuk Karakter Sufistik Santri Era Revolusi Industri Generasi Keempat, *Fikrotuna; Jurnal Pendidikan dan Manajemen Islam* Volume. 9, Nomor. 1, Juli 2019
- Fragar, Robert, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony*, Wheaton, USA : Theological Publ. House. 1999, Edisi terjemahan Indonesia oleh Hasymiyah Rauf, *Psikologi Sufi untuk Transformasi: Hati diri, dan Jiwa*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002
- _____, *Secawan Anggur Cinta; ajaran-ajaran inti tasawuf dalam kisah-kisah*, yang diterjemahkan oleh Iradatul Aini dari judul asli *Love Is The Wine; Talks of a Sufi Master in America*, Jakarta: Zaman, 2016
- _____, *Sufi Talks : Teachings of an American Sufi Sheihk*, Ebook; Quest Books. 2012
- Frankl, *Man's Search For Meaning; An Introduction To Logotherapy*, London: Eight Impression, Hodder and Stoughton, Ltd, 1997

- _____, *The Doctor and The Soul*, Penguin Books, Hazell Watson & Viney Ltd. Great Britain, 1973
- Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, terj. W.D. Robson Scott, New York: Anchor Books, 1964
- Galab, Mohammad al-, *al-Tasawwuf al-Muqarin*, Kairo: Maktabah al-Nahdah, t.th
- Gama, Cipta Bakti, *Fondasi Psikopatologi Islam, (Suatu Pendekatan Psikologis Tentang Konsep Gangguan Jiwa Dan Faktor Penyebabnya Dalam Al-Qur'an)*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2018
- Gani, A., Urgency Education Morals of Sufism in Millennial Era, *Journal for the Education of Gifted Young Scientists*; Sep 2019
- Garaudy, Roger, *The Balance Sheet of Western Philosophy in this Century, dalam Toward Islamization of Disciplines*, Malaysia: the Islamic Institute of Islamic Thought, Islamization of Knowledge Series, No. 6, 1989.
- Gardner, Howard, *Intelligence Reframed; Multiple Intellegences for the 21 Century*, New York: Basic Book, 1999
- Gazāli, Abī Ḥamid Muhammad al-, *Rauḍah al-Ṭālibin wa 'Umdah Al-Sālikīn*, Beirut: Dār al-Nahdah al-Hadisah, t.th
- _____, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- _____, *Kitāb al-Arba'īn fī al-Dīn*, Beirut: Dār al- Kutub al-'Ilmiyah, t.th
- _____, *Mukhtaṣar Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993
- _____, Al-, *Rahasia Keajaiban Hati*, yang diterjemahkan oleh Immun El Blitary, Surabaya: al-Ihlah, t.th
- _____, *Kimiya' al-Sa'adah*, dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Gazali*, dikomentari dan dikeluarkan hadisnya oleh Ahmad Syams-al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988
- Gazali, Erfan, Pesantren di antara Generasi Alfa dan Tantangan Dunia Pendidikan Era Revolusi Industri 4.0., *OASIS: Jurnal Ilmiah Kajian Islam*, Vol. 2 (2), 2018
- Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, London and New York: Routledge, 1992
- Geoffroy, Eric, *Introduction to Sufism; The Inner Path of Islam*, Indiana: World Wisdom Inc, 2010
- Geraudy, Roger, *The Balance Sheet of Western Philosophy in This Century, dalam Toward Islamization of Dicipines*, Malaysia: the Islamic Institute of Islamic Thought, Islamization of Knowledge Series, No. 6, 1989
- Ghallāb, Muḥammad, *al-Taṣawwuf al-Muqāran*, Mesir: Maktabah Nahḍah, 1956

- Ghalsani, Mahdi al-, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1993
- Gillford, D. May. & N.L. Thompson, Deep States of Meditation: Phenomenological Reports of Experience, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1994
- Glock, C.Y. & R. Stark, *Dimensi-dimensi keberagamaan* dalam Roland Robertson (ed.) dalam *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*. Jakarta: Rajawali Press, 1992
- Goble, Frank G., *Mazhab Ketiga: Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, yang diterjemahkan oleh A. Supratinya dengan judul *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow*, Yogyakarta: Kanisius, 1999
- Gojali, Muhtar, *Psikologi Tasawuf*, Bandung: Ushuluddin UIN Bandung, 2018
- Goleman, Daniel, *Emotional Intelligence*, Jakarta: Gramedia, 1996
- Gulen, Muhammad Fethullah, *Tasawuf untuk Kita Semua*, yang diterjemahkan oleh Fuad Syaifuddin Nur dari judul asli *al-Tilāl al-Zumurudiyah Nahwa Hayati Al-Qalb wa al-Rūh*, Jakarta: Republika, 2013
- Gumiandari, Septi, Dimensi Spiritual dalam Psikologi Modern (Psikologi Transpersonal sebagai Pola Baru Psikologi Spiritual), *Jurnal AICIS XII*, Surabaya, 2012
- _____, Kepribadian Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam (Telaah Kritis atas Psikologi Kepribadian Modern), *Jurnal Holistik Vol 12 Nomor 01*, Juni 2011
- Hadar, Husein Ja'far al-, *Tak di Ka'bah, di Vatikan atau di Tembok Ratanan, Tuhan Ada di Hatimu*, Jakarta: Penerbit Naura, 2020
- Hadi, Imam Anas, Peran Penting Psikologi dalam Pendidikan Islam, *Jurnal Nadwa; Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 11, No. 2, 2017
- Hadi, Yasin Ahmad, *Dahsyatnya Kesabaran*, Jakarta: Qultum Media, 2009
- Haeri, Syaikh Fadhlalla, *The Element of Sufism*, Great Britain: element Books Limited, 1990
- Hajjaj, Muhammad Fauqi, *Tasawuf Islam dan Akhlak*, Jakarta: Amzah, 2011
- Halim, Abdul, *Aswaja Politisi Nahdlatul Ulama*, Jakarta: LP3ES, 2014
- _____, *Tasawuf di Dunia Islam*, Yogyakarta: Pustaka Setia, 2002
- Hall, Calvin S. & Gardner Lindzey, Psikologi Kepribadian 3; Teori-teori Sifat dan Behavioristik, yang diterjemahkan oleh A. Supratiknya dari judul asli *Theories of Personality*, Yogyakarta: Kanisius, 1993
- Hamdani, *Metodologi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Hamid, Abu, *Syekh Yusuf Makassar; Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994

- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta; Gema Insani Press, 2010
- _____, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1988
- _____, *Tasawuf; perkembangan dan pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993
- Hanafī, Ḥassan, al-Wahyu wa al- Waqī': Dirasah fī Asbab al-Nuzūl dalam *Humūm al-Fikr wa al-Waṭan: al-Turās wa al-'Asr wa al-Hadāsāh*, Kairo: Dār al-Qubba', 1998
- _____, *al-Turās wa al-Tajdīd: Mauqifunā min al-Turās al-Qadīm*, Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasy wa al-Tauzi', 1992
- Hanafī, Halid, dkk, *Ilmu Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Deepublish, 2018
- Handrianto, Budi, *Kebeningan Hati dan Pikiran, Refleksi Tasawuf Kehidupan Orang Kantoran*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002
- Hanurawan, Fattah, Kajian Psikologi Transpersonal terhadap Tradisi Sufisme Islam Indonesia, *Psikologika*, no. 8, 1999
- Haq, Muhammad Zaairul, *Tasawuf Semar Hingga Bagong; Simbol, Makna dan Ajaran Makrifat dalam Panawakan*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2013
- Haris, Abd, *Etika Hamka, Konstruksi Etik Berbasis Rasional Religius*, Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2010
- Haryati, Tri Astutik, Modernitas dalam Perspektif Sayyed Hossein Nasr, *Jurnal Penelitian* Vol. 8, No. 2 November 2011
- Hasan, Noorhadi, *Literatur Keislaman Generasi Milenial; transmisi, apropriasi, dan kontestasi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2018
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia. Ithaca*, New York: Southeast Asia Program Publications, 2006
- Hassan, Hassan Ibrahim, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, yang diterjemahkan oleh Djahdan Humam dari judul aslinya *Islamic and Culture, From 632-1968 M*, Yogyakarta: Kota Kembang, 1989
- Hawari, Dadang, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Primayasa, 1997
- Hawwa, Said, *Tarbiyah al-Ruhaniyyah*, yang diterjemahkan oleh Khairul Rafie, Bandung: Pustaka Mizan, 1988
- Helminski, Kabir, *Hati yang Bermakrifat; Sebuah Transformasi Sufistik*, yang diterjemahkan oleh Abdullah Ali dari judul asli *The Knowing Heart; A Sufi Fath of Transformation*, Bandung: Mizan, 2002
- Hidayat, Aat, dkk, Implementasi Pendidikan Karakter pada Generasi Islam Milenial, *Jurnal Tarbawi STAI AL-FITHRAH*, Vol. 9, no.1, 2020

- Hidayat, Komaruddin dkk, *Agama dan Kegagalan Masyarakat Modern*, dalam Nurcholish Madjid, *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern, respond an transformasi nilai-nilai Islam menuju masyarakat modern*, Jakarta: Media Cita, 2000
- _____, *Agama untuk Peradaban; Membumikan Etos Agama dalam Kehidupan*, Jakarta: Alvabet, 2019
- _____, *Agama-agama Masa Depan*, Jakarta: Paramadina, 1995
- _____, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004
- _____, *Psikologi Beragama*, Jakarta: Hikmah, 2008
- _____, *Tragedi Raja Midas*, Jakarta: Paramadina, 1998
- _____, dan Muh. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina, 1995
- Hilal, Ibrahim, *al-Tasawuf al-Islamī bain al-Dīn wa al-Falsafah*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979
- Hoddin, M. Sholeh, Konsep Taubat Tarekat Naqshabandiyah Muzharīyah , *Teosofi, Jurnal Tasawuf dan Pemikiran*, Vol. 2, no. 1, 2012
- Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Vol. 2): The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: The University of Chicago Press, 1977
- Howell, Julia D. dan Bruinessen, *Sufism and The Modern in Islam*, New York: I.B Tauris, 2007
- _____, ‘Pluralist Current and Counter Currents in The Indonesian Mass Media: The Case of Anand Khrisna’, dalam Chiara Formichi, *Religious Pluralisme, State and Society in Asia*, New York; 2014
- _____, dan Martin van Bruinessen, ‘Introduction’, dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, New York: I.B.Tauris, 2007
- _____, ‘Introduction: Sufism and Neo-Sufism in Indonesia Today’, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, No. 2, 2012
- _____, ‘Sufism and The Indonesian Islamic Revival’, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3, 2012
- Huda, Sokhi, Karakter Historis Sufisme Masa Klasik, Modern dan Kontemporer, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1, Juni 2017
- _____, *Tasawuf Kultural Fenomena Shalawat Wahidiyah*, Surabaya: Imtiyaz, 2015
- Hude, Darwis, *Cakrawala Ilmu dalam Al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002
- Humam, Abdul Wadud Kasyful, *Satu Tuhan Seribu Jalan*, Yogyakarta: Forum, 2013

- Husaini, Adian, *Mengapa Barat Menjadi Sekuler-Liberal*, Ponorogo: CIOS UNIDA, 2015
- Husein, M.G., *Psikologi dan Masyarakat dalam Perspektif Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Ibrahim, Muhammad Zaki, *Tasawuf Hitam Putih*, Solo: Tiga Serangkai, 2004
- Imron, Ali, Tasawuf Dan Problem Psikologi Modern, *Jurnal Tribakti; Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 29 No. 1, 2018
- Indra, Analisis Hubungan Islam, Spiritualitas, dan Perubahan Sosial, *Jurnal Tsaqafah; Jurnal Perubahan Islam*, Vol. 14, No. 2, 2018
- Irham, M. Iqbal, *Membangun Moral Bangsa Melalui Akhlak Tasawuf*, Ciputat: Pustaka Al-Ihsan, 2013
- Irham, M. Iqbal, Nafas Kesadaran dan Menghidupkan Spiritualitas melalui Integrasi Tasawuf dan Psikologi, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol. 6, No. 1, Juni 2016
- Isa, A. Qadir, *Hakekat Tasawuf*, Jakarta: Qisthi Press, 2005
- Ismail, Ghena A., *Islam, Sufisme & Psikoterapi: Mencari Nilai-Nilai dan Epistemologi yang Menyatukan*, Disertasi pada Pascasarjana James Madison University, Amerika, 2008
- Ismail, M. Syukri, *Kritik Terhadap Sekularisme; Pandangan Yusuf Qardhawi*, Ponorogo: CIOS UNIDA, 2015
- Istikhari, Naufil, Dilema Integrasi Tasawuf Dan Psikoterapi Dalam Kelanjutan Islamisasi Psikologi, *Jurnal 'Anil Islam* Vol. 9. Nomor 2, Desember 2016
- 'Itr, Nūr al-Dīn al. *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, Damshīq: Matba'ah al-Ṣabah, 1416 H/ 1996 M
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia*, yang diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997
- Ja'far, *Gerbang Tasawuf*, Medan: Perdana Publishing, 2016
- Jackson, Roy, *Nietzsche and Islam*, New York: Routledge, 2007
- Jaelani, A.F., *Penyucian Jiwa dan Kesehatan Mental*. Jakarta; Penerbit Amzah, 2000
- Jaenudin, Ujam, *Psikologi Transpersonal*, Bandung: Pustaka Setia, 2012
- Jailani, Syekh Abdul Qadir al-, *Buku Saku Tasawuf dan Tarekat*, yang diterjemahkan oleh Aguk Irawan, dari judul asli *al-Taṣawwuf* dalam *al-Gunyah Liṭālibi Ṭāriq al-Haqq*, Jakarta: Zaman, 2015
- Jaili, Abdul Karim al-, *al-Insan al-Kamil*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Islami, 2016
- Jaiz, Hartono Ahmad, *Tarekat, Tasawuf, Tahlilan dan Maulidan*, Solo: Wacana Ilmiah Tekan, 2006
- Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Jakarta: Rajawali Press, 1996

- Jalaluddin, *Teologi Pendidikan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003
- James, William, *The Varieties of Religious Experiences*, t.t.: The New American Library, 1958.
- _____, *Din van Ravon*, Teheran; Dar al-Fikr, t.th
- Jami', Abdur al-Rahman al-, *Nafahat al-Uns*, Teheran: t.tp, 1957
- Jamil, *Akhlak Tasawuf*, Ciputat: Referensi, 2013
- Jamil, *Cakrawala Tasawuf; Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2004
- Jamil, M. Muhsin, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik; Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Jamil, M., *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: Refesensi, 2013
- _____, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran, dan Kontekstualitas*, Jakarta: Gaung Persada Pers, 2004
- Jati, Wasisto Raharjo, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2017
- Jatman, Darmanto, *Psikologi Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 1997
- Jauhari, Ismā'il bin Ḥammad al-, *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥḥah al-'Arabiyyah*, Maktabah wa al-Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalibi, 1845
- Jauzi, Abi al-Faraj 'Abd al-Rahman bin al-, *al-Lathā'if wa al-Thib al-Rawahānī*, Mesir: Dār al-Thabā'ah al-Muhammadiyah, t.th
- _____, *al-Thib al-Rūhānī*, Mesir: Maktabah al-Tsaqafah al-Dīniyyah, 1987
- _____, *Ṣaid al-Khāṭir*, Riyādh: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'udiyah, 2016
- Jauziyah, Abu 'Abdullah Muḥammad ibn Abi Bakar Ibn Ayūb Ibn al-Qayim al-, *Madārij al-Sālikīn Baina Manāzil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1393 H.
- _____, *Ṭarīq al-Hijratāin wa Bāb al-Sa'adatāin*, Mekah: Dār Ālam al-Fawāid, 1429
- _____, *al-Rūh fī al-Kalām 'alā'Arwāh al-'Amwāt wa al-'Ahwā bi al-Dalīl min al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-ātsār wa al-Aqwāl al-'Ulamā'* Beirut: Dār al-Fikr, 1992
- Jaya, Yahya, *Spiritual Islam Dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental*, Bandung: Remaja Rosda Karya Offset, 1994
- Jazairi, Abu Bakr Jabir al-, *Aqidah al-Mu'min*, Madinah al-Munawwarah: Maktabah 'Ulum wa al-Hikam, 1998.
- Jilāni, 'Abd. al-Qādir al-, *al-Ghunyah li Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq fī al-Akhlāq wa al-Taṣawwuf wa al-Adab al-Islāmīyah*, Albania: Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā, 1856

- _____, *Sirr al-Asrār wa Muzjhir al-Anwār fī mā Yahtāj al-Abrār*, Beirut: Dār al-Sanābil, 1994
- John Renard, *Historical Dictionary of Sufism, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Second edition, 2016
- Jung, Carl Gustav, *Modern Man in Search of a Soul*, London: Harvest/HBJ Book, 1933
- Kāf, ‘Ali Abu Bakr Muhammad al-, *Mukhtasar Ihyā’ Ulūm al-Dīn*, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2004
- Kadzafi, Ramadhan Muhammad al-, *Ilmu an-Nafs al-Islāmy*, ttp: Shahifah ad-da’wah al-islāmiyah, 1990
- Kaf, Idrus Abdullah al-, *Bisikan-Bisikan Ilahi : Pemikiran Sufistik Imam al-Haddad dalam Diwan ad-Durr al-Manzhum*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2003
- Kahmad, Dadang, *Sosiologi Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000
- Kahmad, Dadang, *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern*, Bandung: Pustaka Setia, 2002
- Kalābādzi, Abū Bakr Muḥammad al-, *al-Ta’arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1969
- _____, *Al-Tasawwuf li al-Mazhab Ahl al-Tasawwuf*, Beirut Libanon: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1993
- Kalasyani, Abd al-Razzaq al-, *Mu’jam Isthilahal al-Shifiyyah*, Cairo: Dar al-‘Inad, 1992
- Kamal, Zainun, *Tasawuf dan Tarekat: Ajaran Esoterisme Islam*, dalam dalam Ahmad Najib Burhani (editor), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, Jakarta: IIMan dan Hikmah, 2002
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006
- _____, *Psikologi Islam: Pengantar Psikologi Filosofis*, Jakarta: Cipsi Publisier, 2007
- Kerwanto, *Metode Esoeklektik (Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin al-Qur’an)*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2018
- Khadijah, Titik Temu Transpersonal Psychology dan Tasawuf, *Jurnal Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, no. 2, 2014
- Khaldūn, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998
- Khalil, Ahmad, *Merengkuh Bahagia; Dialog Al-Qur’an, Tasawuf dan Psikologi*, Malang: UIN Malang Press, 2007
- Khan, Inayat, *Dimensi Spiritual Psikologi*, yang diterjemahkan oleh Andi Hariyadi dari judul asli *The Spiritual Dimension of Psychology*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2000

- Khayyāṭah, Nihād, *Dirāsāt fī al-Tajribat al-Šūfiyyat*, Damaskus: Dār al-Ma‘rifat, 1414 H/1994
- Khoerani, dkk (Editor), *Islam dan Hegemoni Sosial*, Jakarta: Mediacita, 2002
- Khoirudin, Azaki, Rekonstruksi Metafisika Sayyed Hossein Nasr dan Pendidikan Spiritual, *Jurnal Afkaruna* 10, no. 2, Juli-Desember 2014
- Kholilurrahman, *Mengenal Tasawuf Rasulullah; Representasi Ajaran Al-Qur’an dan Sunnah*, Tangerang: Nurul Hikmah Press, 2020
- Khozim, *Sufi Tanpa Tarekat*, Malang: Penerbit Madani, 2013¹ Clyde Kluckhohn & Henry A. Murray, Personality Formation: The Determinants. Dalam Clyde Kluckhohn & Henry A. Murray (Eds.) Personality in Nature, Society, and Culture, New York: Alfred A Knopf, 1954
- Khozin, *Muhammadiyah dan Rekonstruksi Spiritualitas Islam: Suatu Kajian Bentuk dan Praktek Tasawuf Muhammadiyah*, Malang: FAI-Universitas Muhammadiyah Malang, 2000, hal. 59. Dan Khozin, *Sufi Tanpa Tarekat: Praksis Keberagamaan Muslim Puritan*, Malang: Madani, 2013
- Klotz, Neil Douglas-, *Terapi Asmaul Husna untuk Zaman Kita*, yang diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dari judul asli *The Sufi Book of Life, 99 Pathways of The Heart for The Modern Darvish*, Jakarta: Serambi, 2010
- Komara, Endang, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, Bandung: Anggota Ikapi, 2011
- Korten, David C., *Menuju Abad Ke-21*, Jakarta: Buku Obor, 1993
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1970
- Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999
- Laffan, Michael, *Sejarah Islam di Nusantara*, yang diterjemahkan oleh Indi Aunullah dan Rini Nurul Badariah dari judul asli *The Makings of Indonesian Islam*, Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2015
- Langgulong, Hasan, *Azas-azas Pendidikan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 2008
- Lari, Sayyid Muḥtaba Musawa, *Psikologi Islam*, Bandung: Mizan, 1993
- Latif, Nasaruddin, dkk, *Tasawuf dan Modernitas; Pencarian Makna Spiritual di Tengah Problematika Sosial*, Yogyakarta: Politeia Press, 2008
- Leahey, Thomas Hardy, *A History of Psychology, Main Currents in Psychological Thought*, New Jersey, Prentice Hall. 1992
- Lear, Jonathan, “The Illusion of a Future: The Rhetoric of Freud’s Critique of Religious Belief”, dalam *On Freud’s The Future of an Illusion*, ed. Mary Kay O’Neil & Salman Akhtar, London: Karnac Books, 2009

- Llewellyn, Vaughan-Lee, *Sufism : The Transformation of the Heart*, California: Independent Publishers Group, 2012
- Legenhausen, Muhammad, *Din va Ceshmandazihaye Nov*, yang diterjemahkan oleh Ghulam Muhsin Tawakuli, Iran: Qom, 1376
- Lubis, Namora Lumongga, *Depresi Tinjauan Psikologi*, Jakarta: Penerbit Kencana, 2016
- Lukkof, David, R. Tunner, & Edmunton, Transpersonal Psychology Research Review: Researching Religious and Spiritual Problem On The Internet, *The Journal of Transpersonal Psychology*. 1995
- Luthfi, Muhammad bin Yahya, dalam pengantar buku *Al-Rashafāt, Percikan Cinta para Kekasih* karya Ismail Fajrie Alatas, Yogyakarta: Bunyan, 2013
- Madjid, Nucholish, *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2008
- _____, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1995
- _____, *Islam dan Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000
- Madkūr, Ibrāhīm, *Fī al-Falsafah al-Islāmīyah Manhajih wa Taṭbīqih*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1976
- Mahmūd, ‘Abd al-Ḥalīm, *Qaḍīah al-Taṣawuf al-Munqiz min al-Ḍalāl*, Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th
- Mahjuddin, *Akhlaq Tasawuf II*, Jakarta: Kalam Mulia, 2012
- _____, *Akhlaq Tasawuf II; pencarian ma‘rifah bagi sufi klasik dan penemuan kebahagiaan batin bagi sufi kontemporer*, Jakarta: Kalam Mulia, 2012
- Mahmūd, Muhammad, *‘Ilm al-Nafs al-Ma‘āshir fī Dhaw’i al-Islām*. Jeddah: Dār al-Syurūq, 1984
- Majah, Ibnu, *Sunan Ibnu Majah*, t.pt: Dār al-risālah al-‘Alamiyah, 2009
- Majlisi, Syaikh Muhammad Bāqir al-, *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li Durar Akhbār al-A‘immah al-Aṭḥār*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1983 M/1403 H
- Makki, Abu Ṭālib Muhammad bin Ali al-, *Qūṭ al-Qulūb fī Muamalat al-Mahbūb*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- _____, *Buku Saku Hikmah dan Makrifat; Mengerti Kedalaman Makna Berilmu dan Bertauhid dalam Kehidupan*, Jakarta: Zaman, 2003
- Makluf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-‘Alam*, Beirut: Dar al-Masyrik, 1987
- Maksum, Ali, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern*, Surabaya: Pustaka Pelajar, 2003

- Mannan, Audah, Esensi Tasawuf Akhlaki di Era Modernisasi, *Jurnal Aqidah-Ta* Vol. IV No. 1 Thn. 2018
- Martin dan Julia, *Urban Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008
- Mansur, Laily, *Ajaran dan Teladan para Sufi*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997
- Manzūr, Jamaluddin Muḥammad bin Mukram Ibn, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-Ṣādir wa Dār al-Beirut, 1388
- Maqdisy, Ibn Qudamah al-, *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāṣidīn*, tahqiq: Zuhair al-Syawisy, Beirut: al-Maktab al-Islamy, 2000
- Marzūq, ‘Abd al-Ṣabūr, *Mu’jam al-‘Ālām wa al-Mauḍūāt fi al- Qurān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Shurūq, 1990
- Marzuqi, Ikhwan, *Spiritual Enlightenment; kenali, cintai dan sayangi pencerahan spiritual*, Jakarta: Elexmedia Komputindo, 2014
- Matsumoto, David, *Pengantar Psikologi Lintas Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008
- Masyhur, Kahar, *Membina Moral dan Akhlak*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994
- McWaters, Beatrice, An Outline of Transpersonal Psychology. Dalam T.B. Roberts (editor), *Four Psychology Aplied to Education*, New York: John Wiley and Sons. 1975
- Meuleman, Johan, *Sikap Islam terhadap Perkembangan Kontemporer*, dalam Mukti Ali, *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1998
- Miskawayh, Ibn, *Tahdhib al-Akhlāq*, Beirut: Maktabah al-Hayat, 1961
- Miswar, dkk, *Akhlak Tasawuf; Membangun Karakter Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2016
- Mitha, Karim, Sufism and healing, *Journal of Spirituality in Mental Health*, Jul-Sep 2019
- Mochtar, Lord Tengku Seraski Koling, *Bahagia Cara Sufi*, Jakarta: Naura, 2019
- Mohamed, Yasien, *Insan yang Suci: Konsep Fitrah dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1995
- Moinuddin, Ghulam, *The Book of Sufi Healing*, New York: Inner Traditions International, Ltd, 1985
- Moleong, Lexi, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010
- Mubarak, Achmad, *Mengaji Islam dari Rasional hingga Spiritual*, Jakarta: Binawera Pariwara, 2004
- _____, *Meraih Kebahagiaan dengan Bertasawuf; pendakian menuju Allah*, Jakarta: Paramadina, 2005
- _____, *Panduan Akhlak Mulia*, Jakarta: Bina Rena Pariwara, 2001
- _____, *Psikologi Qur’ani*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001

- _____, *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2000
- Mufid, Ahmad Syafi'i, *Tangklukan, Abangan dan Tarekat; Kebangkitan Agama di Jawa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006
- Muhāsibi, Abu 'Abdullah al-Hārīts bin Asad al-, *Ādāb al-Nufūs*, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqāfiyah, 1991
- Muhammad, Ahsin Sakho, *Tafsir Kebahagiaan; tuntunan al-Qur'an menyikapi cobaan dan kesulitan hidup*, Jakarta: Qaf, 2019
- Muhammad, Hasyim, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi, Dialog antara Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Muhammad, Husein, *Lisanul Hal; Kisah-kisah Teladan dan Kearifan*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020
- _____, *Samudra Kezuhudan Gus Dur: Sang Guru Bangsa, Sang Sufi dalam Kesehariannya*, Yogyakarta: Diva Press, 2019
- _____, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, Bandung: Mizan, 2011
- Muhammad, Yūsuf Khattar, *al-Mausu'ah al-Yūsufiyah fī Bayān Adillah al-Šūfiyyah*, Damaskus: Matba'ah Nadhr, 1999
- Muhayya, Abdul, *Peraanan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual*, dalam M. Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Mujib, Abdul dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002
- Mujiburrahman, Perjumpaan Psikologi dan Tasawuf Menuju Integrasi Dinamis, *Jurnal Teosofi; Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 2, 2017
- Mujieb, M. Abdul, Syafi'ah dan Abdul Ismail, *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali*, Jakarta: PT Mizan Publika, 2009
- Mulla, Khalil Ibrahim, *Keagungan Nabi Muhammad*, Jakarta: Gema Insani, 2002
- Mullin, Sarah Abbott Hastings, *In Search Of The True "I": A Heuristic Inquiry Into The Lived Experience Of Self For Practitioners Of Uwaiysi Sufism*, California: Institute of Transpersonal Psychology Palo Alto, 2012
- Munawir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawir*, Yogyakarta: t.th
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*, Bandung: Mizan, 2000
- Mursyi, Muhammad Munir, *Al-Tarbiyat al-Islamiyyat: Ushuluhi wa Tathawwuruhi fī al-Bilad al'Arab*, Mesir: 'Alam al-Kitab, 1986
- Murtado, Subhan, *Implementasi Nilai-nilai Tasawuf di Pondok Pesantren dalam Upaya Menghadapi Era Globalisasi*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2015

- Musa, Muhammad Yusuf, *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām wa Šilātuha bi al-Falsafah al-Ighriqiyyah*, Kairo: Muassasah al-Kharyi, t.th.
- Muslih, Muhammad, *Pengetahuan Intuitif Moder Husserl & Suhrawardi*, Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies (CIOS), 2010
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010
- Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008
- _____, The Epistemologi Exegesi Qur'an Jawa; Studi Fayḍ Darat's Fayḍ al-Rahmān, *Jurnal Al-Jāmi'ah*, Vol. 55, No. 2, 2017
- Mustofa, Agus, *Pusaran Energi Ka'bah; serial ke-1 diskusi tasawuf modern*, Surabaya: PADMA Press, 2008
- Mustopa, Sahidi, Konsep Jiwa dalam Al-Qur'an, *Jurnal Tasfiyah*, 02 no. 1, 2018
- Mutawalli, Al-Sayyid Abdussattar, *Adab Al-Zuhd Fi Al-'Asr Al-'Abbasi: Nasy'atuhu Wa Tatawwuruhu Wa Asyhar Rijalihi*, Mesir: al-Hajat al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1984
- Muthahari, Murtadha, *Mengenal Irfan: Meniti Maqam-Maqam Kearifan*, yang diterjemahkan oleh C.Ramli Bihar Anwar, Jakarta: Iman & Hikmah, 2002
- _____, *Manusia Sempurna*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2013
- _____, *Falsafah Akhlak*, yang diterjemahkan oleh Faruq bin Dhiya', Bandung: Pustaka Hidayah, 1995
- Naan, Motivasi Beragama dalam Mengatasi rasa Frustasi, *Jurnal Syifa al-Qulub* UIN Bandung vol.3 No.1, 2018
- _____, Motivasi Beragama Dalam Mengatasi Rasa Frustasi, *Jurnal, Syifa Al-Qulub* 3, 1 Juli 2018
- Nadjib, Emha Ainun, *Jalan Berliku-Liku Tapi Mustaqim*, Kata Pengantar dalam buku Muhammad Nursamad Kamba, *Mencintai Allah secara Merdeka*, Tangerang Selatan: IIMaN, 2020
- Nadvi, Muzaffaruddin, *Pemikiran Muslim dan Sumber* yang diterjemahkan oleh Adang Afandi dari judul asli *Muslim Thought and It's Source*, Bandung: Pustaka, 1984
- Nafis, Muhammad Wahyuni (editor), *Neo Sufisme dan masa depannya*, Jakarta; Peramadina, 1996
- Naisbit, John dan Patricia Aburdene, *Megatrends 2000, Ten New Direction for the 1990's*, New York: Avon Book, 1991
- _____, *High Tech High Touch: Technology and Our Search for Meaning*, New York: Broadway, 1999
- Najar, Amir al-, *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern*, Bandung: Hikmah, 2004

- Najati, Muḥammad Ustman, *al-Qur'ān wa 'Ilm al-Nafs*, Mesir: Dār al-Syurūq, 1985
- _____, *Psikologi dalam Al-Qur'an; Terapi Qur'ani dalam Penyembuhan Gangguan Kejiwaan*, yang diterjemahkan oleh Zaka al-Farisi, Bandung: CV Pustaka Setia, 2005
- _____, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, yang diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Usmani dari judul asli *Al-Qur'an wa 'Ilmu al-Nafs*, Bandung: Pustaka, 2000
- _____, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf; Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2004
- Nakhrawie, Asrifin al-, *Ajaran-Ajaran Sufi Imam Al-Ghazali*, Surabaya: Delta Prima Press, 2013
- Narulita, Sari, Psikologi Islam Kontemporer, *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 11, no.1, 2015
- Nasr, Sayyed Hossein, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, yang diterjemahkan oleh Abdul Hadi WM, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995
- _____, *Islam, Art and Spirituality*, 1987
- _____, *In Search of the Sacred*, New York: Sunny Press, 1989
- _____, *Islam Dan Nestapa Manusia Modern*, yang diterjemahkan oleh Annas Mahyudin dari judul asli *Islam And The Plight of Modern Man*, Bandung: Pustaka, 1983
- _____, *Islam Tradisi di Tengah Kanca Dunia Modern*, yang diterjemahkan oleh Luqman Hakim dari judul asli *Traditional Islam in The Modern World*, Bandung: Pustaka, 1994
- _____, *Islam, Religion, History and Civilization*, New York: Harper Sanfrancisco, 2003
- _____, *Sufism and the Integration of Man* dalam C. malik (Editor), *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut: American University of Beirut, Centennial Publication, 1972
- _____, *Sufism and The Integration of Man* dalam C. Malik (Editor), *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut: American University of Beirut, Centennial Publication, 1972
- _____, *The Essential Sayyed Hossein Nasr*, William C. Chittick (ed.), Bloomington: World Wisdom Inc., 2007
- _____, *The Garden Of The Truth (Mereguk Sari Tasawuf)*, Bandung: Mizan Pustaka , 2010
- _____, *Science and Civilization in Islam*, New York Toronto & London: New American Library, 1968
- _____, *Three Muslem Sages*, New York: Caravan Book, t.th
- _____, *Tiga Pemikiran Islam (Ibn Sina, Suhrawardi dan Ibn 'Arabi)*, yang diterjemahkan oleh Ahmad Mujahid, Bandung: Risalah, 1986

- _____, *Ideal's and Reality*, London: George Allen & Unwin, 1968
- _____, *In Search of The Sacred*, Colorado: Preager, 2010.
- _____, *Islam and the Plight of Modern Man*, London: ABC International Group, 1975
- _____, *Knowledge and The Sacred*, UK: The Giffomi Lecture Edinburgh University Press, 1981
- _____, *Man and Nature "The Spritual Crisis of Modern Man"*. London: George Allen & Unwin, 1968
- _____, *Living Sufism*, London: Unwin Paperbacks, 1980
- Nashir, Haedar, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Nashori, Fuad, *Agenda Psikologi Islami*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2010
- Nashori, Fuad, *Potensi-potensi Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008
- Nasikun, Peran Ilmu-ilmu Sosial dan Humaniora bagi Liberasi dan Humanisasi Teknologi, *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 9, No. 2, 2006
- Nasution, Ahmad Bangun dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlaq Tasawuf; pengenalan, pemahaman dan pengaplikasiannya*, Jakarta: Rajawali Press, 2015
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978
- _____, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986
- _____, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1997
- _____, *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1995
- _____, *Pembaruan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- Nasution, Yasir, kata pengantar dalam buku *Akhlaq Tasawuf*, yang ditulis oleh Jamil, Ciputat: Referensi, 2013
- _____, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Jakarta: Rajawali Press, 1988, hal. 89. Bandingkan dengan Amir al-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001
- Nata, Abuddin dan Fauzan, *Pendidikan dalam Perspektif Hadis*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005
- _____, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012
- _____, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003,
- Nawawi, Muhammad Amin al-, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Taşawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1969

- Ni'am, Syamsun, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2014
- _____, *The Wisdom Of KH Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*, Surabaya: Erlangga, 2006
- Nicholson, *Fī al-Tashawuf al-Islami wa al-Tarikhuh*, yang diterjemahkan dari bahasa Inggris ke Arab oleh Afifi, Kairo, Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah, 1974
- _____, *Mistik of Islam*, USA: Arkma Press, 1989
- Noer, Kautsar Azhari, dkk, *Warisan Agung Tasawuf; mengenal karya besar para sufi*, Jakarta: Sadra, 2015
- _____, *Ibn 'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995
- Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement*, Singapore: Oxford University Press, 1973
- Norhidayat, Psikologi Dalam Tradisi Ilmiah Islam, *Ilmu Ushuluddin*, Juli 2013
- Nurbaiti, *Pendekatan Psikologis Berbasis Al-Qur'an Dalam Penanggulangan Permasalahan Digiseksual*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2019
- Nurbakhsy, Javad, Tasawuf dan Psikoanalisis; Konsep Iradah dan Transferensi dalam Psikologi Sufi, *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan; Ulumul Qur'an*, No. 8, 1991
- _____, *Psikologi Sufi*, yang diterjemahkan oleh Arief Rakhmat dari judul asli *Psychology of Sufism (Del wa Nafs)*, Yogyakarta: Pyramedia, 2008
- Nurhasanah, Lina, Peran Tasawuf Dalam Kehidupan Manusia Modern (Perspektif Sayyed Hossein Nasr), *Jurnal El-Afkar*, Vol. 6 No. II, Juli- Desember 2017
- Orkhan, Mir-Kasimov, *Unity in Diversity : Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden : Brill. 2014
- Pandit, M.P., *Traditions in Mysticism*, New Delhi; Sterling Publishers Private Ltd, 1987
- Papalia, Diane E. & Sally Wendkos Olds, *Psychology*, New York: Mc Graw-Hill, 1985, hal. 4. Bandingkan juga Henry L. Roediger III, et. al, *Psychology*, Boston: Little Brown & Company, 1984
- Pasiak, Taufik, *Revolusi IQ/ EQ/ SQ: Antara Neurosain dan Al Qur'an*, Bandung: Mizan, 2003
- Pratama, Dian Arif Noor, Tantangan Karakter Di Era Revolusi Industri 4.0 Dalam Membentuk Kepribadian Muslim, *Al-Tanzim: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, March 2019
- Prawira, Purwa Atmaja, *Psikologi Umum dengan Perspektif Baru*, Jakarta: Ar-ruz Media, 2012

- Purnamasari, Elvira, Psikoterapi dan Tasawuf Dalam Mengatasi Krisis Manusia Modern, *Jurnal El-Afkar* Vol. 8 Nomor 2, Juli-Desember 2019
- Purwandi, Ali H & Lilik, *Millenial Nusantara Pahami Karakternya, Rebut Simpatinya*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2017
- Qardhawi, Yusuf, *Pendidikan dan Madrasah Hasan al-Banna*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994
- Qashim, Abdurrauf al-, *al-Kasyf an-Haqaiq as-Şufiyyah*, Beirut: Dar al-Sahabah, 1986
- Qattan, Manna' Khalil al-, *Mabahits Fi 'Ulum al-Qur'ān*, Cairo: Mansyurat al-'Asr al-Hadis.
- Qodir, M. Abdul, *Menyucikan Jiwa*, Jakarta: Gema Insani, 2005
- Qureshi, Muhammad Zuber, *Sejarah Hazrat Pir Muhammad Shah di Ahmadabad*. Dalam Troll, Christian W. (ed.). *Islam di India: Studi dan Komentari*, New Delhi: Vikas, 1985
- Quşāşī, Ahmad al-, *al-Simţ al-Majīd*, Haedrabad: Dā'irāt al-Ma'ārif al-Nizāmīyah, t.th
- Qusyairi, Abū Qāsim 'Abd al-Karīm al, *Risālah al-Qusyairiyah*, Kairo: al-Mahbah al-Mu'asah Dar al-Sya'dli al-Syakhfah wa al-Thaba'ah wa al-Nashr, 1989
- Rāzi, Muḥammad al- Fakhr al-Dīn ibn al-'Allāmah Ḍiyā' al-Dīn Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981
- Rachman, Budhy Munawar, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995
- _____, *New age dalam Rekonstruksi dan Renungan Relegius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Rahman, Fazlu Al-, *Major Themes of the Quran*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1988
- _____, *Islam and Modernity; Transformation and Intellectual Tradition*, Chicahago: The University of Chicago, 1984
- _____, *Islam*, Chichago: University of Chicago Press, 1997
- _____, *Membuka Pintu Ijtihad*, yang diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1984
- Rahmatullah, Asep, *Falsafah Hidup Orang Jawa*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2009
- Rais, M. Amin, Kata Pengantar dalam buku *Islam dan Pembaruan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, karya John L. Esposito, yang diterjemahkan oleh Machnun Kareem, Jakarta: Rajawali Tekan, 1993
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dakwah Sufistik Kang Jalal*, Jakarta: Dian Rakyat, 2004

- _____, *Islam dan Pluralisme; Akhlak Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006
- _____, *Membuka Tirai Kegaiban; renungan-renungan sufistik*, Bandung: Mizan, 2008
- _____, *Psikologi Agama*, Mizan, Bandung, 2004
- _____, *Renungan-renungan Sufistik*, Bandung: Mizan, 1999
- Rasyid, Hamdan, *Sufi Berdasi, Mencapai Derajat Sufi dalam Kehidupan Modern*, Jakarta: Al-Mawardi, 2006
- Rasywāni, Sāmīr ‘Abdurrahmān, *Manhaj al-Tafsīr al-Maudhū’i li al-Qur’an al-Karīm: Dirasah Naqdiyah*, Halb: Dār al-Mulataqā,
- Rayyan, Ali Abu, *Qira’at fi al-Falsafah*, Mesir: Dār al-Qaumiyah, 1967
- Razak, Nasruddin, *Dienul Islam*, Bandung: PT. Al-Ma’arif, 1973
- Razaq, Abdul, *Fi Kasyfi Haqiqah al-Juz’i al-Manqhud*, Riyadh: Dar al-Muhaddits, 1421 H
- Reflita, *Rekonstruksi Hermeneutika Irfani dalam Penafsiran Sufistik*, Jakarta: Pascasarjana PTIQ, 2018
- Richet, Charles, “General Psychology: Its Definition, Limits and Method”, *Science*, Vol. 9, No. 215, March 1987
- Riḍa, Sayyid al-Syarīf al- , *Nahj al-Balāghah*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- Rifa’i, A. Bachrun dan Hasan Mud’is, *Filsafat Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2010
- Riyadi, Abdul Kadir, *Antropologi Tasawuf; wacana manusia spiritual dan pengetahuan*, Jakarta: LP3ES, 2014
- _____, *Dimensi Sosial Tasawuf Abu Thalib al-Makki*, Bandung: Mizan, 2016
- Rosmita, Manusia dalam Perspektif Psikologi dan Islam, *Jurnal Masyarakat Madani*, Vol.3, no. 2, 2018
- Rosyidin, Andy, Rekonstruksi Pemahaman Tasawuf Tradisionalis di Era Modernitas; Refleksi Terhadap Tokoh Sufi Neo-Modernisme Gusdur dalam Wacana Terciptanya Umat Islam yang Rahmatan lil ‘Alamin, *Jurnal Millati; Journal of Islamic Studies and Humanities*, UIN Salatiga, 2018
- Rosyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal; Menentramkan Jiwa, Mencerahkan Pikiran*, Jakarta: Paramadina, 2004
- Rofik, Warsono dan Mochamad (editor), *Kemandirian Ekonomi dan Bisnis Indonesia Menghadapi Era Revolusi Industri 4.0*, Malang: Penerbit Universitas Muhammadiyah Malang, 2020
- Ruslani (editor), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*, Yogyakarta: Qalam, 2000

- Rusli, Karim, M., *Agama Modernisasi dan Sekularisasi*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1994
- Rusli, Ris'an, *Tasawuf dan Tarekat; Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013
- Ṣābiṭi, Abū Abd al-Raḥmān 'Iṣām al-Dīn al-, *Jāmi' al-Aḥādīs al-Qudsiyah*, t. tp: t. th.
- Ṣālih, Ṣubḥi, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1974
- Ṣafādī, Ṣalāh al-Dīn Khalīl bin Iybak al-, *al-Wāfi bi al-Wafayāt*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H/2000
- Saatchian, Ziba, *An Explorative Study of the Role of Sufism in the Lives of Iranian-American Youth and the Formation of Identity*, Chicago: The Chicago School of Professional Psychology, 2015
- Sabiq, Zamzami, *Konseling Sufistik: Harmonisasi Psikologi dan Tasawuf dalam Mewujudkan Kesehatan Mental*, *Jurnal 'Anil Islam*, Vol. 9, No. 2, 2016
- Sahindi, Irfan L., *Kun Fayakun Kun La Takun*, Yogyakarta: Bunyan, 2013
- Sahlan, Abu, *Pelangi Kesabaran*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2010
- Sahmarāni, As'ad al-, *al-Tasawwuf Manshauhū wa Mustalahatuhū*, Beirut: Dār al-Nafais, t.th
- Saktiyono, *Psikologi Islami; Teori dan Penelitian*, Bandung: Saktiyono Wordpress, 2012
- Saleh, Abdul Rahman, *Psikologi Umum*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008
- Salihin, *Pemikiran Tasawuf Hamka dan Relevansinya Bagi Kehidupan Modern*, *Jurnal Manthiq*, Vol. I, No. 2, 2016
- Sanai, Abu Majid Maqdud al-, *Diwan*, yang dieditori oleh Mudarris Razawi, Teheran: t.tp, 1962
- Sands, Kristin Zahra, *Sufi Commentaries on The Quran in Classical Islam*, London/NewYork: Routledge, 2006
- Sardiman, *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*, Jakarta: Rajawali Press, 2007
- Sarwono, Sarlito Wirawan, *Pengantar Umum Psikologi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996
- Savitri, Astrid, *Revolusi Industri 4.0: Mengubah Tantangan Menjadi Peluang di Era Disrupsi 4.0*, Yogyakarta: Genesis, 2019
- Schimmel, Annmarie, *Mystical Dimensions of Islam*, USA: The University of North Carolina Press. Chapel Hill. 2006
- Schunon, Frithjof, *Islam Dan Filsafat Perennial*, yang diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1995

- Selamat, Kasmuri dan Ihsan Sanusi, *Akhlak Tasawuf; upaya meraih kehalusan budi dan kedekatan Ilahi*, Jakarta: Kalam Mulia, 2012
- Sentanu, Erbe, *Quantum Ikhlas; Teknologi Aktivasi Kekuatan Hati*, Jakarta: ElexMedia Komputindo, 2008
- Shāfi'ī, Ḥusain Muḥammad Fahmī al-, *al-Dalīl al-Mufāhras li alfādhi al-Qurān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Salām, 2012
- Shadra, Mulla, *Teosofi Islam; Manifestasi-manifestasi Ilahi*, yang diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan dari judul asli *al-Mazāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyah*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2005
- Sharraf, Jallal, *Al-Tasawuf al-Islami wa Madarisuh*, Iskandariyah: t.tp, t.th
- Shihab, Alwi, *Antara Tasawuf Sunni dann Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia*, yang diterjemahkan oleh Muhammad Nursamad, Depok: Pustaka IIMaN, 2009
- _____, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992
- _____, *Secercah Cahaya Ilahi*, Bandung: Mizan, 2007
- _____, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta : Lentera Hati, 2006
- _____, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996
- Shohib, Muhammad, Taubat sebagai Metode Dasar Psikoterapi, *Jurnal Psychology Forum UMM*, 2015
- Sholihin, M., *Tasawuf Tematik: Membedah Tema-tema Penting Tasawuf*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2003
- Sholihin, M., *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005
- Shamlou, *Behdosht e Ravoni*, Teheran: Rushd, t.th
- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001
- Sila, Muh. Adlin, dkk, *Sufi Perkotaan Menguak Fenomena Spiritualitas di Tengah Kehidupan Modern*, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2007¹ Erich Fromm, *The Art of Loving*, New York: Harper and Row, 1989, hal. 8-9.
- _____, *Anand Ashram, Centre For Holistic Health and Meditation; studi etnografis pusat meditasi*, dalam buku *Sufi Perkotaan*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI
- Simuh, dkk, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- _____, *Sufisme Jawa; Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019
- _____, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997

- Sina, Ibnu, *al-Nafs Min al-Kitab al-Syifa*, ditahqiq oleh Hasan Zadah al-Amuli, Iran: Maktabah al-I'lam al-Islami, 1417
- Sinetar, Marsha, *Kecerdasan Spiritual*, yang diterjemahkan oleh Soesanto Boedidarma, Jakarta: PT. Elex Media Komputerindo, 2001
- Siradj, Said Aqil, *Pendidikan Sufistik, Sebuah Urgensi*, dalam kata pengantar buku *Ilmu Tasawuf* karya Samsul Munir Amir, Jakarta: Amzah, 2017
- _____, *Tasawuf sebagai Pendidikan Spiritual, Moral dan Sosial bagi Masyarakat Modern di Abad Global*, kata pengantar dalam buku *Tasawuf Kontemporer* karya Muhamad Basyrul Muvid, Jakarta: Amzah, 2020
- Siregar, H.A. Rivay, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000
- Siroj, Said Aqil, *Dialog Tasawuf Kiai Said; Akidah, Tasawuf dan Relasi Antarumat Beragama*, Surabaya: Khalista, 2012
- _____, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, Jakarta: Mizan, 2006
- Sirriyeh, Elizabeth, "Sufi Thought and Its Reconstruction", dalam Suha Taji-Farouki dan Basheer M. Nafi (eds.), *Islamic Thought in The Twentieth Century*, New York: I.B. Tauris, 2004
- _____, *Sufi and Anti-Sufi: The Defence: Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, London: Routledge Curzon, 2003
- Sobary, Mohammad, *Kesalehan Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 2007
- Soleh, A Khudori, Mencermati Epistemologi Sufi (Irfan), *Jurnal Ulumuna*, 2018
- Solihin, M. dan M. Rosyid Anwar, *Akhlaq Tasawuf Manusia, Etika, dan Makna Hidup*, Bandung: Nuansa, 2004
- _____, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005
- Solikhin, Muhammad, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, Yogyakarta: Narasi, 2008
- Subandi, M.A., Konsep Psikologi Islam dalam Sastra Sufi, *Jurnal Millah* Vol. X, No. 1, Agustus 2010
- Subandi, *Psikologi Agama dan Kesehatan Mental*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019
- Subhi, Ahmad Mahmud, *al-Falsafah al-Akhlaqiyyah fī al-Fikr al-Islāmī al-'Aqliyūn wa al-Dzauqiyyūn aw al-'Amal*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th
- Sujianto, Agus dkk, *Psikologi Kepribadian*, Jakarta: Bumi Aksara, 2004
- Sukandari, Ibnu 'Athailah al-, *Kuliah Makrifat*, yang diterjemahkan oleh Labib Mz, Surabaya: Tiga Dua, 1996
- Sukardi E, *Neuroanatomi Medika*, Jakarta: UI Press, 1984

- Sukarni, *Tasawuf dan Kesehatan (Sufi Healing)*, Semarang: UIN Walisongo, 2020
- Sukidi, *Kecerdasan Spiritual*, Jakarta: Gramedia, 2002
- _____, *New Age; Wisata Spiritual Lintas Agama*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001
- Sulanam, From “Sufi Order Ritual” to Indonesian Islam, *Journal Indonesian Islam*, Vol. 7, No. 1, 2013
- Sulthani, Mawardi Labay El-, *Zuhud di Zaman Modern*, Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2003
- Sulthon, Muh., *Desain Ilmu Dakwah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Sulaiman, Perubahan Sosial Berbasis Tasawus, *al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16. No.1, 2016
- Suma, Muhammad Amin, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004
- _____, *Biarkan Al-Qur’an Menjawab; Mengerti Tema-tema Penting Kehidupan dalam Kitab Suci*, Jakarta: Zaman, 2013
- Sunaryo, *Psikologi untuk Keperawatan*, Jakarta: EGC, 2002
- Surahman, Arif, *Kamus Istilah Filsafat*, Yogyakarta: Matahari, 2012, hal. 94. Lihat. Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Surajiyo, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia: Suatu Pengantar*, Jakarta: Bumi Aksara, 2010
- Suryadilaga, M. Alfatih, *Ilmu Tasawuf*, Yogyakarta: Kalimedia, 2016
- Suwardana, Hendra, Revolusi Industri 4.0 berbasis Revolusi Mental, dalam *Jurnal Ilmiah Teknik Industri dan Manajemen*, Jati Unik-Universitas Kediri, Vol. 1 No. 2 tahun: 2017
- Suyuthi, Jalal al-Din al-, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dar al-Fikr, 1935
- Sya’rawi, Muḥammad Mutawalli al-, *Tafsīr al-Sha’rāwī*, Cairo: Idārah al-Kutub wa al-Maktabah, 1991 M/1411 H
- Syabrawi, Abdul Khaliq al-, *Buku Saku Psikologi Sufi*, Jakarta: Zaman, 2012
- Syamhudi & Hasyim, *Akhlaq Tasawuf dalam Kontruksi Piramida Ilmu Islam*. Malang: Madani Media, 2015
- Syamsuddin, Mukhtasar, Konsep Fundamental Kecerdasan Butan (Artificial Intelligence/AI) dalam Kritik Filsafat Timur: Naskah Pidato Pengukuhan Guru Besar Fakultas Filsafat UGM, Yogyakarta: 6 Maret 2019
- Syaraf, Muhammad Jalal, *Dirasat Fi Al-Tasawwuf Al-Islami; Syakhsiyyat Wa Mazahib*, Beirut: Dar al-Nahdat al-‘Arabiyyat, 1984

- Syarf, Muhammad Yasir, *Harakat al-Taşawwuf al-Islāmī*, Damsyik: al-Hai'at al-Mişriyyah al-'Ammah fi al-Kitāb, 1986
- Syariati, Ali, *The Enlightened Thinkers and Islamic Renainsance*, yang diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1995
- Syarqāwi, Hasan Muhammad al-, *Nahw 'Ilm al-Nafs al-Islāmy*, Iskandariah: Al-Jāmiyah al-Iskandāriyyah, 1984
- Syukur, Amin dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014
- _____, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta:Pustaka pelajar, 1999
- _____, *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- _____, *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012
- _____, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- _____, Sufi Healing; Terapi dalam Literatur Tasawuf, *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 2, November 2012
- Syukur, Asywadie, *Ilmu Tasawuf I*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1978
- Syukur, Nico, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Kanisius: Yogyakarta, 1990
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusain al-, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Teheran: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 1397
- Ṭayyib, Muḥammad al-, *al-Islām al-Mutassawifah*, Beirut: Dār al-Ṭali'ah, 2007
- Ṭūsī, Abū Naşr 'Abd Allāh Ibn 'Alī al-Sarrāj al, *Kitāb al-luma' fī al-Taşawwuf*, ditahqiq oleh Dr. Abdul Halim Mahmud, Mesir & Baghdad: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960
- Taftazāni, Abu al-Wafā al-Ġamīmī al-, *Madkhal Ilā al-Taşawwuf al-Islāmi*, Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1979
- _____, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, Mesir: Maktabah al-Qāhirah al-Haditsah, t.th,
- _____, Abu al-Wafa al-Ġanimi al-, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, yang diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Utsman, Bandung: Pustaka, 1985
- Tageson, C. William, *Humanistic Psychology: A Synthesis*, Homewood, Illinois, The Dorsey Press, 1982
- Taimiyah, Ibn, *al-Tasawuf wa al-Fuqarā'*, yang ditahqiq Muhammad Abd Allah al-Samman, Kairo: al-Makatabah al-Fanny li al-Nasyr, 1983
- Tamimi, Muhammad Khalifah al-, *Mu'taqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah fi Tauhid al-Asma' wa al-Sifat*, Riyadh: Maktabah al-Adwa' al-Salaf, 1999
- Tart, Charles T., Introduction. Dalam Chareles T. Tart (Editor), *Transpersonal Psychologies*, New York: Harper & Row Publishers,

1975. Dan Lihat, Roger Walsh, The Transpersonal Movement: A Histori and State Of The Art. *The Journal of Transpersonal Psychology*, no 2, 1993
- _____, *Transpersonal Psychology*, London: Harper and Row, 1975
- Tebba, Sudirman, *Manfaat Tasawuf dalam Kehidupan Sehari-hari*, Ciputat: Pustaka IrVan, 2008
- _____, *Tasawuf Positif*, Jakarta: Prenada Media, 2003
- Tejo, Sujiwo & Muhammad Nursamad Kamba, *Tuhan Maha Asyik*, Jakarta: Imania, 2018
- Thabarah, Alif, *Ruh ad-Din as-Islami*, Beirut: Dar al- Ilmi li al-Malayin, 1988
- Thabari, Muhammad bi Jarīr bin Yazīz bin Katsīr bin Ghālib al-Āmiliy Abū Ja'far, *Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, Bairūt : Muassasah al-Risālah, 1420 H/ 2000 M
- Thouless, Robert H., *an Introduction to the Psychology of Religion*, Cambrige: Cambridge University Press, 1923
- Thurston, Mark, *Spiritual Awakening; Ramalan Edgar Cayce (Cenayang Terbesar Zaman Modern) tentang Kebangkitan Spiritual Abad 21*, yang diterjemahkan oleh Meithya Rose Prasetya dari judul asli *Spiritual Awakening; Edgar Cayce's Predictions for the 21st Century*, Tangerang Selatan: Javanica, 2007
- Tualeka Zn, Hamzah, *Elemen-elemen Pokok Dakwah Islamiyah*, Jakarta: Bintang Multiware, 2011
- _____, *Akhlah Tasawuf*, Surabaya: IAIN SA Press, 2011
- Tim Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, IAIN Sumatera Utara, 1982
- Tim penyusun MKD, *Akhlah Tasawuf*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2001
- Tim, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, *Statistik Gender Tematik; Profil Generasi Milenial Indonesia*, Jakarta: KPPPA, 2018
- Tim FORKOMSI FEB UGM, *Revolusi Industri 4.0*, Sukabumi: CV. Jejak, 2019
- Tj, De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, New York: Dover Publication Inc, 1967
- Toffler, Alvin, *Gelombang Ketiga*, yang diterjemahkan oleh Sri Koediyantinah SB, Jakarta: Pantja Simpati, 1990
- Toha, Abdillah, *Buat Apa Beragama; Renungan Memaknai Religiusitas di Tengah Kemodernan*, Jakarta: Mizan, 2020
- Tohir, Moenir Nahrowi, *Menjelajahi Eksistensi Tasawuf; Meniti Jalan Menuju Tuhan*, Jakarta: As-Salam Sejahtera, 2012
- Toriqudin, Muhammad, *Sekularitas Tasawuf*, Malang: UIN Malang Press.

- Toyyibi, M. dan M. Ngemron, *Psikologi Islam*, Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2000
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: The Clarendon Press, 1971
- Ubaidillah, Achmad, Kritik Psikologi Sufistik Terhadap Psikologi Modern: Studi Komparatif Pemikiran Al-Ghazali dan Descartes, *Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling*, UIN Kudus, Vol. 4, no. 1, Juni 2013
- Ujam, Jaenudin, *Psikologi Transpersonal*, Bandung: Pustaka Setia, 2012
- Ulwiyah, Nur, Landasan Psikologi Dan Aktualisasinya Dalam Pendidikan Islam, *Religi: Jurnal Studi Islam*, Vol. 6, No. 1, April 2015
- Umar, Abdul Mun'im Muhammad, *Khadijah The True Love Story of Muhammad*, Jakarta: Penerbit Pena, 2010
- Umar, Nasaruddin, *Jihad Melawan Religious Hate Speech*, Jakarta: Quanta, 2019
- _____, *Tasawuf Modern; jalan mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah Swt*, Jakarta: Republika, 2014
- _____, *Tasawuf Modern; jalan mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah Swt*, Jakarta: Republika, 2014
- Umar, Ibnu Mahalli Abdullah, *Perjalanan Ruhani Kaum Sufi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2000
- Uşaimi, Şālih bin ‘Abdullah bin Ḥamad al-^ḥ, *Khulāṣah Ta’zīm al-‘Ilm*, t.pt: t.th, hal. 1489
- Usman, Abd. Malik, *Sufisme dan Spiritual Prophetic: Respon Atas Krisis Nilai Dunia Modern*, makalah disampaikan dalam forum kajian epistemologi propetik di Masjid Kampus UGM Yogyakarta, Rabu 13 Maret dan 27 Maret 2019
- _____, Revitalisasi Pendidikan Karakter Berbasis Sufiisme Merespon Era Revolusi Industri 4.0, *Jurnal Şaliḥa*, Vol. 2 No. 2, Juli 2019
- Usman, Muhammad Ilham, “Sufisme dan Neo-Sufisme dalam Pusaran Cendekiawan Muslim”, *Jurnal al-Fikr*, Vol. 17, No.2, 2013
- Utsman, Abdurrahman, *Al-Insān: al-Rūh wa al-‘Aql wa al-Nafs*, Mekah: Maktabah al-Tsaqāfah, 1987
- Voll, John O., “Contemporary Sufism and Current Social Theory”, dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, New York: I.B.Tauris, 2007
- _____, Neo-Sufism: Reconsidered Again, *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 42, No. 2/3, 2008
- Walgito, Bimo, *Pengantar Psikologi Umum*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2003

- Walidah, Iffah Al, Tabayyun Di era Globalisasi Millennial dalam *Jurnal Living Hadis* Vol. 2 no. 1, Oktober 2017
- Walsh, Roger, The Transpersonal Movement: A Histori and State Of The Art. *The Journal of Transpersonal Psychology*, no 2, 1993
- Wanto, Sugeng, Pendekatan Tasawuf Dalam Studi Islam dan Aplikasinya Di Era Modern, *Jurnal At-Tafkir* Vol. VII No. 1 Juni 2014
- Wen, Sayling, *Masa Depan Media*, yang diterjemahkan oleh Arvin Saputra dari judul asli *Future of The Media*, Batam: Lucky Publishers, 2003
- Wijaya, Aksin, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2009
- Wilcox, Lynn, *Psikologi Kepribadian*, yang diterjemahkan oleh Kumalahadi P. dari judul asli *Criticism of Islam Psychology*, Yogyakarta: IRCsSoD, 2018
- Woodward, Mark, *Java, Indonesia and Islam*, New York; Springer, 2011
- Worlberg, Lewis R., *The Technique of Psychotherapy*.
- Wulandari, Asti, Nafs in Sufism Pschology: Robert Frager's Perspective, *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. XV, no. 1, 2017
- Yando, Martigor Afrizal Purba dan Agus Defri, *Revolusi Industri 4.0*, Kepulauan Riau: CV. Batam Publisher, 2020
- Yasin, Maizura and Abdullah, Nur Surayyah Madhubala (2018) Kerelevanan pendidikan moral dalam memenuhi keperluan revolusi industri 4.0 yang beretika: sudut pandangan guru pelatih. In: Seminar Kebangsaan Majlis Dekan Pendidikan Universiti Awam (MEDC 2018) Universiti Sultan Zainal Abidin, 7-8 Nov 2018
- Yulianti, Erba Rozalina, *Psikologi Transpersonal*, Bandung: Pustaka Setia, 2012
- Yulianto, Rahmad, Tasawuf Transformatif Sebagai Solusi Problematika Manusia Modern dalam Perspektif Pemikiran Tasawuf Muhammad Zuhri, *Jurnal Teosofi*, Vol. 4, No. 1, 2014
- Yusuf, Syamsu, *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002
- Zahri, Mustafa, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1995
- Zaid, Fauzi Muhammad Abu, *Tasawuf dan Aliran Sufi*, yang diterjemahkan oleh Fajar Inayati dari judul asli *al-Ṣafa wa al-Aṣfiya*, Jakarta: Penerbit Cendikia, 2006
- Zaid, Nashr Hamid Abu, *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2005
- Zaidan, Abdul Karim, *Usūl al-Dakwah*, Bagdad: Jami'iyah al-Amani, 1976
- Zaini, Syahrman, *Mengenai Manusia Lewat al-Qur'an*, Surabaya: 1980

- Zakaria, Wan, Wan Fariza Alyati, Epistemology and Methodology of Islamic Science in the Age of Industrial Revolution 4.0. *Islamiyyat: International Journal of Islamic Studies*, 2019
- Zamakhsyari, Muḥammad ibn ‘Umar al-, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqqā’iq Ghawāmid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995 M/1415 H
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, Ponorogo: CIOS UNIDA, 2008
- Zarqāni, Muḥammad ‘Abd al-‘Azim al-, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Mesir: Mustafa Bab al-Halabi, t.th
- Zarzūr, ‘Adnān Muḥammad, *‘Ulum al-Qur’ān wa Tārikh Tautsiqihī*, Amman: Dār al-‘A’lam, 2005
- Zastrow, Charles H, *The Practice Work*, White Water: An International Thompson Publishing Company, 1999
- Zidadat, Ma’an, dkk, *al-Mawsu’āt al-Falsafiyah al-‘Arabiyah*, Arab: Inma’ al-‘Arabiy, 1986
- Zohar, Danah dan Ian Marshal, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*, Bandung: Mizan, 2002
- _____, *Spiritual intelligence: The Ultimate Intelligence*, London: Bloomsbury, 2000
- Zubaidi, Sayyid Muhammad ibn Muhammad al-Husaini al-, *Ittihāf al-Sa’ādah al-Muttaqīn bi Syarh Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jilid VIII, . 1989
- Zuhairini, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 2009
- Zuhal, *Visi Iptek Memasuki Millenium III*, Jakarta: UI Press, 2000
- Zuhri, M., *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1976
- Zuhri, Muhammad, *Mencari Nama Allah yang Keseratus*, Jakarta: Serambi, 2007
- Zulaiha, Eni, Spiritualitas Taubat dan Nestapa Manusia Modern, *Al-Qulub* Vol. 2, No. 2, 2018
- Zulkifli, *Akhlaq Tasawuf; Jalan Lurus Mensucikan Diri*. Yogyakarta: Kalimedia 2018

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ahmad Zulki
Tempat,tanggal lahir : Sanrego, 28 Januari 1990
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Jln Raya Gandul, Komplek BPK V RI, blok L no. 16
Gandul, Depok
Email : ahmadzulki02@gmail.com

Riwayat Pendidikan

1. 1996-2001: SD Inpres 3/77 Sanrego, Kahu, Bone, Sul-Sel
2. 2002-2005: Mts 1 Putra As'Adiyah Sengkang, Wajo, Sul-Sel 2005-2007: Menghafal Al-Qur'an 30 Juz (Nonformal)
3. 2007-2010: MA Putra As'Adiyah Sengkang, Wajo, Sul-Sel
4. 2010-2014: Sarjana Tafsir Institut PTIQ Jakarta
5. 2015-2017: Magister Tafsir Institut PTIQ Jakarta

Riwayat Pekerjaan

1. Pengajar di Rumah Tahfizh Nurul Qur'an Gandul, Depok
2. Pengajar di Sekolah al-Qur'an al-Gibran, Gandul, Depok
3. Pengajar di TPA Icon plus Gandul, Depok
4. Imam Masjid Annur Komplek BPK V RI Gandul, Depok
5. Pengajar Madrasah Diniyah Takmiliyah Annur Gandul, Depok
6. Pengajar di SDIT Al-Hamidiyah Rangkapan Jaya, Depok

