

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Menurut pandangan Muhammad ‘Athiyah al-Abrasyi bahwa pendidikan merupakan upaya mempersiapkan seseorang agar menjalani hidup sempurna, bahagia, mencintai tanah airnya, kuat fisiknya, sempurna akhlaknya, tertata cara berpikirnya, halus perasaannya, tangkas dalam berkarya, menolong sesama, baik ungkapannya baik tulisan maupun orasinya, dan mempunyai keterampilan dalam berkarya.¹ Dalam Islam, tujuan pendidikan sebagaimana disebutkan di atas harus sesuai dengan apa yang dibawa oleh agama Islam itu sendiri, baik pandangan Islam tentang wujud dan realitas-realitas wujud yang puncaknya harus sesuai dengan realitas Sang Maha Wujud, Allah Subhanahu wa Ta’ala.² Secara filosofis pendidikan Islam terkait erat dengan persoalan ketuhanan atau tauhid.

Salah satu pandangan tentang wujud adalah pandangan yang terkait dengan kemanusiaan/*al-wujûd al-insânî*. Misal, kemampuan berpikir yang bersumber dari akal merupakan salah satu keistimewaan manusia dibanding makhluk-makhluk hidup lainnya. Dengan akal manusia bisa berpikir, merenung, memperhatikan, mendalami fenomena-fenomena wujud. Alqur’an merujuk bahwa orang yang berakal (*ulin-nuhâ*) adalah orang yang sanggup mengekang dirinya melakukan perbuatan tercela. Sebagaimana diketahui bahwa ilmu dan

¹Muhammad ‘Athiyah al-Abrâsyi, *Rûh at-Tarbiyah wa at-Ta’lîm*, cet. VIII, (Kairo: Dâr Ihyâi al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1960), h. 7

²Wajîhah Tsâbit al-‘Âni, *al-Fikr at-Tarbawi al-Muqârin*, cet. I, (‘Ammân: Dâr ‘Amâr, 2003), h. 73

pengetahuan mempunyai hubungan kuat dengan akal. Maka akal merupakan pemberian Allah untuk manusia dan karenanya menjadi karakteristik yang khas bagi manusia dan akalpun dapat mencapai realitas wujud dan mengarahkan manusia untuk melakukan aktivitas yang positif, membenarkan yang hak dan sanggup menjauhi keburukan serta Alqur'an pun memberikan catatan agar akal jangan sampai terbelenggu oleh fanatisme yang berlebihan.³

Misi pendidikan yang mulia seperti dikatakan di atas dalam perjalanannya hadir dalam wajah ganda. Satu sisi, melahirkan kemajuan lahiriah dan sisi lain, menuangkan kehampaan di ruang batin.

Kemajuan material sebagai hasil dari teknologi modern dewasa ini telah banyak menciptakan kemudahan bagi manusia dalam hidup dan kehidupan. Hal ini dapat dilihat dan dirasakan lewat sarana pemenuhan kebutuhan hidup manusia. Tetapi kemajuan itu kenyataannya bukanlah sebuah garis lurus. Kemudahan, kesenangan dan kenikmatan lahiriah yang dihasilkan oleh ilmu dan teknologi tidak selalu memberikan kebahagiaan batiniah, bahkan ada yang beranggapan sebagai sesuatu yang lebih banyak memberikan bencana daripada rahmat. Padahal Allah Swt telah berfirman dalam Q. S. Yunus ayat 62-64:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ
 ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا
 تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾

³Wajîhah Tsâbit al-‘Âni, *al-Fikr*....., h. 91

Ayat di atas dengan gamblang menyatakan kebahagiaan akan diperoleh manusia baik di dunia maupun di akhirat jika manusia sanggup menjadi wali Allah dengan persyaratan beriman kepada Allah dan bertaqwa kepada-Nya. Maka orang seperti ini tidak akan mendapat ketakutan atau was-was dalam hidup mereka dan tidak pula mereka bersedih hati atas apapun yang menimpa mereka. Karenanya, salah satu kritik tajam yang dilontarkan terhadap manusia modern adalah mereka dinilai telah dilanda kehampaan spritual. Kemajuan yang pesat dalam lapangan ilmu dan filsafat yang sarat dengan rasionalisme sejak abad ke 18 kini dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transendental, suatu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi.⁴

Kaitannya dengan pendidikan, Kamrani Buseri menyatakan dengan ungkapan yang intinya sama bahwa pendidikan yang berorientasi ke Barat dengan ciri positivismenya semakin mendatangkan jarak terhadap pendidikan nilai karena sukar teramati lebih-lebih lagi nilai ilahiah.⁵ Oleh karena itu, menurut Seyyed Hossein Nasr sejumlah orang Barat yang secara intelektual dan spritual kritis menyadari kemiskinan spritual modernisme mulai mencari kebijaksanaan pada sisi lain dari peradaban dunia-dunia lain.⁶ Tentu saja pencarian dilakukan karena ada sesuatu yang menarik perhatian dari peradaban dunia lain tersebut. Yang menarik adalah kebangkitan Islam.

⁴Sahabudin, *Nur Muhammad: Pintu Menuju Allah*, cet. II, (Jakarta: Logos, 2002), h. 1-2

⁵Kamrani Buseri, *Nilai-Nilai Ilahiah Remaja Pelajar*, (Yogyakarta: UII Press, 2004), h. 2

⁶Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Agama, Sejarah, dan Peradaban*, diterjemahkan dari *Islam: Religion, History, and Civilization* oleh Koes Adiwidjajanto (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), h. x. Kebutuhan spritual merupakan perjalanan batin yang dimeriahkan oleh liturgi, doktrin, disiplin kontemplatif, dan sebuah eksplorasi hati, bukan yang bersifat lahiriah keagamaan. Lihat Karen Armstrong, *Islam A Short History*, 2002, (New York: The Modern Library, 2002), h. 13

Kebangkitan Islam, yang permulaannya dapat ditelusuri sejak perang Timur Tengah 1967, memperoleh dorongan kuat dari revolusi Iran. Kebangkitan itu tak hanya memunculkan banyak gerakan Islamis⁷ dan neofundamentalis⁸ ke wilayah publik dunia Muslim, tetapi juga tampaknya memberikan peluang bagi kebangkitan sufisme dan gerakan-gerakan pengabdian terkait. Berlawanan dengan dikotomi yang gampang yang dibuat dalam tulisan-tulisan populer tentang Islam, baik gerakan Islamis, maupun sufi tidak dapat dengan mudah dijelaskan sekadar sebagai respon kaum tradisionalis terhadap modernitas atau terhadap modernisme sekuler yang diwakili oleh elit tradisionalis, sosialis, dan populis pada dekade sebelumnya. Mayoritas sarjana sepakat bahwa ideologi dan gerakan Islamis merupakan fenomena modern yang khas, dan hingga batasan tertentu gerakan neo-fundamentalis malah menjadi bagian dari , dan bukan hanya reaksi terhadap, modernitas itu sendiri. Akan tetapi, sampai saat ini, tidak banyak pengakuan ilmiah yang menegaskan hal itu juga berlaku bagi kebangkitan sufisme.⁹

Pada saat ini lapangan sains telah dikaburkan sama sekali oleh filsafat yang, dalam ketiadaan cahaya ilahi, telah menciptakan sebuah labirin dari

⁷Gerakan Islamis intinya adalah gerakan Islam yang memperjuangkan formalisasi/legislasi syari'at Islam dalam institusi negara/pemerintahan atau dapat juga disebut gerakan Islam syari'at. Lihat Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syari'at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, (Jakarta: Psap, 2007), h. vi

⁸Islam fundamentalis sebagai salah satu representasi dari komunitas Islam mempunyai pandangan dengan tiga ciri utama yaitu: pertama kontrol terhadap perempuan; kedua praktik politik menentang pluralisme; dan ketiga penyatuan agama dengan politik. Fundamnetalisme Islam sebagaimana tercermin dalam Islamisme, meyakini bahwa "*Islam is the solution*" (Islam adalah jalan keluar) dalam proses perubahan masyarakat yang mengandung krisis. Bagi kaum Islamis atau fundamentalis, Islam dapat menjadi solusi yang utama di segala lapangan kehidupan karena agama ini memiliki karakter utama sebagai *din* (*faith*) yakni agama yang suci; *dunya* yakni pandangan hidup yang lengkap; dan *dawlah* yaitu negara atau sistem politik. Kemudian dikatakan neofundamentalis karena gerakan jenis ini mendapatkan momentum setelah gerakan revolusi Islam tahun 1979. Lihat Haedar Nashir, *Gerakan.....*, h. 188-189

⁹Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (editor), *Urban Sufism*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008), h. 8-9

berbagai kesangsian, spekulasi, dan perkiraan yang berkulminasi pada agnostisisme dan ateisme. Cahaya ilahi yang telah diberikan agama Kristen, tidak ada lagi ketika firman Tuhan dirusak oleh tangan-tangan manusia dalam tawar-menawar untuk mengubah dan merivisi Pesan Tuhan agar sesuai dengan keadaan zaman. Hasilnya adalah anarki Abad Pertengahan (Abad Kegelapan). Eropa terlepas dari kegelapan sebagai dampak dari peradaban Islam. Ini fakta sejarah. Tetapi kerja bagus yang dilakukan Islam dirusak ketika bangsa Eropa puas menerima hanya prinsip-prinsip Islam yang berhubungan dengan kemajuan material dan perkembangan ilmu pengetahuan dan mengabaikan prinsip-prinsip metafisiknya, walhasil peradaban Eropa tetap berada pada satu-sisi atau satu-kaki dan melahirkan anarki zaman modern, anarki cahaya yang dengan gampangnya dipandang sebagai kultur dan sulit untuk dideteksi tapi konsekuensi-konsekuensinya yang berupa konflik-konflik dan konfrontasi-konfrontasi universal terlalu nyata untuk diabaikan.¹⁰

Kini, satu-satunya obat yang logis adalah dengan memasok unsur spritual yang hilang itu kepada peradaban modern yang diabaikan oleh orang-orang Barat di masa reformasi karena hanya diisi dengan prinsip-prinsip material Islam. Kekosongan itu sudah mulai diisi karena rasa frustrasi, yang disebabkan oleh tiadanya unsur spritual yang kemudian menimbulkan berbagai penyakit kejiwaan yang meluas ke mana-mana dan banyak sekali kasus bunuh diri di tengah kemakmuran ekonomi negara-negara Barat, sudah tidak sanggup dipikul; dan kaum pencinta kebenaran di Eropa dan Amerika sudah mulai memeluk Islam dan

¹⁰Wahid Bakhsh Rabbani, *Sufisme Islam*, diterjemahkan oleh Burhan Wirasubrata dari Islamic Sufism, (Jakarta: Sahara Publisher, 2004), h. 14-15

menemukan kedamaian batin dalam ajaran-ajaran spritual Ibnu ‘Arabî, al-Ghazâli, Rûmi, Junaid, Hallaj, Sarraj, dan sebagainya.¹¹

Lebih jauh Wahid Bakhsh Rabbani menyatakan bahwa kondisi dunia tidak pernah lebih buruk dari zaman sekarang. Apakah dalam damai atau perang, gambarnya masih hampir sama. Dalam hal-hal tertentu malah lebih buruk di masa damai ketimbang di masa perang. Degradasi moral dan disintegrasi material telah menghitamkan seluruh gambar. Kekuatan-kekuatan jahat sedang menguasai dan segala rasa aman telah lenyap. Berbagai penemuan terkini dalam bidang sains tidak diragukan telah memberikan banyak kesenangan jasmaniah dalam kehidupan, namun kesenangan-kesenangan ini memudar menjadi tidak berarti di hadapan pengaruh-pengaruh yang mendatangkan malapetaka dari kejahatan moral manusia. Individu-individu, kelompok-kelompok, komunitas-komunitas, dan bangsa-bangsa tidak saling mempercayai dan ketidakpercayaan mereka itu sama sekali dapat dibenarkan. Alasan dan argumen telah hilang daya tariknya. Keadilan dan kewajaran telah kehilangan martabatnya. Kekuatan brutal dipakai untuk menyelesaikan pekerjaan. Kemunafikan, ketidakjujuran, kepalsuan, pengkhianatan, dan kesukaan mementingkan diri sendiri telah menjadi barang jualan yang paling didambakan masyarakat modern. Kekecualian-kekecualian yang patut dihormati memang ada, tapi kekecualian-kekecualian yang tersebar di sana-sini dan terpencil tidak menjadi kebiasaan. Kesenangan dan ketenangan pikiran hampir tidak dapat tumbuh dengan subur dalam atmosfer kriminal ini. Hukum alam tidak pilih kasih. Kekejaman terhadap golongan yang lebih lemah

¹¹Lihat Wahid Bakhsh Rabbani, *Sufisme*, h. 15

dan bangsa-bangsa yang lebih kecil, propaganda yang tidak jujur dan penggambaran fakta-fakta yang keliru, penggambaran yang keliru dan ketidaktepatan dalam pengungkapan, bertentangan dengan realita-realita dan upaya-upaya yang gigih untuk memperlmain-mainkan dunia, semua ini dan dosa-dosa serupa lainnya karena jabatan dan penghilangan sudah pasti mendatangkan Murka Tuhan.¹² Sebagaimana sabda Nabi *shallallahu 'alayhi wa sallam*:¹³

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ ثَعْلَبَةَ بْنِ سَوَاءٍ حَدَّثَنِي عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ سَوَاءٍ عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ
عَنْ مَطَرِ الْوَرَّاقِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
مَنْ أَعَانَ عَلَى خُصُومَةٍ بَطُلِمَ أَوْ يُعِينُ عَلَى ظُلْمٍ لَمْ يَزَلْ فِي سَخَطِ اللَّهِ حَتَّى يَنْزِعَ

Oleh karena itu, upaya penting adalah pencarian terhadap dunia sufisme karena menurut Inayat Khan inti upaya spritual adalah perubahan mendalam dan perluasan kesadaran yang dapat dicapai melalui kebangkitan batin.¹⁴

Upaya mencari kebijaksanaan ini harus melewati jalan yang disebut sebagai jalan ruhani. Dalam perspektif Islam menurut Said Hawwa, perjalanan menuju Allah maknanya berpindah dari jiwa yang kotor kepada jiwa yang suci; dari akal non syar'i kepada akal syar'i; dari hati yang kafir, munafik, fasik, sakit dan keras kepada hati yang sehat, tenteram dan selamat; dari ruh yang lari dari pintu Allah, tidak memiliki kesadaran untuk menyembah-Nya dan tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban beribadah kepada ruh yang mengenal Allah

¹²Lihat Wahid Bakhsh Rabbani, *Sufisme.....*, h. 17-18

¹³Lihat versi digital, *Maktabah Syamilah*, Sunan Ibnu Majah, Bab Man idda'a wa laysa lahu wa khashim fih, juz 7, h. 112

¹⁴Pir Vilayat Inayat Khan, *Membangkitkan Kesadaran Spritual*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dari *Awakening: A Sufi Exerience*, cet. II, (Bandung: Pustaka Hiadayh), h. 50

dan mau melaksanakan kewajiban-kewajiban beribadah kepada-Nya; dari jasad yang tidak mau dikendalikan oleh aturan-aturan syara' kepada jasad yang terikat oleh syari'at-syari'at-Nya.¹⁵

Secara epistemologis perjalanan ruhani dapat dipahami melalui pendekatan yang dikenal dengan paradigma '*irfâni*'.¹⁶ Istilah ini berasal dari '*Âbid al-Jâbiri*' yang dielaborasi lebih lanjut oleh M. Amin Abdullah. Menurut M. Amin Abdullah terjadinya kekerasan atas nama agama, klaim kebenaran, intoleran terhadap sesama muslim yang berbeda paham dan organisasinya apalagi terhadap non muslim disebabkan oleh hegemoni paradigma '*bayâni*' dalam sejarah pemikiran Islam.¹⁷ Hegemoni paradigma '*bayâni*' pada satu sisi dan posisi

¹⁵Sa'id Hawwa, *Tarbiyah Rûhiyah*, diterjemahkan dari *Tarbiyatunâ ar-Rûhiyah* oleh Ubaidillah, (Jakarta: Aulia Pustaka, 2010),h. 101. Jantung Islam itu merupakan (tempat) bersemayam realitas ketuhanan. Dia Tunggal, absolut, dan tidak terbatas. Maha baik dan maha kasih sayang. Satu-satunya yang Ia transenden sekaligus imanen, lebih agung dari apa yang dapat manusia konsepsikan tentang Dia. Lihat Seyyed Hosein Nasr, *The Heart of Islam Enduring Values for Humanity*, (Maryland: Harper Collins Publishers, 2002), h. 10

¹⁶Secara etimologis, '*irfâni*' berasal dari kosa kata '*arafa*' yang berarti mengetahui atau mengenal dan bermakna pengetahuan atau penegenalan, yakni tentang Allah SWT. Orang yang mengetahui atau mengenal disebut '*ârif*', bukan '*âlim*'. '*Irfân*', sebagai disiplin ilmu pada awalnya dikembangkan Muhyi al-Dîn ibn 'Arabi (560-638 H/1165-1240 M). meskipun ia mempunyai kesamaan dengan '*irfân*' atau tasawuf al-Syibli (w. 134 H/752 M), tetapi keduanya mempunyai perbedaan. '*Irfân*' atau tasawuf al-Syibli lebih menyuguhkan amalam-amalan para sufi atau arif, tetapi '*irfân*' Ibn 'Arabi menyuguhkan pemikiran-lebih bersifat teoritis yang dituangkan dalam karya-karyanya, dan disebarkan oleh para muridnya. Sebagai salah satu disiplin ilmu, menurut Murtadla Muthahhari (1919-1979 M) '*irfân*' mempunyai dua sisi, '*irfân*' praktis ('*amali*') dan '*irfân*' teoritis. Aspek praktis '*irfân*' melukiskan dan menjelaskan hubungan dan tanggung jawab manusia terhadap dirinya, alam semesta, dan Tuhan. Ajaran praktis '*irfân*' ini disebut juga '*sayr wa sulûk*' (pengembaraan dan perjalanan spritual). Pengembara spritual itu disebut '*sâlik*'. Seseorang yang melakukan perjalanan spritual menuju Tuhan. Puncak perjalanan spritual itu adalah '*tawhîd*'. '*Irfân*' teoritis berkaitan dengan ontologi ('*ilm al-wujûd*'), yang membicarakan tentang hakikat wujud Tuhan, alam semesta, dan manusia. Menurut aspek '*irfân*' ini menyerupai filsafat teologis. Hanya saja, bila filsafat teologis menyandarkan argumen-argumennya pada prinsip-prinsip rasional, '*irfân*' mendasarkan deduksi-deduksinya melalui pengalaman spritualnya (*kasyf*), dan menerjemahkan dalam bahasa rasio. Lihat Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawuf*, jilid II, (Bandung: Angkasa), h. 593-594

¹⁷Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 212

marjinalnya paradigma *burhâni* dan *'irfâni* di pihak lain menyebabkan ketidakseimbangan dalam memahami Islam secara menyeluruh.

Pada titik ini, paradigma *'irfâni* secara populer dan khusus dikenal dengan nama tasawuf diakui keberadaannya dalam ranah kajian Islam. Merujuk Annemarie Schimmel, penulis melihat ia menyatakan ada dua tipe aliran mistik/tasawuf, yakni *mysticism of infinity* dan *mysticism of personality*.¹⁸ Tipe pertama, *mysticism of infinity* adalah paham mistik yang memandang Allah sebagai realitas yang absolut dan tidak terhingga. Allah diibaratkan sebagai lautan yang tidak terbatas dan tidak terikat oleh zaman. Tipe kedua, *mysticism of personality*, personal mistik adalah suatu aliran mistik yang menekankan aspek personal bagi manusia dan Allah.¹⁹

Penelitian M Solihin²⁰ dan kemudian dihantarkan dengan gamblang oleh Sokhi Huda²¹ bahwa corak tasawuf yang pertama kali masuk ke nusantara adalah tasawuf falsafi. Corak ini masuk kategori *mysticisme of personality* menurut Annemarie Schimmel.

Menurut M. Afif Anshori tasawuf falsafi yaitu tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional pengagasnya. Berbeda dengan tasawuf sunni, semisal tasawuf al-Ghazâli, tasawuf filosofis menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya. Terminologi filosofis tersebut berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat yang mempengaruhi tokoh-

¹⁸Annemarie Scimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (The United States of America: The University of North Carolina Press, 1975), h. 5

¹⁹Lihat juga Dahlan Tamrin, *Tasawuf Irfani Tutup Nasut Buka Lahut*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), h. 19

²⁰Lihat M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, (Jakarta: Rajawali Press, 2005), h. 19 - 193

²¹Lihat Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural*, (Yogyakarta: LkiS, 2008), h. 79

tokohnya. Paham seperti ini pertama kali dikemukakan oleh Abû Yazid al-Bisthâmi (874-947 M) dengan ajaran *Ittihad*²²-nya kemudian dilanjutkan oleh Husein ibn Mansûr al-Hallaj (855-922 M) dengan ajaran *Hulul*²³, Muhyi al-Dîn ibn ‘Arabi (1164-1240 M) dengan ajaran *Wahdat al-Wujûd*²⁴ dan di Indonesia oleh Syaikh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani dalam bentuk ajarannya *wujudiyyat*.²⁵ Merujuk rangkaian tahun para tokoh di atas, maka penulis melihat sebenarnya al-Hallaj lebih dahulu lahir baru kemudian Abû Yazid al-Bisthâmi. Karenanya, *Hulul*-nya al-Hallaj lebih awal baru *Ittihad*-nya Abû Yazid al-Bisthâmi.

²² *Ittihad* berasal dari *ittahadayattahidu ittihâdan fahuwa muttahirun*, yang artinya bersatu. Menurut ilmu tasawuf dikenal sebagai sebuah istilah bagi keadaan di mana seorang sufi telah merasa dirinya telah bersatu dengan Allah Swt.; suatu tingkatan ketika yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata “*ya ana*” (hai aku!). Lihat M. Abdul Mujiieb, dkk, *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazâli*, (Jakarta: Hikmah), h. 211. Dengan kata lain *al-ittihad* adalah menyatunya hamba dengan *al-Haqq* setelah mengarungi samudera ma’rifat dengan jalan *ridlâ* dan *mahabbah* sampailah dia pada *al-ittihad*. Sebagaimana sabda nabi Muhammad bahwa pecinta yang *haqiqy* adalah yang menyatu dengan yang dicintai. Lihat Dahlan Tamrin, *Tasawuf Irfani Tutup Nasut Buka Lahut*, (Malang: UIN-Maliki Press), h. 76

²³ M. Abdul Mujiieb dkk menyatakan bahwa *hulul* adalah doktrin inkarnasi Tuhan dan komentar terakhir mereka bahwa *hulul* adalah sebuah kata teknis yang mengajarkan doktrin inkarnasi sehingga *hulul* layak dituduh sebagai doktrin sesat. Lihat M. Abdul Mujiieb, dkk, *Ensiklopedia Tasawuf.....*, h. 156-157. Sementara Dahlan Tamrin menyatakan bahwa *hulul* hanyalah salah satu cara bagaimana seorang salik sebagai pecinta menyatu dengan yang dicintai. Jadi, *hulul* adalah menempati atau menyatu dengan *al-Haqq* baik dalam Dzât, sifat, nama-nama atau perbuatan *al-Haqq*. Cara menyatu yang lain adalah *al-Wushul* (menyatu dalam menyaksikan Dzât *Wahdah al-Syuhud*). Lihat Dahlan Tamrin, *Tasawuf Irfani.....*, h. 76

²⁴ *Wahdah al-wujûd* berasal dari apa yang dikonsepsikan oleh Ibnu ‘Arabi yang menyatakan bahwa wujud mutlak dan hakiki itu adalah Allah. Sedangkan *wujud al-kainat* (alam) hanya wujud *majazi* (kiasan) yang bergantung pada *wujud al-Haqq*. Lihat Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedia Tasawuf*, jilid III, (Bandung: Angkasa), h. 1408. Lihat juga Dahlan Tamrin, *Tasawuf.....*, h. 24. Dalam paham *Wahdah al-Wujûd* nasut yang ada dalam *Hulul* diubah oleh Ibnu ‘Arabi menjadi *khalq* (makhluk) dan *lahut* menjadi *Haq* (Tuhan). *Khalq* dan *Haq* ada dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalq* dan aspek yang sebelah dalam disebut *Haqq*. Kata-kata *khalq* dan *Haq* merupakan sinonim dari *al-arad* (*accident*), *al-jauhar* (*substance*), *al-zâhir* (lahir, luar), dan *al-bâtin* (batin, dalam). Menurut paham ini, tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek. Aspek luar, yang merupakan *arad* dan *khalq* yang mempunyai sifat kemakhlukan; dan aspek dalam yang merupakan *jauhar* dan *Haq* yang mempunyai sifat ketuhanan. Dengan kata lain, dalam tiap-tiap yang berwujud itu terdapat sifat ketuhanan atau *haq* dan sifat kemakhlukan atau *khalq*. Lihat M. Abdul mujiieb, dkk, *Ensiklopedia.....*, h. 560

²⁵ Lihat M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), h. 6-7

Berdasar kenyataan di atas, kata-kata kunci yang melekat dalam tasawuf falsafi atau tasawuf aliran wujudiyah ini adalah *wahdah al-wujûd* (Jawa: *manunggaling kawulo gusti*, Banjar: ilmu sabuku), hulul, dan ittihâd. Ketiga istilah tersebut secara positif ditafsir ulang M. Amin Abdullah dengan ungkapan bahwa konsep *wahdah al-wujûd* bukannya berarti *manunggaling kawulo gusti*, secara fisik, tetapi lebih berarti *unity in multiplicity* atau *unity in difference*. Baik *wahdah al-wujûd*, *hulul* maupun *ittihâd* bukannya berarti menyatunya unsur ketuhanan dan kemanusiaan, tetapi lebih mengandung arti menyatunya *basic human need* (kebutuhan sandang, pangan, papan, afilitas keagamaan atau religiositas, makna kehidupan yang paling dalam atau spritualitas, kebutuhan untuk aktualitas diri dan begitu seterusnya), tanpa terlalu memandang perbedaan ras, kulit, etnis dan agama. Itulah pemahaman baru tentang apa yang disebut-sebut sebagai *ittihad al-ârif wa al-ma'rûf*. Istilah *bilâ wasâthah* (tanpa perantara) dan *bilâ hijâb* (tanpa sekat) bahkan juga *kasfy al-mahjûb* hanya dapat dipahami dengan mencairnya batas-batas formal antar agama, etnis, kelamin, ras dan begitu seterusnya.²⁶

Ini yang dikatakan Adonis bahwa orang sufi menciptakan apa yang dapat disebut sebagai prinsip identitas yang berubah. Makna merupakan ranah identitas, sementara bentuk merupakan ranah perubahan.²⁷ Prinsip identitas yang berubah adalah prinsip yang memungkinkan bagi sufisme untuk mendefinisikan hubungan antara Allah dengan manusia. Prinsip inilah yang salah dipahami oleh kelompok salafiyah tradisional, dan menuduh kaum sufi sebagai berpendapat hulul atau

²⁶M. Amin Abdullah, *Islamic.....*210-211

²⁷Adonis, *Arkeologi Sejarah – Pemikiran Arab –Islam*, vol I, (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 96

ittihâd. Sebagaimana dikatakan bahwa tidak ada makna di luar format, atau ketidakberhinggaan di luar yang berhingga maka tidak mungkin dapat dipisahkan antara Allah dengan manusia, antara yang gaib dengan yang maujud. Dalam pandangan sufistik, memisahkan Allah dari manusia tidak lain hanyalah memisahkan manusia dari dirinya sendiri. Manusia dan Allah itu satu, tanpa harus dipahami bahwa Allah adalah manusia itu sendiri, atau bahwa manusia adalah Allah itu sendiri. Yang dapat dikatakan adalah bahwa tidak ada tuhan di luar subjektivitas manusiawi sebab manusia adalah tuhan manusia, sebagaimana diungkapkan oleh Feuerbach, atau “yang ada dalam jubah ini hanya Allah” sebagaimana diungkapkan al-Hallaj sebelum Feuerbach beberapa abad sebelumnya.²⁸

Lebih lanjut Adonis katakan bahwa jika ilhâd telah membebaskan manusia dari Allah maka tasawuf telah membebaskan manusia dari syari’ah dengan meletakkan Allah dalam manusia. Menurut sufisme, Allah tidak lagi merupakan kekuatan abstraksi di luar alam, tetapi Ia adalah manusia itu sendiri dalam perwujudannya yang paling sempurna. Manusia merealisasikan dirinya; dalam arti mengenal Allah melalui pengetahuannya sendiri. Atas dasar ini, seluruh alam hanyalah *ephiphani* dari subjek: Allah-manusia. Seluruh alam merupakan format dari hakikat yang merupakan kesatuan zat dengan dua sisinya: Allah – manusia, dalam pengertian bahwa Allah bukanlah satu sisi dalam zat tersebut, melainkan merupakan titik ketidakberhinggaan dalam pertumbuhan dan keterbukaannya yang tidak berhingga. Demikianlah, seluruh alam menjadi tempat penampilan

²⁸Adonis, *Arkeologi*..... h. 97

bagi sang pencipta, dan manusia menjadi format (bagi) Allah. Sang suci tidak lagi berada di luar alam, tetapi berada di dalamnya.²⁹ Baik M. Amin Abdullah maupun Adonis memberikan penafsiran seputar *wahdah al-wujûd*, hulul, dan ittihad secara lebih positif sehingga ketika bicara tasawuf aliran wujudiyah tidak harus menzindiqkan tokoh dan atau penganutnya secara tergesa-gesa.

M. Solihin yang melacak pemikiran tasawuf di Nusantara memetakan bahwa tasawuf falsafi masuk Nusantara melalui Sumatera dengan tokoh Hamzah Fansuri (w. 1630) dengan *Wujudiyat* dan muridnya, Syamsuddin Sumatrani (w.1630) dengan martabat tujuh³⁰-nya. Baik Sokhi Huda maupun M. Solihin menginformasikan bahwa di Kalimantan tidak ada aliran tasawuf falsafi. Tokoh-tokoh semisal Syeikh Muahmmad Arsyad al-Banjari, Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari (keduanya dari Kalimantan Selatan), Syeikh Ahmad Khatib al-Sambasi merupakan tokoh-tokoh tasawuf dengan kecenderungan tasawuf sunni. Beranjak dari sini kesannya di Kalimantan, utamanya Kal-Sel tidak ada ajaran tasawuf falsafi. Namun kenyataan menggambarkan sebaliknya.

Penelitian berupa tesis tahun 2011 yang dilakukan Yusliani Noor mengabarkan bahwa Kalimantan Selatan secara umum, dan Banjarmasin khususnya, tidak pernah sepi dari tokoh-tokoh yang berfaham tasawuf falsafi. Ada tokoh yang bernama Syekh Akhmad Syamsuddin yang hidup pada abad ke-17 dengan *Hikayat Nur Muhammad*-nya. Akhir abad ke-17 dan awal abad ke-18

²⁹Adonis, *Arkeologi*..... h. 97-98

³⁰Inti konsep martabat tujuh ini adalah, bahwa alam semesta, termasuk di dalamnya manusia, merupakan *al-Tajalli* (penampakan keluar) dari hakekat *al-Haqq* yang bersifat mutlak sebanyak tujuh martabat, yakni martabat *al-Ahadiyah*, *al-Wahdah*, *al-Wahidiyah*, *alam al-Arwah*, *alam al-Mitsal*, *alam al-Ajسام* dan *alam al-Insan* (alam manusia). Lihat Dahlan Tamrin, *Tasawuf*..... h. 24

sekitar Rantau Kalimantan Selatan paham tasawuf falsafi berkembang yang dipelopori oleh Datu Suban dan murid-muridnya. Salah satu muridnya yang masyhur adalah Datu Sanggul yang terkenal dengan pantun *Saraba Ampat*-nya. Abad ke-18 ini pula Syekh Abdul Hamid Abulung menjadi tokoh fenomenal dan kontroversial karena mengajarkan “*ilmu sabuku*” yang dikategorikan sebagai ilmu tasawuf falsafi beraliran *wahdah al-wujûd*. Tentu kemudian tasawuf falsafi beraliran wahdah al-wujud/wujudiyah ini mendapat respon dan kritik dari Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah (lahir sekitar 1710 M) atau lebih dikenal dengan nama Datu Kalampayan.³¹ Respon dan kritik Datu Kalampayan atas doktrin wujudiyah tertuang dalam kitabnya “*Tuhfah ar-Râghibîn fî Bayân Haqîqah Îmân al-Mu’minîn*”. Dia menyatakan wujudiyah itu terbagi dua; ada *wujudiyah mulhid* dan ada *wujudiyah muwahhid*. Menurut Datu Kalampayan *wujudiyah mulhid* adalah wujudiyah yang mempunyai keyakinan ketika terkait dengan kalimat *lâilâhailâh* mereka meyakini bahwa aku adalah wujud Allah, atau terkait dengan kalimat *innalhaqqa subhânahû wa ta’âla laysa bimawjûd illâ fî dhamni wujûdilkâinât* mereka meyakini segala makhluk adalah wujud Allah. sementara wujudiyah muwahhid, menurutnya, adalah segala ahl sufi yang sebenarnya.³² Sayang, Datu Kalampayan tidak merinci ahli sufi yang sebenarnya itu seperti apa, atau bisa jadi ahli sufi yang sebenarnya itu adalah yang tidak menterjemahkan dan

³¹Lihat M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-Pemikiran Syeh Muhammad Arsyad Al Banjari dalam bidang Tauhid dan Tasawuf*, (Banjarmasin: Comdes, 2009), h. v

³²Muhammad Arsyad al-Banjari, *Tuhfah ar-Râghibîn fî Bayân Haqîqah Îmân al-Mu’minîn*, (Surabaya: Al-Haramayn, tanpa tahun), h. 16-17. Meskipun kitab yang penulis rujuk ini hanya memuat kalimat *ulamâ al-jâwi al-’âmilîn* sebagai pengarang, akan tetapi M. Asywadie Syukur, Abdurrahman Siddiq, Amir Hasan Bondan, Hamka, Yusuf al-Khalidi, Zafry Zamzam, Sirajuddin Abbas, Daudi, Anggeraini Antemas, Abdullah Shagir, dan Basuni mereka semua sepakat bahwa pengarang Tuhfah ini adalah Muhammad Arsyad al-Banjari. Lihat M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-Pemikiran Syeh Muhammad Arsyad Al Banjari dalam bidang Tauhid dan Tasawuf*, (Banjarmasin: Comdes, 2009), h. 3-4

tidak mengi'tikadkan dua kalimat di atas sebagaimana keyakinan kaum mulhid. Kemudian, penghujung abad ke-18 paham tasawuf falsafi dipelopori oleh Syekh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjary (lahir 1735 di Martapura) yang terkenal dengan karya *ad-Dur an-Nafis fi Bayân Wahdah al-Af'al wa al-Asmâi wa ash-Shifah wa adz-Dzat at-Taqdîs*. Lalu, abad ke-19 muncul sebuah gerakan “*Baratib-Baamal*” atau “*Baratib-Bailmu*” dengan paham tasawuf falsafi yang dipimpin oleh Penghulu Rasyid dalam rangka menentang Belanda. Gerakan ini berpusat di Amuntai dan Banua Lawas-Kelua.³³

Terkait dengan Syekh Akhmad Syamsuddîn, Yusliani Noor merujuk Abdurrahman menyatakan bahwa pada abad ke-17 Banjarmasin memiliki seorang ulama yang menganut faham tasawuf falsafi. Dengan mengutip dari KH. Zafri Zamzam (1968) Abdurrahman menyebut ulama tersebut bernama Syekh Akhmad Syamsuddîn al-Banjary. R. O. Winstedt menyebutkan “ada naskah tentang *Hikayat Nur Muhammad* yang paling tua yang dijumpai di Jakarta, yang ditulis tahun 1688 oleh seorang Banjar yang bernama Sham ad-Dîn untuk Sultan Taj al-Alam Syafiat ad-Dîn yang memerintah di Aceh.”³⁴

Selain Yusliani Noor, dalam laporan-laporan penelitian terdahulu oleh pusat penelitian IAIN Antasari menguatkan bahwa di Kalimantan Selatan ajaran tasawuf falsafi hidup dalam komunitas tertentu. Tokoh-tokoh (selain Syekh Akhmad Syamsuddîn al-Banjary sebagaimana disebut sebelumnya) yang dijadikan rujukan sebagai orang yang berperan mengembangkan dan mengajarkan

³³Lihat Yusliani Noor (Tesis), *Islamisasi Banjarmasin (Abad XV-XIX)*, dipertahankan dalam sidang Program Studi Magister Pendidikan Ilmu Pendidikan Sosial PPs UNLAM Banjarmasin Agustus 2011, h. 217-227

³⁴Lihat Yusliani Noor (Tesis), *Islamisasi.....*, h. 217

tasawuf falsafi di antaranya Syekh Abdul Hamîd Abulung³⁵ dan Datu Sanggul.³⁶ Kedua tokoh di atas para peneliti sepakat mereka hidup di abad XVIII. Dengan melihat kondisi sosial keagamaan di Kalimantan Selatan dan diperkuat oleh hasil penelitian Humaidy³⁷ bahwa ada komunitas yang disebut sebagai komunitas Abulung dan ini menandakan bahwa ajaran tasawuf falsafi ini masih hidup dan berkembang hingga sekarang.

Menurut observasi atau pengamatan penulis ajaran tasawuf falsafi bukan hanya disampaikan dalam kondisi khusus dan eksklusif, akan tetapi juga di ajarkan secara terbuka dalam sebuah lembaga pendidikan formal, pesantren. Penulis merujuk kepada pesantren Ushuluddin di Tambak Anyar Ilir, Martapura. Pembelajaran di pesantren Ushuluddin Tambak Anyar Martapura menjadi penting dan menarik bagi penulis karena dalam pembelajarannya berbasis paham tasawuf falsafi. Yang mana dalam sejarahnya semenjak memimpin pondok, Guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali (selanjutnya ditulis guru Dzukhran, pen), pengasuh pondok pesantren Ushuluddin memimpin pondok dan mengajar seluruh santri dan masyarakat sekitar pernah beberapa kali masyarakat laporkan ke MUI Kalimantan-Selatan karena diduga mengajarkan tasawuf falsafi yang dikategorikan menyimpang dari akidah ahlussunnah wal jamâ'ah yang dianut oleh umat Islam secara umum. Tuduhan kafir dan zindik terhadap pengasuh pondok

³⁵Lihat Sahriansyah, Pemikiran Ilmu Sabuku Syekh Hamid Ambulung, dalam *Tashwir*, Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya, Vol. I No. 1 Januari-Juni 2007, h. 32-33

³⁶Lihat Bayani Dahlan, Ajaran Datu Sanggul Dalam Perbandingan, dalam *Tashwir*, Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya, Vol. II No. 2 Juli-Desember 2008, h. 214

³⁷Humaidy, "Tragedi Datu Abulung: Manipulasi Kuasa atas Agama", dalam jurnal *Kandil*, edisi 2 tahun I, September 2003, h. 49

tidak terelakkan. Wawancara penulis dengan guru Dzukhran,³⁸ tercatat beberapa kali dipanggil oleh MUI Kal-Sel dari 1986 hingga 1993 untuk disidangkan kasusnya oleh MUI Kal-Sel di kompleks masjid Sabilal Muhtadin akan tetapi tidak pernah anggota sidang memfatwakan salah atau kafir terhadap pemikiran dan aktivitas mengajar beliau. Keberhasilan beliau mempertahankan apa yang menjadi keyakinannya dalam sidang tersebut memunculkan pertanyaan menarik apa dan bagaimana akar pemikiran yang beliau perpegangi tersebut.

Memang, menurut Miftah Arifin aliran ini seringkali disalah artikan dan dimengerti secara salah oleh orang lain, yang hal ini menyebabkan label sesat, murtad dan sejenisnya sering dinisbahkan dan menempel pada aliran ini. Semenjak kehadirannya aliran ini selalu mengundang kontroversi dan terkesan menyimpang dari biasanya. Untuk sekedar contoh misalnya kasus-kasus yang dialami oleh sufi-sufi besar semacam al-Hallaj abad X (244/857 – 309/922), ‘Ain Qudat al-Hamadânî abad XII (492/1099 – 525/1131), ataupun Suhraawardi abad XII (550/1155 – 587/1191) yang ketiga-tiganya mengalami hukuman mati, mempresentasikan reaksi masyarakat yang menolak konsep sufisme yang seperti itu, dan menampilkan sanggahan serta cercaan dari tokoh-tokoh sufi lainnya yang memandang konsep wujudiyah sebagai sebuah hal yang berbahaya, meskipun terkadang mereka juga terjebak dan masuk dalam aliran wujudiyah.³⁹

³⁸Wawancara tgl 08-03-2013 malam hari sekitar jam 10.30 an di masjid Baitul-Aqabah Sei Andai Banjarmasin

³⁹Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan STAIN Jember Press, 2015), h. 1-2

Meskipun telah berhasil menjaga eksistensi pondok pesantren dengan ajaran tasawuf falsafinya namun sampai sekarang masih ada tuduhan-tuduhan miring terhadap pengasuh dan pembelajaran di pondok tersebut.

Tidak kalah menariknya adalah berkat kegigihan guru Dzukhran dan para pengasuh mengelola pondok dengan relatif singkat mereka tersebut berhasil mendirikan dan membuka cabang pondok di berbagai daerah di Kalimantan-Selatan. Dalam wawancara penulis dengan Fadli,⁴⁰ salah seorang pengelola pondok cabang Sei Andai, Banjarmasin menginformasikan bahwa ada 18 cabang pondok pesantren Ushuluddin yang tersebar di beberapa daerah di Kalimantan-Selatan, seperti Kalua, Kandangan, Barabai, Sungai Danau, Pelaihari, dan Sei Andai Banjarmasin. Kenyataan ini memunculkan pertanyaan akademik yaitu bagaimana sistem pembelajaran tasawuf yang dikembangkan oleh pondok pesantren Ushuluddin yang dipimpin oleh guru Dzukhran tersebut.

Sebagaimana pengamatan penulis, dalam memberikan pelajaran, khususnya tasawuf, Guru pondok selalu menekankan konsep siapa Allah (khalik) dan siapa diri (makhluk) dengan memakai istilah *taraqqi*⁴¹ dan *tanazzul*⁴². *Taraqqi* dalam istilah ini bermakna bahwa manusia dan semesta raya yang

⁴⁰Wawancara tgl 08-03-2013 malam hari sekitar jam 10.30 an di masjid Baitul-Aqabah Sei Andai Banjarmasin

⁴¹Secara etimologi, istilah *taraqqi* bermakna naik, mendaki, menanjak, atau meningkat. Dalam tasawuf, istilah *taraqqi* bermakna kenaikan progresif melalui keadaan-keadaan spritual, *maqam-maqam*, dan pengetahuan-pengetahuan yang dilalui calon sufi atau para sufi dalam perjalanan spritualnya menuju Tuhan. Istilah *taraqqi* merupakan antonim dari kata *tanazzul*. Lihat Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi*h. 1281

⁴²Secara etimologi, istilah *tanazzul* berasal dari rumpun kata *nazala*, artinya turun. Istilah ini menunjuk pada proses gradasi dari level yang lebih tinggi (atas) ke level yang rendah (bawah). Dalam tasawuf, *tanazzul* (*tanzil*) diartikan sebagai turunnya Wujud melalui pengungkapan dari Tuhan, dari kegaiban ke alam penampakan lahir melalui berbagai tingkatan perwujudan. *Tanazzul* yang dipahami para Sufi prosesnya bermula dari Wujud Mutlak hingga manusia. Lihat Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi*h. 1259

disebut makhluk berasal dari Nur Muhammad dan Nur Muhammad berasal dari Tuhan sebagai *Dzat Wajib al-Wujud*. Atau menggunakan istilah *tanazzul* yang berarti bahwa Tuhan sebagai *Dzat Wajib al-Wujud* turun mengejawantah menjadi Nur Muhammad dan Nur Muhammad turun mengaktual menjadi makhluk. Oleh karena itu dia yang *Khaliq* dan dia pula yang *Makhluk*. Dari sinilah penulis memahami bahwa ini model tasawuf dengan faham *wahdatul-wujud*. Lagi-lagi penulis memperoleh kesan bahwa ketika ada martabat tujuh dalam tasawuf falsafi yang dikembangkan oleh Hamzah Fansyuri dan Syamsuddin as-Sumatrani maka di tangan kiyai pondok ini, ada sebuah tulisan tentang martabat tujuh yang dikategorikan sebagai sebuah bagian dari pelajaran tauhid dan diajarkan serta disampaikan kepada para para murid. Dari sini penulis berusaha menelusuri akar pemikiran tersebut, apakah ajaran yang disampaikan ini merupakan materi berkesinambungan (kontinuitas) dari *wujudiyat*-nya Syamsuddin as-Sumatrani, martabat tujuh-nya al-Burhanpuri, *wahdatul-wujud*-nya Ibnu Arabi.

Konsep *Khaliq* dan *Makhluk* seperti di atas menjadi paham dan ajaran yang selalu disampaikan atau dihunjamkan kepada para santri atau audiens yang mengikuti pelajaran guru Dzukhran. Para santri menyebut Pemimpin Pondok dengan guru Besar.

Penyampaian konsep *khaliq*-*makhluk* sebagaimana penjelasan di atas tidak sebatas kekerapan setiap kali memulai pembelajaran tasawuf beliau akan tetapi juga ada usaha serius bagaimana konsep itu dimatangkan.

Selain itu, ada konsep tentang *asma*, *af'al*, dan *dzat* yang diajarkan kepada para murid/audiens yang merujuk kepada pemahaman *wahdah al-wujud*. Oleh

karena itu penelusuran konsep-konsep tersebut dalam rangka untuk memastikan ke mana arah pemikiran tersebut.

Dalam praktiknya, ada ritual-ritual keagamaan dan bahkan ekstra yang bertujuan untuk memperkuat keyakinan dan pemahaman yang telah diajarkan. Ritual keagamaan yang populer seperti shalat-shalat sunnah/*nawafil*, puasa-puasa sunnah yang ditekankan untuk dikerjakan dengan jumlah yang telah ditentukan. Bahkan ada usaha ekstra seperti dzikir dengan hitungan tertentu, suluk secara individu atau bersama, dan bagi orang-orang/murid-murid tertentu yang dianggap mempunyai bakat spritual dalam pandangan beliau dianjurkan bahkan diperintahkan khalwat ditempat-tempat yang telah ditetapkan. Pada titik ini, penulis melihat upaya sungguh-sungguh oleh Kiyai pondok dalam rangka mendidik santri/murid beliau. Penulis berharap dari penelitian ini dapat mengungkapkan seperti apa sistem pembelajaran secara menyeluruh yang diterapkan oleh pondok tersebut.

B. Fokus Penelitian

Fokus penelitian ini adalah bagaimana pemikiran tasawuf guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali dan praktik pendidikannya?. Fokus utama tersebut dijabarkan dalam fokus penelitian yang lebih khusus, yaitu:

1. Bagaimana akar pemikiran tasawuf falsafi guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali?
2. Bagaimana jaringan intelektual hingga sampai kepada guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali?

3. Bagaimana sistem pembelajaran tasawuf yang dilakukan guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali?

C. Tujuan Penelitian

Dalam penelitian ini penulis ingin:

1. Mengungkap pemikiran tasawuf falsafi guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali.
2. Menyingkap jaringan intelektual hingga sampai kepada guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali.
3. Memetakan sistem pembelajaran yang dilakukan guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali.

D. Kegunaan Penelitian

Penulis berharap setelah merampungkan telaahan dalam penelitian ini, dapat:

1. Menjelaskan sejumlah masalah penting: Penelitian ini mengkaji tentang akar dari ajaran tasawuf yang diajarkan beserta konsep-konsep yang ditawarkan dalam ajaran tasawuf tersebut. Dari mana dan dari siapa ajaran tasawuf tersebut. Jikapun kemudian ajaran ini mendapat resistensi dari kalangan ulama (dalam hal ini Majelis Ulama) akan tetapi bagaimanapun daya survival guru Dzkhran, pimpinan pondok patut ditelusuri sehingga pada akhirnya dapat jawaban baik secara konseptual maupun secara praktis.

2. Mengungkapkan tentang jaringan intelektual dalam transmisi pengetahuan ke guru Dzukhran. Hal ini dilakukan dalam rangka ingin memperkuat asumsi bahwa jaringan pengetahuan klasik seperti yang terjadi dalam dunia tasawuf, misal bagaimana pola hubungan guru-murid, masih eksis. Ikatan emosional antara guru-murid mewujudkan hubungan etis secara signifikan. Bisakah kemudian pola ini diketengahkan kembali di tengah krisis etika sebagaimana diakui sendiri oleh para pendidik dan pemerhati pendidikan.
3. Sekaligus memaparkan secara komprehensif tentang sistem pembelajaran yang dipraktikkan di pondok tersebut yang kemudian melahirkan cabang-cabang hampir di seluruh wilayah Kal-Sel. Memang pada kenyataannya, ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh beberapa pondok pesantren hanya berada pada level komplementasi dan suplementasi. Akan tetapi kasus yang penulis angkat dalam tulisan ini justru menjadi basis dan dari sinilah seluruh kajian keislaman yang lain semisal fiqh, ushul fiqh, kebudayaan Islam, ilmu bahasa Arab, diajarkan.

E. Definisi Operasional

Untuk membangun kesamaan konsep antara penulis dan pemerhati terhadap istilah yang ada dalam judul penelitian ini, maka penulis menghendaki dari istilah-istilah tersebut sebagai berikut:

1. Pemikiran Tasawuf

Tasawuf falsafi ialah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dengan visi rasional.⁴³ Pemikiran tasawuf dalam penelitian ini bermakna pemikiran tasawuf falsafi yang diajarkan oleh guru Dzukhran Erfan Ali. Pemikiran tasawuf falsafi dalam penelitian ini meliputi konsep tentang dzat, tajalli Tuhan, dan *maratib al-wujud*.

2. Praktik Pendidikan Tasawuf

Praktik berarti pelaksanaan secara nyata apa yang disebut di teori, pelaksanaan pekerjaan, perbuatan menerapkan teori (keyakinan dsb), pelaksanaan.⁴⁴ Praktik pendidikan tasawuf di sini maksudnya meneliti jaringan intelektual berupa silsilah keguruan hingga sampai ke guru Dzukhran dan muatan materi tasawuf, metode yang digunakan, sarana dan prasarana, serta evaluasi yang dilakukan oleh guru Dzukhran.

Dengan demikian yang dimaksud dengan judul penelitian disertasi ini ialah pemikiran tasawuf menyangkut konsep tentang Tuhan, tajalli Tuhan, wahdat al-wujud, jaringan intelektual berupa silsilah keguruan hingga ke guru Dzukhran, dan hal-hal yang terkait dengan syari'at, tarekat, hakikat, makrifat, dzikir, suluk-amal lampah, dan proses pembelajaran tasawuf, serta evaluasi yang dilakukan oleh guru Dzukhran.

⁴³Asmaran AS, *Pengantar Studi Islam*, cet. II, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), h. 152

⁴⁴Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus*..... h. 892

F. Penelitian Terdahulu

Membaca laporan penelitian kelompok yang berjudul *Peran Sosial Keagamaan Pesantren di Kalimantan Selatan*, penulis melihat ada 3 pondok pesantren yang dijadikan tempat penelitian, yaitu pesantren Darussalam Martapura, pesantren Rasyidiyah Khalidiyah Amuntai, dan pesantren Ibnu Amin Pemangkih Barabai. Melihat judul yang terpampang di atas penelitian ini melaporkan bahwa alumni-alumni dari 3 pesantren tersebut sangat berperan secara sosial keagamaan. Banyak dari mereka menjadi tokoh-tokoh yang berperan penting di lembaga-lembaga pemerintahan, menjadi guru, dosen, muballigh dan muballighah, dan lain sebagainya.⁴⁵ Penelitian kelompok di atas, pertama, tidak menyertakan pesantren Ushuluddin sebagai tempat penelitian. Kedua, kajian di atas menyoroti peran sosial, bukan pemikiran keagamaan atau pemikiran tasawuf. Karenanya tema yang penulis jadikan objek kajian disertasi ini tidak tumpang tindih dengan hasil penelitian di atas tersebut.

Juga laporan penelitian lainnya yang berjudul *Mistisime dalam Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan*, penulis mendapatkan informasi ada 3 pesantren yang dijadikan tempat penelitian yaitu Nurul Ma'ad Landasan Ulin Banjarbaru, pesantren Ubudiyah Bati-Bati, dan Pesantren Mujahidin Takisung. Selain itu melihat tema sentral yang diusung mengenai mistisime, penelitian ini melaporkan bahwa mistisime yang dimaksud adalah bagaimana 3 pesantren tersebut selain menyampaikan keilmuan keislaman layaknya pesantren-pesantren yang lain juga memback up dengan jalan mengamalkan tarikat untuk mendidik

⁴⁵ Lihat Syafruddin, et al. Eds, "Peran Sosial Keagamaan Pesantren di Kalimantan Selatan" (Laporan Hasil Penelitian Kelompok IAIN Antasari 2004, Banjarmasin, 2004)

hati para santri. Tarikat yang diamalkan adalah tarikat Naqsyabandiyah.⁴⁶ Penelitian ini mendeskripsi apa yang terjadi dalam proses pembelajaran di 3 pesantren tersebut.

Laporan penelitian lainnya berjudul *Transformasi Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan (Studi tentang Pemahaman Teologis Terhadap Pembelajaran dan Pemakaian Kitab-Kitab Tauhid)*, penulis menemukan 5 pesantren yang dijadikan tempat penelitian, yaitu pesantren modern Ibnu Mas'ud Putera, pesantren modern Istiqamah Putera, pesantren modern Inabah, pesantren Arraudhah, dan pesantren Darussalam Muara Tapus. Penelitian ini melaporkan bahwa ada dua varian pesantren, modern dan tradisional. Pesantren modern sudah tidak terikat lagi dengan ajaran tauhid Asy'ariyah-Sanusiyah sedangkan pesantren tradisional masih terikat dengan ajaran tauhid Asy'ariyah-Sanusiyah dilihat dari maraji' yang diajarkan. Kemudian untuk paham teologis tentang kebebasan berkehendak, maka pesantren modern lebih cenderung ke paham Qadariyah sedangkan pesantren tradisional cenderung ke paham Jabariyah.⁴⁷

Yang lainnya, penelitian yang berjudul *Jaringan Ulama Pendiri dan Pimpinan Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan*, penulis menemukan 6 pesantren yang dijadikan tempat penelitian, yaitu pesantren Darussalam Martapura, pesantren Rasyidiyah Khalidiyah Amuntai, pesantren Ibnul Amin Pemangkih Barabai, pesantren Al-Falah Banjarbaru, pesantren modern Darul Istiqamah

⁴⁶Lihat Abd. Rahman Jaferi, Abdul Sani, dan M. Husaini Abbas, "Mistisisme Dalam Pondok Pesantren Di Kalimantan Selatan, (Laporan penelitian Kelompok IAIN Antasari 2004, Banjarmasin, 2004)

⁴⁷Lihat Bahrhan Noor Haira, Mawardy Hatta, dan Rahmadi, "Transformasi Pondok Pesantren Di Kalimantan Selatan (Studi tentang Pemahaman Teologis Terhadap Pembelajaran dan Pemakaian Kitab-Kitab Tauhid), (Laporan Hasil Penelitian Kelompok IAIN Antasari 2004, Banjarmasin, 2004)

Barabai. Sesuai tema yang diangkat tentang jaringan ulama pendiri dan pimpinan pondok pesantren di Kalimantan Selatan, penulis mendapat informasi jaringan disebabkan oleh kesamaan asal menimba ilmu, bukan faktor kekerabatan/kekeluargaan. Jalinan hubungan antar pimpinan pesantren bersifat insidental karena kesamaan organisasi keagamaan atau profesi harian.⁴⁸

Penelitian Husnul Yaqin⁴⁹ yang berjudul *Sistem Pendidikan Pesantren di Kalimantan Selatan*, menjadikan 3 pesantren sebagai tempat penelitian yaitu pesantren Ibnul Amin Pamangkih, pesantren Darul Hijrah Cindai Alus Martapura, dan Al-Falah Banjarbaru. Penelitian ini menggambarkan bagaimana pesantren-pesantren di Kalimantan Selatan menjaga eksistensi mereka sehingga mampu bertahan dan berkembang sedemikian rupa. Diinformasikan bahwa sistem pendidikan di Kalimantan terbuka terhadap perkembangan sistem pendidikan di luar dirinya dan terhadap berbagai perubahan sesuai dengan tuntutan keadaan tanpa kehilangan identitas esensialnya sebagai lembaga *tafaqquh fid-din*.

Kesimpulan Penulis terhadap telaahan beberapa hasil penelitian di atas pertama, dilihat dari tempat penelitian tidak ada penelitian yang menjadikan pesantren Ushuluddin sebagai tempat penelitian. Padahal pesantren ini sudah lama berdiri dan bahkan hingga sekarang ada 18 cabang berdiri dan berada di beberapa daerah Kalimantan Selatan. Kedua, dari tema yang muncul dan dijadikan subjek penelitian berkisar tentang sistem pembelajaran, deskripsi jaringan pimpinan pesantren, telaahan terhadap kitab-kitab yang dijadikan rujukan dalam

⁴⁸Lihat Ahdi Makmur, Badrian, dan Raihanatul Jannah, "Jaringan Ulama Pendiri dan Pimpinan Pondok Pesantren Di Kalimantan Selatan, (Laporan Hasil Penelitian Kelompok IAIN Antasari 2005, Banjarmasin, 2005)

⁴⁹Lihat Husnul Yaqin, *Sistem Pendidikan Pesantren Di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2009)

pembelajaran tauhid, serta deskripsi manajemen pendidikan beberapa pesantren yang menjadikan tarikat sebagai basis pendidikan menjadikan rencana penelitian penulis ini berbeda dengan penulis-penulis seperti disebutkan di atas. Dalam hal ini penulis berupaya mengeksplorasi dan mendalami pemikiran dan praktik pendidikan tasawuf Guru H. Dzukhran Erfan Ali sehingga menjadi basis bagi proses pembelajaran dan pendidikan di pesantren tersebut. Termasuk juga mengungkap jaringan intelektual jaringan intelektual dalam dunia tasawuf. Termasuk juga kajian ini ingin mengungkapkan sistem pembelajaran tasawuf yang berlangsung di sana.

G. Kajian Teori

1. Pemikiran Tasawuf

Mengutip Annemarie Schimmel, Dahlan Tamrin menyatakan bahwa ada dua tipe aliran mistik, yakni *mysticism of infinity* dan *mysticism of personality*. Tipe pertama, *mysticism of infinity* adalah faham mistik yang memandang Allah sebagai realitas yang absolut dan tidak terhingga. Allah diibaratkan sebagai lautan yang tidak terbatas dan tidak terikat oleh zaman. Tipe kedua, *mysticism of personality*, personal mistik adalah suatu aliran mistik yang menekankan aspek personal bagi manusia dan Allah.⁵⁰

Selanjutnya dikatakan bahwa pada paham kedua hubungan manusia dengan Allah dilukiskan sebagai hubungan antara *kawulo* (*al-makhluk*) dengan Gusti (*al-Khaliq*). Paham ini disebut juga transendentalistik mistik. Yakni mistik yang

⁵⁰Dahlan Tamrin, *Tasawuf Irfani Tutup Nasut Buka Lahut*, (Malang: UNI Maliki Press, 2010), H.19

mempertahankan adanya perbedaan yang esensial; antara manusia sebagai makhluk dan Allah sebagai Khalik. *Al-Haqq* dipandang sebagai Dzat yang bersifat transenden mengatasi alam semesta. Sedang faham union mistik, sebaliknya memandang *al-Haqq* sebagai dzat yang immanent yang bersemayam dalam alam semesta dan alam diri manusia. Faham transendentalis mistik dianut oleh al-Ghazali dan mayoritas penganut tasawuf (sufi), sedangkan faham union mistik dianut oleh al-Hallaj, Ibnu Arabi, Hamzah Fansuri, dan Syamsuddin Pase (Sumatrani), dan lain-lain.⁵¹

Meskipun begitu, bagi penulis dua pandangan secara diametral di atas tidak dapat dipahami secara ketat, karena kenyataannya ada pandangan ketiga yang mengkompromikan dua pandangan yang saling bertolak belakang seperti di atas. Pandangan itu tentu saja menyatakan bahwa Allah itu bersifat transenden dan pada saat yang sama juga immanen.

2. Pendidikan Tasawuf

Dengan agak keras Sa'id Hawwa menyatakan bahwa jika kita ingin agar Alqur'an mampu menyentuh hati manusia dengan sentuhan yang benar, di mana hati bisa memperoleh manfaat dari Alqur'an, maka kita wajib mengobati hati terlebih dahulu, dengan cara menjadikan hati itu beriman dengan sebenar-benarnya. Oleh karena itu, titik perhatian yang harus selalu menjadi pusat pemikiran dan kerja pendidikan sejak awal adalah perbaikan hati (*ishlahul-qalb*). Kegagalan dalam hal ini merupakan indikator ketololan pendidik, ketidaktekunan murid, atau kesalahan sistem dan kurikulum. Jadi titik tolak yang benar adalah

⁵¹Dahlan Tamrin, *Tasawuf Irfani,*, h. .20

pemusatan pada hati, sehingga hati itu menjadi sehat dan baik, sebab proses pendidikan semacam ini sangat aman dan tenang dalam mendudukkan manusia menjadi manusia, dan sangat aman untuk meletakkan dan mengeluarkan manusia dari wilayah bujukan, gangguan, dan fitnah setan, baik setan yang berbentuk jin maupun manusia.⁵²

3. Peran Pendidikan dalam Pembinaan Hati

Hati manusia menempati posisi penting dalam anatomi Realitas. “Langit dan bumi tidak dapat menampung-Ku, hanya hati hamba yang beriman yang dapat menampung-Ku.” Kita harus mendidik hati agar dapat mendapatkan pengetahuan kualitatif ini. Hati bukan sekadar suatu metafora samar yang menjelaskan kapasitas untuk merasakan yang tidak dapat didefinisikan. Hati adalah kekuatan kognitif yang objektif di luar otak. Ia adalah alat persepsi yang dapat mengenali dunia sifat-sifat spiritual. Hatilah yang dapat mencintai, memuji, memaafkan, dan merasakan Keagungan Tuhan. Hanya hati manusia yang dapat mengatakan ‘ya’, membuktikan keutuhan, dan mengenali Yang Mutlak. Hati dapat melalui bimbingan pemahaman batin, memahami hal yang riil.⁵³

Namun demikian, hati manusia, dalam kebanyakan kasus, yang paling sering mengalami *conditioning* (pengkondisian) palsu, sehingga ia menjadi sebuah instrument yang terdistorsi. Hati harus di-*reconditioning* agar menjadi instrument kognitif yang baik. *Reconditioning* hati adalah sebuah pekerjaan yang harus dibimbing oleh prinsip-prinsip yang objektif. Kita mempunyai sarana untuk

⁵² Lihat Sa'id Hawwa, *Jalan Ruhani*, (Bandung: Mizan, 1998), diterjemahkan oleh Khairul Rafi'e M dan Ibnu Thaha Ali dari *Tarbiyatuna ar-Ruhyah*, cet. VI. h. 113

⁵³ Kabir Helminski. 2005. *Meditasi Hati*. Diterjemahkan dari *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation* oleh Abdullah Ali. Bandung: Pustaka Hidayah. H. 277

memberikan psikologi manusia yang benar kepada dunia, memberikan ilmu jiwa yang benar, pendidikan hati yang benar. Kita telah diberi pedoman yang handal untuk menjawab persoalan kehidupan dalam bentuk wahyu dan teladan manusia-manusia yang sempurna, dimulai dari para nabi dan dilanjutkan dengan para pendukung wahyu: para guru tarekat, para waliyullah.⁵⁴

Kemudian para sufi, secara konseptual, mempunyai metode dalam mendidik hati yang dikenal dengan istilah takhalli, tahalli, dan tajalli. Kalau seseorang melewati titian sebagaimana diajarkan oleh guru-guru ruhani maka pendidikan hati akan berhasil.

Kemudian, istilah tasawuf dipakai semata-mata dalam kaitan aspek intelektual dari “jalan=thariqat” , sedangkan aspeknya yang bersifat etis dan praktis (yang dalam lingkungan pesantren dianggap lebih penting daripada aspek intelektualnya) diistilahkan dengan tarekat.⁵⁵

Sebuah tarekat biasanya terdiri dari pensucian batin, kekeluargaan tarekat, upacara keagamaan, dan kesadaran sosial. Yang dimaksud pensucian jiwa adalah melatih rohani dengan hidup zuhud, menghilangkan sifat-sifat jelek yang menyebabkan dosa, dan mengisi dengan sifat-sifat terpuji, taat menjalankan perintah agama, menjauhi larangan, taubat atas segala dosa dan muhasabah introspeksi, mawas diri terhadap semua amal-amalnya. Kekeluargaan tarekat biasanya terdiri dari syaikh tarekat, syaikh mursyid (khalifah-nya), mursyid sebagai guru tarekat, murid dan pengikut tarekat, serta *ribath* (zawiyah) tempat latihan, kitab-kitab, sistem dan metode zikir. Upacara keagamaan bisa berupa baiat, ijazah

⁵⁴Kabir Helminski. 2005. *Meditasi* H. 277-278

⁵⁵Sri Mulyati, et. Al. 2004. *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah Di Indonesia*. Cet. IV. Jakarta: Kencana Prenada Media Group. H. 9

atau khirqah, silsilah, latihan-latihan, amalam-amalan tarekat, *talqin*, wasiat yang diberikan dan dialihkan seorang syaikh tarekat kepada murid-muridnya.⁵⁶

Masalah lain yang erat hubungannya dengan silsilah adalah proses *tawajjuh* (tatap muka). *Tawajjuh* semula mempunyai arti mengajar langsung, seorang guru berhadap-hadapan mengajar langsung kepada murid-muridnya. Dalam perkembangannya kemudian mempunyai arti khusus: *tawajjuh* merupakan perjumpaan di mana seseorang membuka hatinya kepada syaikhnya dan membayangkan hatinya disirami berkah sang syaikh, sang syaikh membawa hati tersebut ke hadapan Nabi Muhammad SAW. Hal ini dapat berlangsung sewaktu pertemuan pribadi antara murid mursyid dan baiat merupakan pertemuan pertama.⁵⁷

Kemudian ada teknik *rabitah* mursyid, ”mengadakan hubungan batin dengan sang pembimbing” sebagai pendahuluan zikir, yaitu proses penghadiran

⁵⁶Sri Mulyati, et. Al. 2004. *Mengenal h. 9*. Dalam *ulûm al-hadîs*, Ijazah merupakan salah satu cara dari delapan cara *tahammul al-hadis* (menyampaikan hadis). 8 cara tersebut adalah 1) *as-Simâ'* (mendengarkan). 2) *al-Qira'âh 'ala asy-Syaikh* (membaca di depan syekh), 3) *al-Ijâzah* (idzin/kebolehan). 4) *al-Munâwalah* (seorang murid secara langsung menerima hadis seakan-akan hadis itu langsung darinya) . 5) *al-Makâtibah* (hasil tulisan syekh untuk murid atau orang yang dikehendaki syekhnya). 6) *I'lâm asy-Syaikh* (mengajarkan hadis kepada murid dari kitab atau yang didengarnya). 7) *al-Washiyyah* (seorang alim berwasiat atau mewasiatkan kitab/hadis yang ditulisnya untuk seseorang sebelum msafir atau akan meninggal. 8) *al-Wijâdah* (kitab temuan tanpa nama ninisbahkan kepada yang menemukan). Dari 8 macam cara penyampaian / periwayatan hadis ini juga dengan sendirinya menjadi cara penyampaian pengetahuan secara umum. Karena hadis berisi pengetahuan akan aqidah, fiqh, Islam secara umum dan khas, tasawuf/tarekat, urusan dunia dan masalah akhirat, atau pengetahuan apapun yang bermanfaat bagi manusia maka senantiasa menggunakan salah satu atau beberapa cara seperti yang 8 macam di atas. Lihat Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîs 'Ulûmuhi wa Mushthaluhu*, (tanpa kota penerbit: Dâr al-Fikr, 1989 M/ 1409 H.), h. 233-244. Lihat juga Mahmâd ath-Thahhân, *Taysîr Mushthalah al-Hadîs*, (tanpa kota penerbit: Dâr al-Fikr, t.th), h. 132-137 Sedangkan kedudukan seorang mursyid atau syekh dalam dunia tasawuf/tarekat tidak tergantikan. Bahkan seorang murid terlarang untuk membandding-bandingkan dan mengutamakan para masyaikh. Lihat Abdul Wahhâb asy-Sya'rânî, *al-Bahr al-Mawrûd fî al-Mawâtsîq wa al-'Uhûd (al-'Uhûd ash-Shugrâ)*, Edisi II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011), h. 233

⁵⁷Sri Mulyati, et. Al. 2004. *Mengenal h. 11*

(*visualization*) sang mursyid oleh murid dengan membayangkan hubungan yang sedang dijalani dengan sang mursyid.⁵⁸

H. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan hasil penelitian ini memuat hal-hal sebagai berikut:

Bab 1 Berisi latar belakang masalah, fokus penelitian, tujuan dan signifikansi penelitian, definisi operasional, penelitian terdahulu, kajian teori, dan sistematika penulisan.

Bab 2 Kajian pustaka memuat sub judul pendidikan Islam: kajian teoritis, reposisi paradigma Irfani dalam pendidikan Islam, esensi pendidikan Islam: *Ishlahul-qalbi*, kontinuitas dan perkembangan tasawuf falsafi.

Bab 3 Memuat sub judul metode penelitian dengan sub-sub judul sebagai berikut: kerangka penelitian, pendekatan penelitian, subjek dan objek penelitian, data dan sumber data, prosedur pengumpulan data, analisis data, dan pengecekan keabsahan data.

Bab 4 Paparan data penelitian memuat sub judul biografi Guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali, Kiyai Pesantren Ushuluddin, dan survei atas karya tasawuf Guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali. Sub judul berikutnya pemikiran tasawuf dan praktik pendidikan tasawuf menurut pandangan Guru H. Muhammad Dzukhran Erfan Ali dalam rangka mencari akar pemikirannya. Termasuk juga melacak jaringan intelektual serta mendeskripsi sistem pembelajaran tasawuf.

Bab 5 berisi penutup dengan memuat simpulan, saran, dan rekomendasi

⁵⁸Sri Mulyati, et. Al. 2004. *Mengenal* h. 11