

BAB IV

PEMIKIRAN TASAWUF KH. MOCHJAR DAHRI DALAM KITAB *MURSYID AL-'IBÂD ILÂ SABÎL AR-RASYÂD DAN ÂTSÂR AT- TASHAWWUF FÎ HAYÂT AL-MUSLIM*

A. Pemikiran Tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam Kitab *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl al-Rasyâd*

Pada pendahuluan kitab *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* ini KH. Mochjar Dahri mengatakan: “Sesungguhnya kehidupan bagaikan perjalanan yang panjang, banyak cobaan dan rintangan untuk sampai kepada sasaran atau target, yaitu kebahagiaan dunia dan akhirat.”¹ Perkataan beliau ini bersesuaian dengan apa yang dikatakan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H.) di dalam *Minhâj al-'Âbidîn* yang berpendapat bahwa sesungguhnya seseorang *sâlik* yang menempuh jalan spiritual akan menemukan jalan yang sulit dan susah, banyak rintangan, cobaan dan halangan.² Rintangan yang harus dilalui, dalam hal ini disebut oleh KH. Mochjar Dahri dengan istilah “*al-Aqabât*”. *Al-Aqabât* yang harus ditempuh ada delapan macam, yaitu: *at-Taubah*, *at-Tauhîd*, *adz-Dzîkr*, *ash-Shabr*, *asy-Syukr*, *at-Tawakkal*, *ar-Ridhâ* dan *al-Mahabbah*. Penjelasan mengenai ‘*al-Aqabât*’ banyak dirujuk oleh beliau dari al-Qur’an dan Hadis, serta kitab tasawuf, yaitu *Penawar bagi Hati* (Arab Melayu) karya asy-Syaikh ‘Abd al-Qâdir ibn ‘Abd al-Muthallib al-Mandîlî (1910-1965 M.).

¹Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd* (Kandungan: PP Ibnu Mas’ud, t.th), h. 1.

²Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *Minhâj al-'Âbidîn*, juz. 1 (t.t: al-Haramain, t.th), h. 19.

Pada bab IV ini, sesuai dengan rangkaian kerja penelitian dan proses penelitian tesis, setelah memaparkan pemikiran KH. Mochjar Dahri tentang *al-Aqabât*, maka peneliti akan melakukan analisis dengan terlebih dahulu menelaah pemikiran beliau tersebut dan memperbandingkannya dengan pemikiran ulama atau tokoh-tokoh sufi lainnya. Dengan telaah perbandingan ini, pada akhirnya akan diketahui corak pemikiran tasawuf beliau yang tertuang dalam kitab *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd*. Berikut akan dijelaskan oleh peneliti satu persatu mengenai *al-Aqabât* tersebut beserta telaahnya.

1. *At-Taubah*

Di dalam menjelaskan tentang taubat, KH. Mochjar Dahri terlebih dahulu mengemukakan makna taubat secara singkat, yaitu “Kembalinya seorang hamba dari maksiat untuk mengerjakan taat disertai dengan penyesalan.” Selanjutnya beliau menegaskan:

Taubat merupakan rintangan atau halangan yang harus dilaksanakan oleh orang yang *sâlik* agar meraih keridhaan Allah ketika melewatinya. Taubat diwajibkan bagi setiap orang yang melakukan dosa, ia bagaikan orang yang mandi membersihkan diri dari kotoran atau noda. Argumentasi yang demikian itu adalah firman Allah Swt. dalam Q.S. an-Nûr/24: 31

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا لِيَهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (النور: ٣١).

Kemudian Sabda Nabi Muhammad Saw. dalam riwayat al-Bukhârî:

وَاللَّهُ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً (رواه البخاري).

Di dalam masalah taubat ini, KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang penerimaan taubat dan syarat-syarat bertaubat:

Taubat akan diterima selama roh seorang hamba belum sampai ke tenggorokan dan sebelum matahari terbenam di sebelah Barat. Adapun syarat-syarat taubat adalah: Jika maksiat seseorang hanya kepada Tuhan saja, maka taubatnya harus memenuhi tiga syarat yaitu meninggalkan maksiat yang pernah diperbuat, menyesali perbuatannya, dan berjanji tidak mengulangi kesalahannya selama-lamanya. Jika salah dari tiga syarat ini tidak dipenuhi maka taubatnya tidak sah. Jika maksiat ada sangkut pautnya dengan manusia, maka harus memenuhi empat syarat yaitu tiga syarat yang disebutkan di atas, sedangkan yang ke empat adalah membersihkan diri dari hak orang lain. Apabila berupa harta dan semacamnya, ia harus mengembalikannya kepada pemiliknya, dan apabila berupa hukum atau tuduhan berzina, ia harus mematuhi hukumnya atau minta ampun dan sebagainya.³

Mengakhiri uraiannya mengenai taubat ini, KH. Mochjar Dahri memberikan anjuran yang menarik bahwa wajib bertaubat kepada Allah dari seluruh dosa-dosa, jika bertaubat sebahagian saja maka sah taubatnya dari dosa tersebut, dan tersisa dosa yang dirinya belum bertaubat. Barang siapa yang berbuat kesalahan atau dosa kemudian menunda-nunda taubat, merupakan tipu daya syaitan dan menunda-nunda taubat merupakan satu jenis dari perbuatan dosa.⁴

Dari uraian di atas, tampaknya KH.Mochjar Dahri telah memberikan penjelasan sederhana tentang taubat. Dengan berpedoman dengan al-Qur'an dan as-Sunnah yang ia pegang dan gunakan, maka taubat dalam pemikirannya merupakan langkah paling awal bagi seseorang yang ingin menempuh jalan spiritual secara mendalam dan serius. Pembahasan mengenai orang yang ingin *sâlik* kepada Allah, selalu dimulai dengan taubat. Karena seorang *sâlik* atau penempuh jalan sufi harus terlebih dulu membersihkan dirinya dari kotoran dosa

³Mochjar Dahri, *Mursyid al- 'Ibâd*, h. 3.

⁴*Ibid.*

dan meminta ampun kepada Tuhan dengan kesungguhan yang nyata. Memang terlihat jelas, bahwa yang pertama-tama dibahas dalam kitab tasawuf adalah mengenai taubat, karena hal ini merupakan dasar utama untuk menumpuh jalan sufi, sebagaimana yang peneliti temukan misalnya di dalam kitab *al-Luma'* karya ath-Thûsî (w. 378 H.), *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* karya al-Ghazâlî (w. 505 H.), *Kifâyat al-Atqiyâ' wa Minhâj al-Ashfiyâ'* karya Abû Bakr al-Makkî (w. 1320 H.), dan lain-lain.

KH. Mochjar Dahri mendefinisikan taubat itu “Kembalinya seorang hamba dari maksiat untuk mengerjakan taat disertai dengan penyesalan,” sedangkan al-Ghazâlî mengartikannya “Menyesal atau bertaubat dari segala dosa dengan kembali menutup segala aib baik yang tampak maupun tersembunyi.”⁵ Sementara Ibn Taimiyah (w. 727 H.) mengartikannya “Kembali kepada Allah, melaksanakan perintah-Nya, serta meninggalkan larangannya.”⁶ An-Nawawî (w. 676 H.) tampaknya memberikan pengertian yang senada dengan KH. Mochjar Dahri, yaitu: “Berhenti, menyesal atas segala perbuatan, berjanji tidak akan mengulanginya. Kalau berkaitan dengan makhluk, ditambah dengan meminta ridhâ` terhadap orang yang didzalimi tersebut.”⁷

Taubat merupakan *al-'aqabah* pertama yang ditawarkan oleh KH. Mochjar Dahri dalam usaha memperoleh perjalanan spiritual secara mendalam

⁵Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, juz. 4 (Baerût: Dâr al-Fikr, 1980), h. 1.

⁶Ahmad ibn Taimiyah, *at-Taubah* (Kairo: Maktabat at-Turâts al-Islâmî, 1990), h. 14.

⁷Maḥy ad-Dîn Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn Syaraf an-Nawawî, *Riyâdh as-Shâlihîn* (Jeddah: al-Haramain, t.th), h. 12.

dan mencapai akhlak yang terpuji, hal ini tampaknya sudah menjadi kesepakatan umum dari para sufi dalam pembicaraan tentang tasawuf. Bahkan KH. Mochjar Dahri lebih tegas memberikan sebuah ketentuan bahwa *al-'aqabah* ini merupakan satu-satunya jalan yang mula-mula dilalui oleh seorang *sâlik* yang ingin memperoleh keridhaan Allah Swt.

KH. Mochjar Dahri juga menawarkan sejumlah persyaratan atau rukun bertaubat yang dijadikan prasyarat untuk memperoleh kesempurnaan taubat itu. Persyaratan yang ditawarkan oleh KH. Mochjar Dahri mirip dengan persyaratan yang ditawarkan oleh al-Nawawî di dalam kitab *Riyâdh as-Shâlihîn*. Akan tetapi ada sisi menarik tentang taubat yang beliau paparkan, yaitu ketika seseorang bertaubat sebahagian saja maka sah taubatnya dari dosa tersebut, dan tersisa dosa yang dirinya belum bertaubat. Barang siapa yang berbuat kesalahan atau dosa kemudian menunda-nunda taubat, merupakan tipu daya syaithan dan menunda-nunda taubat merupakan satu jenis dari perbuatan dosa.

2. *At-Tauhid*

Di awal pembahasan mengenai tauhid ini, KH. Mochjar Dahri menuturkan bahwa tauhid adalah sesuatu yang sangat penting yang selalu digalakkan oleh para Rasul, maka sepantasnyalah bagi kita meng'itikadkan bahwasanya Allah bersifat dengan keesaan yaitu tunggal, tidak ada serikat baginya. Esa pada dzât-Nya, Esa

pada sifat-Nya, Esa pada asma'-Nya, dan Esa pada perbuatannya.⁸ Beliau menjelaskan ke empat macam hal tersebut secara sederhana.

Dari ke empat macam hal tersebut, mula-mula KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang *wahdâniyat al-af'âl*. Seyogyanya wahai para penuntut agar supaya meng'itikadkan bahwasanya Allah menjadikan sesuatu yang baru dan setiap yang baru di alam semesta ini merupakan perbuatan Allah Swt. Maka sesuatu yang baru pasti timbul daripada perbuatan-Nya, sebagaimana firman Allah Swt. dalam Q.S. ash-Shâfât/4: 128 dan Q.S. al-Anfâl/8: 17

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَلَأَ عَمَلُونَ (الصافات: ٩٦).

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (الأنفال: ١٧).

Selanjutnya KH. Mochjar Dahri memberikan penegasan tentang *wahdâniyat al-af'âl* ini, bahwa tidak ada seseorang pun yang memperbuat di dalam alam semesta pada sebenarnya kecuali Allah yang memperbuatnya. Untuk lebih jelasnya beliau memberikan perumpamaan sebagai berikut:

Apabila Anda melihat seseorang sedang salat maka wajib meng'itikadkan bahwasanya Allah yang menjadikan seseorang tersebut salat, apabila Anda sedang salat maka wajib meng'itikadkan bahwasanya Allah yang menjadikan Anda mengerjakan salat. Oleh sebab itu, tidak boleh bahwa Anda merasa kagum atau bangga terhadap diri karena mampu salat. Kemudian apabila Anda melihat seseorang tidak mengerjakan salat maka wajib meng'itikadkan bahwasanya Allah yang menjadikan seseorang tersebut tidak salat, oleh karena itu tidak boleh bahwa Anda mencela orang yang tidak salat, akan tetapi wajib bagi Anda menyuruh seseorang tersebut salat dan mengingatkannya. Apabila Anda mencela seseorang, maka ketahuilah bahwasanya Allah yang menjadikan perbuatan tersebut, maka

⁸Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 3-4.

seyogyanya Anda sabar dan mengambil hikmah terhadap permasalahan tersebut.⁹

Berikutnya adalah mengenai penjelasan *wahdâniyat al-asmâ`*, KH. Mochjar Dahri menekankan bahwa seseorang harus mengetahui bahwa Allah yang berhak dengan *al-Asmâ`* pada sebenarnya, Dia mempunyai nama yang baik (*al-Asmâ` al-Husnâ*), tidak ada seseorang pun yang berhak disebut dengan nama ini pada sebenarnya. Apabila Anda melihat seseorang kasih sayang terhadap anaknya maka Allah yang berhak memberikan kasih sayang dan menjadikan seseorang kasih sayang dengan anaknya karena sebab kasih sayang-Nya. Apabila Anda melihat seseorang memberikan orang lain sesuatu maka Allah sebenarnya Yang Maha Pemberi Karunia dan Maha Pemberi Rezeki, dan lain-lain.¹⁰

Pembahasan berikutnya adalah mengenai *wahdâniyat as-shifât*, KH. Mochjar Dahri menekankan bahwa seseorang harus mengetahui bahwa Allah yang bersifat dengan kuasa, berkehendak, ilmu, hidup, mendengar, melihat dan berkata-kata. Maka tidak seseorang pun yang bersifat dengan salah satu sifat ini. Apabila Anda melihat seseorang mampu mengangkat sesuatu maka Allah sebenarnya yang bersifat dengan kuasa. Apabila Anda melihat seseorang yang berilmu maka Allah sebenarnya yang meletakkan ilmu-Nya pada seseorang tersebut dan lain-lain¹¹

Penjelasan terakhir adalah mengenai *wahdâniyat adz-dzât*, KH. Mochjar Dahri menekankan bahwa fisik makhluk disandarkan kepada dzât Allah adalah

⁹*Ibid.*, h. 4.

¹⁰*Ibid.*, h. 5.

¹¹*Ibid.*

tidak ada (*'adam*), maka *wujûd* makhluk merupakan bayangan dari *wujûd* Allah. Adapun dzât Allah merupakan wujud yang sebenarnya (*ḥaqîqî*), maka Allah Swt. juga sekarang ini atas barang yang ada atasnya (*wa huwa al-ân 'alâ mâ huwa kâna*).¹²

Kemudian setelah menjelaskan tentang *wahdâniyat al-af'âl*, *wahdâniyat al-asmâ`*, *wahdâniyat as-shifât*, dan *wahdâniyat adz-dzât*, KH. Mochjar Dahri melanjutkan pembahasan mengenai syirik, beliau membagi syirik kepada dua macam, yaitu *asy-syirk al-jalî* dan *asy-syirk al-khafi*. Adapun *Asy-syirk al-jalî* adalah bahwa manusia menyembah sesuatu selain Allah seperti menyembah patung atau seseorang meng'itikadkan bahwa bagi sesuatu sifat dari sifat-sifat Allah memberi bekas pada alam dengan sebenarnya (*al-ḥaqîqah*), seperti meng'itikadkan bahwa batu yang khusus mempunyai kekuatan dan pengaruh yang bisa menjadikan seseorang beruntung di dalam kehidupannya. Sedangkan *asy-syirk al-khafi* adalah bahwa meng'itikadkan seseorang bahwa obat dapat menyembuhkan penyakit secara sebenarnya (*ala sabil al-ḥaqîqah*).

Selanjutnya KH. Mochjar Dahri menjelaskan contoh perbuatan-perbuatan yang mengandung syirik, yaitu: 1) Memberikan hadiah atau qurban untuk jin, 2) Memilih tiang atau kayu untuk pembangunan rumah agar tiang atau kayu yang dipilih tidak mengandung kesialan, 3) Memberitahu sesuatu yang ghaib

¹²*Ibid.*, h. 6.

tentang nasib melalui ramalan bintang (*bi at-tanjîm*), dan 4) Minta tolong dengan kaum laki-laki pilihan Allah yang gaib (*rijâl al-ghaib*).¹³

KH. Mochjar Dahri menegaskan di dalam *al-aqabah* mengenai tauhid ini, bahwa tauhid adalah sesuatu yang sangat penting yang selalu digalakkan oleh para Rasul, maka sepantasnyalah bagi meng'itikadkan bahwa Allah bersifat dengan keesaan yaitu tunggal, tidak ada serikat baginya. Penegasan KH. Mochjar Dahri ini bersesuaian dengan apa yang ditegaskan para ahli Kalam atau ahli tauhid dunia Islam, seperti Abdullâh asy-Syarqâwî (w. 1227 H.) di dalam kitab *asy-Syarqâwî 'ala al-Hudhudî*, Muhammad ad-Dassûqî (w. 1230 H.) di dalam kitab *Hâsiyah ad-Dassûqî 'alâ Umm al-Barâhîn*, Ibrâhîm al-Bîjûrî (w. 1276 H.) di dalam kitab *Kifâyat al-'Awâm* dan lain sebagainya.

KH. Mochjar Dahri juga menawarkan di dalam kitabnya, bahwa *wahdâniyah* itu terbagi empat macam. Hal ini sangat bersesuaian dengan apa yang disampaikan oleh asy-Syaikh 'Abd ar-Rahmân Shiddîq (w. 1930 M.) di dalam kitab beliau *Risâlah 'Amal Ma'rifah*.

Mengenai penjelasan *wahdâniyat al-af'âl*, KH. Mochjar Dahri menjelaskan bahwa tidak ada seseorang pun yang memperbuat di dalam alam semesta pada sebenarnya kecuali Allah yang memperbuatnya. Sedangkan 'Abd ar-Rahmân menjelaskan bahwa berpikirlah dengan kuat dan teguh melalui mata hati dan kepala, bahwa segala perbuatan yang berlaku di alam ini, apakah perbuatan itu baik atau buruk, perbuatan diri sendiri atau orang lain, perbuatan

¹³*Ibid.*, h. 7.

mubâsyarah atau perbuatan *tawallud* berasal dari perbuatan Allah Swt.¹⁴ Namun, walaupun semua perbuatan berasal dari Allah, ‘Abd ar-Rahmân menegaskan bahwa segala perbuatan baik datang dari Allah, dan jangan sampai menyandarkan perbuatan jahat kepada Allah, sehingga berpotensi menghinakan Allah.

Adapun mengenai *wahdâniyat al-asmâ`*, KH. Mochjar Dahri menjelaskan bahwa seseorang harus mengetahui bahwa Allah yang berhak dengan *al-asmâ`* pada sebenarnya, Dia mempunyai nama yang baik (*al-Asmâ` al-Husnâ*), tidak ada seseorang pun yang berhak disebut dengan nama ini pada sebenarnya. Sedangkan ‘Abd ar-Rahmân menjelaskan bahwa cara untuk mengesakan Allah Swt. pada *asmâ`* yaitu pandangan mata hati dan kepala dengan keyakinan yang kuat, bahwa Allah yang berhak mempunyai *wahdâniyat al-asmâ`*, adapun nama yang ada di alam semesta ini hanyalah bayangan (*madzhar*) dari Allah. Oleh sebab itu, tiada ada yang *maujûd* pada hakikatnya kecuali hanya Allah.¹⁵

Adapun mengenai *wahdâniyat as-shifât*, KH. Mochjar Dahri menjelaskan bahwa seseorang harus mengetahui bahwa Allah yang bersifat dengan kuasa, berkehendak, ilmu dan lain-lain. Maka tidak seseorang pun yang bersifat dengan salah satu sifat ini. Sedangkan ‘Abd ar-Rahmân menjelaskan bahwa cara untuk mengesakan Allah Swt. pada sifat yaitu pandangan mata hati dan kepala dengan keyakinan yang kuat, bahwa Allah yang berhak mempunyai *wahdâniyat as-shifât* yang berarti Esa pada sifat *qudrat, irâdat, ‘ilmu, hayât, sama’, bashar, dan kalâm,*

¹⁴‘Abd ar-Rahmân Shiddîq, *Risâlah ‘Amal Ma’rifah* (Martapura: Toko Buku Mutiara, t.th), h. 8-9.

¹⁵*Ibid.*, h. 24-25.

tidak ada yang bersifat dengan yang tersebut itu kecuali hanya Allah, lalu sifat tersebut ditempelkan kepada makhluk sebagai bayangan (*madzhar*) Allah.¹⁶

Kemudian mengenai *wahdâniyat adz-dzât*, KH. Mochjar Dahri menjelaskan bahwa fisik makhluk disandarkan kepada dzât Allah adalah tidak ada ('*adam*), maka *wujûd* makhluk merupakan bayangan dari *wujûd* Allah. Adapun dzât Allah merupakan wujud yang sebenarnya (*haqîqî*), maka Allah lah yang membuat semua makhluk ini ada. Sedangkan 'Abd ar-Rahmân menjelaskan bahwa cara untuk mengesakan Allah Swt. pada sifat yaitu pandangan mata hati dan kepala dengan keyakinan yang kuat, bahwa tidak ada yang *maujûd* di dalam segala *wujûd* kecuali hanya Allah, maka menjadi *fanâ`* dzat manusia dan sekalian makhluk di bawah dzat Allah sehingga tidak ada yang *maujûd* kecuali hanya Allah, dan *wujûd* yang lain adalah *khayâl*.¹⁷

Tujuan KH. Mochjar Dahri mengungkap tentang tauhid dalam kitab ini adalah karena banyak perilaku kesyirikan yang terjadi di masyarakat yang berpotensi merusak iman sekaligus merusak tauhid seperti memberi sesajen kepada jin dan syaithan, sihir dan memakai mantra-mantra, berdoa atau minta tolong (*istighâtsah*) kepada selain Allah, ramalan atau *nujûm*, percaya kepada kekuatan gaib pada benda-benda tertentu seperti besi, batu, atau kayu yang biasanya disebut *tamîmah*, mantra untuk kesembuhan dan lain-lain.¹⁸ Kemudian yang menjadi keprihatinan beliau adalah banyak ditemui di masyarakat kegiatan

¹⁶*Ibid.*, h. 29-30.

¹⁷*Ibid.*, h. 41.

¹⁸Mochjar Dahri, *Risâlah 'Aqâid al-Îmân* (Kandangan: t.p, 2019), h. 32.

aliran-aliran sempalan atau menyimpang yang merusak akidah. Menurut beliau jenis penyimpangan akidah ada dua macam, ada tentang *nûr Muhammad*, akan tetapi pengamalnya masih melaksanakan syari'at, ada juga yang mengiktikadkan dirinya sebagai Allah, pengamalnya tidak lagi melaksanakan syari'at. Beliau ketika menjabat sebagai ketua MUI mampu menghentikan aliran-aliran sempalan tersebut yang terjadi di Kandangan, yaitu di Desa Kayu Abang, Desa Jambu Hilir, dan sebagian desa-desa di Kecamatan Loksado.¹⁹

Bahkan saking gencarnya KH. Mochjar Dahri menyampaikan akidah yang benar di masyarakat yang tidak bercampur dengan kesyirikan walaupun menuai pro dan kontra, beliau baru-baru ini menulis sebuah buku yang berjudul *Bunga Rampai Penyelamat Akidah: Tanya-Jawab seputar Perkara-perkara yang Merusak Akidah*. Di dalam kata pengantar buku *Bunga Rampai* ini, beliau mengungkapkan bahwa kadang-kadang pelaku perbuatan syirik tidak mengetahui bahwa ia melakukan kesyirikan, oleh karena itu sampai matipun ia tidak bertaubat. Hal ini berbeda dengan dosa lain seperti mencuri, mengkonsumsi minuman keras, berjudi dan lain sebagainya. Pada umumnya pelakunya mengetahui bahwa yang dilakukan itu dosa, sehingga ia bisa bertaubat apabila ia telah insaf atau sadar.²⁰ Di dalam buku ini beliau mengungkapkan ada empat

¹⁹Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 30 Desember 2019.

²⁰Mochjar Dahri, *Bunga Rampai Penyelamat Akidah; Tanya-Jawab seputar Perkara-perkara yang Merusak Akidah* (Kandangan: t.p, 2019), h. iv.

puluh tiga macam praktik yang mengandung kesyirikan dan perbuatan-perbuatan bid'ah di masyarakat yang berpotensi merusak akidah dan tauhid.²¹

Di dalam sebuah pengajian rutin setiap hari Selasa malam di Langgar Nahdatus Syubban, Kandangan Hulu II, KH. Mochjar Dahri menyampaikan kepada jama'ah pengajian bahwa jikalau ada orang yang tidak benar di dalam bertauhid, maka beliau bersikap tegas dan berani melawan arus untuk meluruskan tauhid yang keliru tersebut, dan pada usia yang tua ini beliau semakin bersemangat dan berenergi menyampaikan akidah yang benar ini, karena masih banyak menurut beliau praktik-praktik kesyirikan yang terjadi di masyarakat, walaupun tantangannya sangat besar dan tidak semua orang sependapat termasuk dari kalangan ulama di Kandangan.²²

Di dalam pengajian yang lain, KH. Mochjar Dahri menegaskan bahwa agama bukan berdasarkan keturunan dan penampilan, agama berasal dari Allah, apabila ajaran yang disampaikan menyalahi agama maka wajib ditolak sekalipun yang menyampaikannya dari kalangan 'ulama atau keturunan Rasulullah (*habâib*), sebaliknya siapapun yang menyampaikan ajaran agama sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah maka wajib diterima.²³ Kemudian pada kesempatan yang lain KH. Mochjar Dahri menekankan bahwa tidak semua perbuatan itu

²¹Mengenai isi buku *Bunga Rampai* ini disampaikan pada Pengajian Agama KH. Mochjar Dahri di Langgar Syuhada, Jl. Pahlawan, Kelurahan Kandangan Kota, Kecamatan Kandangan, pada hari Kamis, 2 Januari 2020. Untuk lebih jelasnya lihat Daftar isi dalam Mochjar Dahri, *Bunga Rampai Penyelamat Akidah*, h. V-VI.

²²Pengajian Agama KH. Mochjar Dahri di Langgar Nahdatus Syubban, Kandangan Hulu II, Kota Kandangan, pada hari Selasa, 31 Desember 2019.

²³Pengajian Agama KH. Mochjar Dahri di Masjid al-Bait al-Makmur, Desa Karang Jawa, Kecamatan Padang Batung, Kandangan, pada hari Rabu, 1 Januari 2020.

mengandung syari'at, apabila sesuai dengan patokan dan tuntunan agama yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah maka itu termasuk dalam ranah syari'at, dan apabila tidak sesuai dengan patokan dan tuntunan agama maka itu bukan termasuk syari'at.²⁴

KH. Mochjar Dahri menekankan bahwa seseorang akan dapat menjalani ajaran tasawuf dengan betul apabila telah memiliki tauhid yang mantap dan keyakinan yang kuat kepada Allah. Namun, apabila tauhid seseorang belum mantap, maka ada kemungkinan seseorang itu tidak bisa menjalani ajaran tasawuf dengan benar dan berpotensi menyimpang.

3. *Adz-Dzikr*

Di dalam menjelaskan adz-dzikr ini, KH. Mochjar Dahri menjelaskan keutamaan berdzikir dengan mengutip ayat al-Qur'an, yaitu: 1) Dzikir membawa kepada ketenangan hati, terdapat dalam Q.S. ar-Ra'ad/13: 28, 2) Dzikir membawa takut kepada Allah, terdapat dalam Q.S. al-Hajj/22: 35, 3) Dzikir paling utama segala 'amal, terdapat dalam Q.S. al-'Ankabût/29: 45, dan 4) Dzikir membuka hikmah dari Allah, terdapat dalam Q.S. Âli 'Imrân/3: 191. Kemudian beliau menjelaskan tentang jenis dzikir, yaitu: 1) Dzikir lisan, 2) Dzikir hati, dan 3) Dzikir lisan dan hati sekaligus. Setiap jenis dzikir ini akan memberikan pengaruh di dalam hati, tetapi yang paling utama adalah dzikir lisan dan hati sekaligus.²⁵

Adapun dzikir lisan diperuntukkan bagi pemula dengan cara berdzikir kepada Allah sebanyak-sebanyaknya agar tidak lupa. Rasulullah mengajari kita

²⁴Pengajian Agama KH. Mochjar Dahri di Rumah Guru Syamsuddin, Tembok Lama, Jambu Hilir, Kandangan, pada hari Senin, 30 Desember 2019.

²⁵Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 7-8.

bermacam-macam dzikir yang sesuai dengan aktivitas setiap hari seperti doa mau tidur dan bangun tidur, doa sebelum dan sesudah makan, doa ketika mengenakan pakaian dan lain sebagainya.

Adapun dzikir hati adalah bagi orang yang berusaha mendekatkan diri kepada Allah secara intens. Caranya adalah dengan bahwa tidak melihat akan sesuatu kecuali Allah yang melihat sebelumnya, tidak melihat akan sesuatu kecuali Allah yang melihat sesudahnya, tidak melihat akan sesuatu kecuali Allah melihat di dalamnya, dan tidak melihat akan sesuatu kecuali Allah melihat bersamanya, atau dengan metode atau jalan (*tharîqah*) menyaksikan yang banyak pada yang satu dan menyaksikan yang satu pada yang banyak (*syuhûd al-katsrah fi al-wahdah wa syuhûd al-wahdah fi al-katsrah*).

Adapun dzikir lisan dan hati dengan bahwa mengumpulkan dua dzikir yang telah disebutkan. Caranya adalah apabila Anda mengucapkan kalimat *lâ ilâha illâ al-Allâh*, maka terpancar di dalam hati makna yang tak terhingga terbenak di dalam hatinya. Apabila terlintas misalnya di dalam hatinya sebuah makanan, maka terpancar di dalam hatinya sebuah makna bahwa tidak ada yang menjadikan sebuah makanan kecuali Allah.²⁶

Di dalam memaparkan tentang adz-dzikh ini, KH. Mochjar Dahri tidak memberikan definisinya, akan tetapi langsung menjelaskan tentang keutamaan berdzikir dengan mengutip ayat al-Qur'an. Di dalam kitab *Sayr as-Sâlikîn* karya asy-Syaikh 'Abd ash-Shamad al-Falimbânî (w. 1789 M.) juga menjelaskan

²⁶*Ibid.*, h. 8-9.

tentang keutamaan berdzikir dengan mengutip ayat al-Qur'an, dan banyak mengutip Hadis Nabi Saw. dan Atsâr para sahabat.²⁷ Kemudian asy-Syaikh 'Alî ibn 'Abd ar-Rahmân al-Kalantânî (w. 1391 H.) di dalam kitab *al-Jauhar al-Mauhûb* menjelaskan keutamaan berdzikir dengan cara menafsirkan beberapa ayat al-Qur'an dengan mengutip perkataan para ulama, khususnya para sufi seperti Fudhail ibn 'Iyâdh (w. 803 M.) dan asy-Syaikh Abd al-Qâdir al-Jîlânî (w. 1166 M.).²⁸ Mengenai dzikir ini, al-Ghazâlî menekankan bahwa tidak ada sesudah membaca kitab Allah (al-Qur'an) sesuatu ibadah yang dikerjakan dengan lidah (*tuaddî bi al-lisâni*) yang lebih utama daripada berdzikir kepada Allah Swt.²⁹

Kemudian KH. Mochjar Dahri memaparkan tentang jenis dzikir yang berjumlah tiga jenis, yaitu yaitu: 1) Dzikir lisan, 2) Dzikir hati, dan 3) Dzikir lisan dan hati sekaligus. Beliau menekankan bahwa setiap jenis dzikir ini akan memberikan pengaruh di dalam hati, akan tetapi yang paling utama adalah dzikir lisan dan hati sekaligus.³⁰ Abû Bakr al-Makkî (1320 H.) di dalamnya kitabnya *Kifâyat al-Atqiyâ` wa Minhâj al-Ashfiyâ`* menyatakan bahwa dzikir itu ada yang berbentuk nampak (*al-jahr*) dan rahasia (*al-khafî*), dzikir *al-jahr* dilakukan dengan fokus membaca lafazh Allah dengan cara menampakkan *tasydîd* dan memanjangkan *alif*-nya dan memulainya dari bawah pusat kemudian naik sampai ke atas sehingga berakhir di otak, kemudian menghimpun lafazh Allah dengan

²⁷Lihat rincian pemaparan tentang keutamaan dzikir dalam 'Abd ash-Shamad al-Falimbânî, *Sayr as-Sâlikîn*, juz. 1 (Surabaya: al-Hidayah, t.th), h. 183-186.

²⁸Lihat rinciannya dalam 'Alî ibn 'Abd ar-Rahmân al-Kalantânî, *al-Jauhar al-Mauhûb wa Munabbihât al-Qulûb*, juz. 3 (Surabaya: al-Hidayah, t.th), h. 25-30.

²⁹Al-Ghazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, juz. 1, h. 294.

³⁰Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 7-8.

cara menghadirkan sifat-sifat-Nya, ketika mengucapkan lafadh Allah maka bayangkanlah sifat Allah yang Maha Melihat, Maha Kuasa, Maha Berkehendak, Maha Mendengar dan sebagainya. Adapun dzikir *al-khafî* adalah mengarahkan dzikir dengan cara tidak menggerakkan kedua bibir (*min ghairi tahrîki syafataihî*), dzikir *al-khafî* inilah menurut al-Makkî yang paling utama.³¹ Sedangkan Abdullâh al-Haddâd (w. 1720 M.) di dalamnya kitabnya *Risâlat al-Mu'âwanah* memberikan definisi tentang dzikir, yaitu “Wirid yang dibaca secara berkesinambungan dan terus menerus” dan menyarankan bahwa dzikir itu dengan hati dan lisan sekaligus. Dzikir hati menurut al-Haddâd adalah bahwa menghadirkan hati pada makna dzikir yang berlaku (*yajrî*) atas lidah seperti mensucikan (*at-taqdîs*) dan mengesakan (*at-tauhîd*) ketika mengucap *tasbîh* dan *tahlîl*, dan disarankan mengucapkan dzikirnya dengan suara yang pelan.³²

Ibn Hajar al-‘Asqâlanî (w. 1449 M.) di dalam *Fatḥh al-Bârî* mengatakan bahwa dzikir terbaik adalah apa yang hati dan lidah berkolusi. Kemudian Ibn Hajar mengutip perkataan Ibn Qayyim (w. 1350 M.) “Sesungguhnya dzikir hati lebih utama daripada dzikir lisan, karena dzikir hati membuahakan pengenalan (*ma'rifah*), menggairahkan cinta (*mahabbah*), menimbulkan sifat malu (*al-hayâ'*), mendorong takut kepada Allah, menyeru kepada selalu diawasi (*al-murâqabah*) dan mengekang dari lalai berbuat ketaatan, sedangkan dzikir lisan tidak

³¹Abû Bakr al-Makkî, *Kifâyat al-Atqiyâ' wa Minhâj al-Ashfiyâ'* (Surabaya: Nûr al-Hudâ, t.th), h. 107.

³²Abdullâh ibn ‘Alawî ibn Muhammad al-Haddâd, *Risâlat al-Mu'âwanah wa al-Muzhâharah wa al-Muwâzarah li ar-Râghibîn min al-Mu'minîn fî Sulûk Tharîq al-Âkhirah* (Singapura-Jeddah: al-Haramain, t.th), h. 10.

memerlukan apa-apa darinya, sehingga buahnya lemah.” Oleh sebab itu, menurut Ibn Hajar, dzikir lisan lebih rendah derajatnya dari dzikir hati dan lisan.³³

Kemudian di dalam melakukan dzikir, al-Makkî menyarankan sekaligus menegaskan agar memelihara seluruh adab-adab berdzikir, seperti suci badan dari *hadats* kecil dan *hadats* besar, menghadap ke arah kiblat, mensucikan hati dari dunia, berdzikir karena cinta kepada Allah, dan memejamkan kedua mata karena berpotensi cepat pada menyinari hati (*fi tanwîr al-qalb*). Al-Haddâd juga menyarankan adab tentang dzikir ini, yaitu badan dalam keadaan suci, di tempat yang sunyi, menghadap kiblat, memejamkan mata, menundukkan kepala, kemudian menyebut Allah dengan hati yang hadir sehingga memberikan pengaruh yang jelas (*atsaran zhâhiran*).

Jenis dzikir yang dituangkan oleh KH. Mochjar Dahri di dalam kitab *Mursyid al-'Ibâd*, nampak ada kesinambungan dengan pendapat ulama terdahulu sekaligus ada perbedaan. KH. Mochjar Dahri membagi jenis dzikir kepada tiga jenis; lisan, hati, lisan dan hati sekaligus, dzikir gabungan inilah menurut beliau yang paling utama. Al-Makkî membagi kepada dzikir (*al-jahr*) dan rahasia (*al-khafî*) dengan memaparkan cara berdzikir, namun beliau menganggap dzikir rahasia (*al-khafî*) yang paling utama. Al-Haddâd menyarankan bahwa dzikir itu dengan hati dan lisan sekaligus, beliau juga memaparkan cara berdzikir tersebut. Sedangkan Ibn Hajar menegaskan bahwa dzikir terbaik adalah apa yang hati dan

³³Ahmad ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqâlânî, *Fath al-Bârî Syarah Shahîh al-Bukhârî*, juz. 13 (Baerût: Dâr al-Ma'rifah, 1379), h. 489.

lidah berkolusi. Kemudian Ibn Qayyim mengatakan sesungguhnya dzikir hati lebih utama daripada dzikir lisan, karena dzikir hati banyak mendapatkan manfaat.

4. *Ash-Shabr*

Menurut KH. Mochjar Dahri, sabar adalah menanggung seseorang atas musibah yang ditimpakan terhadap sesuatu yang tidak ia senangi atau kesulitan tanpa keluar dari berbuat taat kepada Allah. Sifat sabar merupakan perkara yang sangat besar, iman tidak akan sempurna tanpa sabar, sebagaimana Nabi Saw. bersabda dalam hadis riwayat Ahmad:

الصَّوْمُ نِصْفُ الصَّبْرِ وَالصَّبْرُ نِصْفُ الْإِيمَانِ (رواه أحمد).

Kemudian KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang keutamaan sabar, yaitu: 1) Minta tolong dengan sabar, terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 45, 2) Saling berwasiat dengan sabar, terdapat dalam Q.S. al-'Ashr/103: 3, 3) Pertolongan Allah bagi orang yang sabar, terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 153, dan 4) Kemenangan bagi orang yang sabar, terdapat dalam Q.S. al-Anfâl/8: 65. Kemudian KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang pembagian sabar, yaitu: 1) Sabar di dalam mengerjakan ketaatan, 2) Sabar di dalam meninggalkan maksiat, dan 3) Sabar ketika ditimpa musibah.³⁴

Pada pembahasan selanjutnya KH. Mochjar Dahri menekankan, bahwa diantara sabar dan tauhid mempunyai korelasi, yaitu tidak sempurna iman tanpa sabar dan tidak sempurna sabar tanpa disertai tauhid. Maka apabila seseorang

³⁴Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 10.

ditimpa suatu musibah dan mengetahui bahwa musibah tidak datang kecuali dari Allah, dan Allah tidak memperbuat sesuatu kecuali padanya mengandung hikmah.

Sabar menurut KH. Mochjar Dahri adalah menanggung seseorang atas musibah yang ditimpakan terhadap sesuatu yang tidak ia senangi atau kesulitan tanpa keluar dari berbuat taat kepada Allah.³⁵ Sedangkan al-Ghazâlî mengungkapkan definisi sabar adalah “Merupakan suatu proses untuk meninggalkan perbuatan-perbuatan yang penuh dengan nafsu syahwat, yang dihasilkan oleh suatu keadaan.”³⁶

Menurut al-Ghazâlî, sabar adalah kedudukan dari kedudukan agama dan derajat dari derajat-derajat orang-orang yang menempuh jalan menuju Allah. Dan semua kedudukan agama itu sesungguhnya dapat tersusun dari tiga perkata yaitu: Ilmu, *hâl ihwâl* dan amal perbuatan. Ilmu adalah pokok dan ia menimbulkan *hâl ihwâl*, dan *hâl ihwâl* membuahakan amal perbuatan. Ilmu adalah seperti pohon dan *hâl ihwâl* adalah seperti dahan, dan amal perbuatan itu seperti buahnya.³⁷

Adapun al-Qusyairî (w. 465 H.) di dalam kitab *ar-Risâlah al-Qusyairiyah* mengutip definisi sabar dari para ulama, di antaranya adalah menurut al-Junaid al-Baghdâdî (w. 297 H.), sabar adalah menelan kepahitan tanpa bermuka masam. Menurut Dzu an-Nûn al-Mishrî (w. 180 H.), sabar adalah menjauhi daripada pelanggaran, diam ketika menelan tercekik musibah dan menampakkan sifat kaya ketika ditimpa kefakiran serta lapang menghadapi kehidupan. Menurut Ibn ‘Athâ’,

³⁵*Ibid.*

³⁶Al-Ghazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm ad-Dîn*, juz. 4, h. 62.

³⁷Al-Falimbânî, *Sayr as-Sâlikîn*, juz. 4, h. 18.

sabar adalah menahan diri ketika ditimpa musibah dengan bagus adab. Menurut Abû ‘Utsmân (w. 373 H.), orang yang sabar adalah yang membiasakan dirinya terhadap serangan musibah yang tidak disukai. Menurut ‘Amr ibn ‘Utsmân (w. 291 H.), sabar adalah tetap pendirian bersama Allah dan menerima musibah dengan lapang dan tenang. Menurut Ibrâhîm al-Khawwâsh (w. 291 H.), sabar adalah refleksi keteguhan untuk merealisasikan kepada kitab (al-Qur’an) dan Sunnah (Hadis). Menurut Abû Muhammad al-Jarîrî, sabar adalah merasa tenang ketika ditimpa musibah serta menahan beratnya cobaan. Sedangkan al-Qusyairî sendiri mengartikan sabar dengan menerima dan penuh kerelaan mengenai ketetapan Tuhan yang tidak terelakan lagi.³⁸ M. Quraish Shihab menyatakan, sabar berarti menahan diri atau membatasi jiwa dari keinginannya demi mencapai sesuatu yang baik atau lebih baik.³⁹ Menurut Ibn Qayyim dalam kitab ‘*Iddat al-Shâbirîn*, sabar adalah “Menahan jiwa dari perasaan cemas, menahan lisan dari berkeluh-kesah dan menahan anggota badan dari tindakan menampar pipi sendiri, menyobek-nyobek pakaian sendiri dan lain-lain.”⁴⁰

Berdasarkan penjelasan definisi sabar menurut KH. Mochjar Dahri di atas, terdapat kesamaan makna dengan para ulama di dalam mendefinisikan sabar. Terdapat lima tokoh yakni al-Junaid al-Baghdâdî, Ibn ‘Athâ, ‘Amr ibn ‘Utsmân, Abû ‘Utsmân, dan Abû Muhammad al-Jarîrî yang mengartikan sabar dengan

³⁸ Abd al-Karîm ibn Hawâzun ibn ‘Abd al-Mâlik al-Qusyairî, *ar-Risâlat al-Qusyairiyah* (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th), h. 323-324.

³⁹ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi* (Bandung: Mizan Pustaka, 2013), h. 165.

⁴⁰ Muhammad ibn Abû Bakr ibn Ayyûb ibn Sa’ad Syams ad-Dîn ibn Qayyim al-Jauziyyah, ‘*Iddat as-Shâbirîn wa Dzakhîrat asy-Syâkirîn* (Baerût: Maktabah Dâr at-Turâts, 1409 H./1989 M.), h. 15.

menanggung, menahan diri, tenang ketika ditimpa musibah, hal ini bersesuaian dengan apa yang diartikan oleh KH. Mochjar Dahri. Sedangkan al-Ghazâlî menekankan sabar pada meninggalkan perbuatan-perbuatan yang penuh dengan nafsu syahwat. Sedangkan Abû ‘Utsmân menegaskan sabar pada refleksi keteguhan untuk merealisasikan kepada kitab dan sunnah. Sementara menurut al-Junaid al-Baghdâdî, Quraish Shihab dan Ibn Qayyim memiliki arti menahan atau membatasi. Sabar menurut al-Junaid al-Baghdâdî dan Quraish Shihab yaitu menahan diri atau membatasi jiwa dari keinginannya demi mencapai sesuatu yang baik atau lebih baik. Sementara Ibn Qayyim memaknai sabar jauh lebih luas lagi daripada kedua tokoh sebelumnya. Menurutnya, sabar selain menahan jiwa sebagai sebuah sikap juga menahan fisik seperti menahan lisan dari berkeluh-kesah dan menahan anggota badan dari tindakan menampar pipi sendiri, menyobek pakaian sendiri dan lain-lain.

Kemudian KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang pembagian sabar, yaitu: 1) Sabar di dalam mengerjakan ketaatan, 2) Sabar di dalam meninggalkan maksiat, dan 3) Sabar ketika ditimpa musibah.⁴¹ Al-Ghazâlî membagi jenis sabar kepada empat macam, yaitu: 1) Sabar di dalam ketaatan, 2) Sabar terhadap maksiat, 3) Sabar terhadap hal yang berkaitan dengan ikhtiar hamba, dan 4) Sabar terhadap peristiwa di awal dan di akhir, yang tidak termasuk kategori ikhtiar, seperti musibah yang menyimpannya ataupun penyakit jiwa dan badan.⁴²

⁴¹Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 10.

⁴²Lihat al-Ghazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, juz. 4, h. 70-72.

Menurut Ibn Qayyim, sabar ini ada tiga macam: 1) Sabar dalam ketaatan kepada Allah, 2) Sabar dari kedurhakaan kepada Allah, dan 3) Sabar dalam ujian Allah. Dua macam yang pertama merupakan kesabaran yang berkaitan dengan tindakan yang dikehendaki dan yang ketiga tidak berkaitan dengan tindakan yang dikehendaki.⁴³ Pembagian jenis sabar oleh Ibnu al-Qayyim ini sama persis dengan pembagian yang dilakukan oleh KH. Mochjar Dahri.

Sementara menurut al-Qusyairî, sabar itu terbagi kepada beberapa macam: 1) Sabar di atas upaya sebagai hamba; 2) Sabar terhadap sesuatu di luar upaya hamba. Adapun sabar yang dapat diupayakan yaitu dalam rangka taat menjalankan perintah Allah maupun menjauhi larangan-Nya, dan sementara sabar terhadap sesuatu yang diluar keupayaan hamba, seperti kesulitan dalam menggapai hal-hal yang berhubungan dengan hukum-hukum Allah Swt.⁴⁴ Senada dengan yang dikemukakan al-Qusyairî, KH. Muhammad Bakhiet ketika menjelaskan tentang ma'rifat kepada Allah Swt. melalui mengenal nama Allah "as-Shabûr". Beliau menyatakan bahwa "Orang beriman yang sabar, yaitu sabar atas tiga perkara: 1) Sabar atas musibah, 2) Sabar dalam melaksanakan taat, dan 3) Sabar dalam menghadapi maksiat/dosa."⁴⁵ Pembagian jenis sabar oleh KH. Muhammad Bakhiet ini sama persis juga dengan pembagian yang dilakukan oleh KH. Mochjar Dahri.

⁴³Lihat penjelasan yang rinci mengenai pembagian sabar ini dalam Muhammad ibn Abû Bakr ibn Ayyûb ibn Sa'ad Syams ad-Dîn ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madârij as-Sâlikîn bainâ Manâzil Iyyâka Na'budu wa Iyyâka Nasta'in* (Baerût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1416 H./1996 M.), h. 163-167.

⁴⁴Al-Qusyairî, *ar-Risâlat al-Qusyairiyah*, h. 322.

⁴⁵Muhammad Bakhiet, *Mengenal al-Asmâ' al-Husnâ; Jalan Menuju Ma'rifat Allah Swt.* (Kandangan: Sahabat Mitra Pengetahuan, t.th.), 575.

Kesabaran merupakan salah satu ciri mendasar orang yang bertakwa kepada Allah Swt. bahkan sebagian ulama mengatakan bahwa kesabaran merupakan setengah dari iman.⁴⁶ Sabar memiliki kaitan yang tidak mungkin dipisahkan dari keimanan. Kaitan antara sabar dengan iman, adalah seperti kepala dengan jasadnya. Tidak ada keimanan yang tidak disertai kesabaran, sebagaimana juga tidak ada jasad yang tidak memiliki kepala.

5. *Asy-Syukr*

Di awal pembahasan, KH. Mochjar Dahri menjelaskan bahwa syukur merupakan tingkatan yang tidak akan mendapatkannya kecuali segelintir orang saja dari manusia. Syukur mempunyai banyak keutamaan, di antaranya adalah, seperti yang dikutip KH. Mochjar Dahri dari ayat al-Qur'an, yaitu: 1) Syukur dapat menambah nikmat, terdapat dalam Q.S. Ibrâhîm/14: 7, 2) Syukur dapat menolak siksa Allah, terdapat dalam Q.S. an-Nisâ/4: 47, dan 3) Syukur akan mendapatkan balasan dari Allah, terdapat dalam Q.S. Âli 'Imrân/3: 144.

Kemudian KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang hakikat syukur, sebagaimana kutipan berikut:

Dan ketahuilah bahwasanya hakikat syukur bahwa seseorang hamba menggunakan sesuatu yang diberikan Allah berupa nikmat pada sesuatu yang membuat Allah ridha kepadanya, seperti menggunakan kedua mata untuk memandang tanda-tanda kebesaran Allah di dalam alam semesta, membaca al-Qur'an dan Hadis serta kitab-kitab yang dapat memberikan manfaat, dan memakai kedua telinga untuk mendengarkan nasehat-nasehat yang dapat memberikan manfaat, dan lain sebagainya. Maka seseorang hamba yang bersyukur, menyembah Allah bukan takut karena dapat siksa, dan tidak serakah karena balasan syurga, akan tetapi seseorang hamba

⁴⁶Al-Ghazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, juz. 4, h. 59.

menyembah karena rasa syukur atas nikmat yang banyak yang telah diberikan Allah.⁴⁷

Pada pembahasan selanjutnya, KH. Mochjar Dahri menegaskan, bahwa syukur itu ada tiga syarat: 1) *Al-'Ilm*, yaitu seseorang hamba harus mengetahui bahwa setiap apa yang ada di sekitarnya adalah datang dari Allah, dan setiap yang ia dapati setiap hari berupa nikmat merupakan pemberian Allah, 2) *Al-Hâl*, yaitu bahwa seseorang hamba gembira dengan nikmat yang telah diberikan, baik kecil maupun besar, dan tidak menghina takkala nikmat yang diberikan hanya sedikit, dan 3) *Al-'Amal*, yaitu bahwa seseorang hamba mengucapkan “*Alhamdulillah*” atas setiap keadaan dan nikmat, untuk dimanfaatkan misalnya di dalam ketaatan kepada Allah, bukan untuk kemaksiatan.⁴⁸

Di dalam konsep syukur ini, KH. Mochjar Dahri tidak memberikan tentang definisinya, akan tetapi beliau langsung menjelaskan bahwa syukur merupakan tingkatan (*martabat*) yang tidak akan mendapatkannya kecuali segelintir orang saja dari manusia. Perkataan KH. Mochjar ini senada dengan al-Falimbânî yang menyatakan bahwa syukur merupakan martabat paling tinggi daripada sabar dan segala sifat yang terpuji.⁴⁹ Peneliti pernah mendengarkan pengajian kitab *Syarh al-'Ainiyah* karya Ahmad ibn Zein al-Habsyî (w. 1733 M.) di masjid Ponpes al-Falâh Banjarbaru yang diajarkan oleh salah satu guru peneliti yaitu KH. Ahmad Nabawi, beliau mengatakan bahwa derajat syukur lebih tinggi daripada derajat yang lainnya.

⁴⁷Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 12.

⁴⁸*Ibid.*

⁴⁹Abd ash-Shamad al-Falimbânî, *Hidâyat as-Sâlikîn* (Banjarmasin: Penerbit Dua Tiga, t.th), h. 231.

KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang hakikat syukur, yaitu bahwa seseorang hamba harus menggunakan sesuatu yang diberikan Allah berupa nikmat pada sesuatu yang membuat Allah ridha atau senang kepadanya.⁵⁰ Dari penjelasan KH. Mochjar Dahri ini berarti setiap nikmat yang diperoleh dari Allah, menuntut penerimanya agar merenungkan tujuan dianugerahkan nikmat tersebut oleh Allah.

KH. Mochjar Dahri menegaskan, bahwa syukur itu ada tiga syarat: 1) *Al-'Ilm*, yaitu seseorang hamba harus mengetahui bahwa setiap apa yang ada di sekitarnya adalah datang dari Allah, dan setiap yang ia temui setiap hari berupa nikmat merupakan pemberian Allah, 2) *Al-Hâl*, yaitu bahwa seseorang hamba gembira dengan nikmat yang telah diberikan, dan 3) *Al-'Amal*, yaitu bahwa seseorang hamba mengucapkan “*Alhamdulillah*” atas setiap keadaan dan nikmat.⁵¹ Syarat syukur yang diajukan oleh KH. Mochjar Dahri ini senada dengan syarat yang ditampilkan oleh al-Falimbânî yang membagi kepada tiga macam syarat syukur, yaitu: 1) *Ilmu*, yaitu seseorang mengetahui bahwa segala nikmat itu berasal dari Allah bukan dari yang lain. Jika nikmat itu datang dari yang lain, itulah sebab Allah mengantarkan nikmat kepada seseorang, 2) *Hal*, yaitu menerima nikmat dari Allah, mencintai-Nya dan membesarkan-Nya karena ia telah memberikan nikmat yang banyak, serta rendahkanlah dirimu dihadapan-Nya, dan 3) *'Amal*, yaitu menggunakan nikmat yang diberikan Allah kepada hal

⁵⁰Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 12.

⁵¹*Ibid.*

yang disukai-Nya dan berusaha menjauhi segala sesuatu yang dibenci-Nya, karena segala anggota badan merupakan nikmat yang diberikan Allah Swt.⁵²

6. *At-Tawakkal*

Mengenai pembahasan ini, mula-mula KH. Mochjar Dahri mengemukakan definisi mengenai tawakkal. Menurut beliau, tawakkal adalah menyerahkan (*tafwîdh*) urusan kepada Allah karena ia merasa aman dan tenang karena Allah yang menguasai urusannya, dan bersamaan dengan itu ia berusaha terhadap sesuatu yang diperlukannya, dengan cara mengikuti *sunnah* Rasulullah Saw, dan bukanlah makna tawakkal itu meninggalkan usaha, akan tetapi tawakkal itu adalah meninggalkan berpegang kepada selain Allah.⁵³

Kemudian KH. Mochjar menjelaskan tentang keutamaan tawakkal, diantaranya adalah: 1) Sesungguhnya Allah menyukai orang yang bertawakkal, terdapat dalam Q.S. Âli ‘Imrân/3: 159, dan 2) Orang yang bertawakkal berada dalam jaminan Allah, terdapat dalam Q.S. ath-Thalâq/65: 3.

Pada pembahasan selanjutnya, KH. Mochjar Dahri menegaskan, bahwa tawakkal itu ada tiga syarat: 1) Berilmu dan yaqin (*al-‘ilm wa al-yaqîn*), maka sepatutnya bagi seorang muslim mengetahui dan meyakini serta mengi’tikadkan bahwa tidak ada yang memperbuat pada alam semesta ini kecuali dengan izin Allah, 2) Amalan hati (*‘amal al-qalb*), yaitu tenang hati dengan menyerahkan urusan kepada Allah dan tidak berpaling kepada selain-Nya, dan 3) Mengamalkan

⁵²Al-Falimbânî, *Hidâyat as-Sâlikîn*, h. 232-233.

⁵³Mochjar Dahri, *Mursyid al-‘Ibâd*, h. 13.

dengan anggota badan (*al-‘amal bi al-jawâriḥ*), yaitu bahwa seseorang hamba bekerja untuk mendapatkan rezeki, mengikuti apa yang telah disyari’atkan Allah dan Rasul-Nya, selama mampu mengerjakannya dan memungkinkan, serahkanlah semua perkara kepada Allah.⁵⁴

Tawakkal menurut KH. Mochjar Dahri adalah “Menyerahkan (*tafwîdh*) urusan kepada Allah karena ia merasa aman dan tenang karena Allah yang menguasai urusannya, dan bersamaan dengan itu ia berusaha sesuatu yang diperlukannya, dengan cara mengikuti *sunnah* Rasulullah Saw.”⁵⁵ Sedangkan al-Ghazâlî mengungkapkan definisi tawakkal adalah “Menyandarkan kepada Allah Swt. takkala menghadapi suatu kepentingan, bersandar kepada-Nya dalam waktu kesukaran, teguh hati takkala ditimpa bencana disertai jiwa yang tenang dan hati yang tentram.”⁵⁶

Menurut al-Ghazâlî, sikap tawakkal lahir dari keyakinan yang teguh akan kemahakuasaan Allah. Sebagai pencipta, Dia berkuasa melakukan apa saja terhadap manusia. Walaupun demikian, harus pula diyakini bahwa Dia juga Maha Pengasih, tak pilih kasih kepada makhluk-Nya. Karena itu, manusia seharusnya berserah diri kepada Tuhannya dengan sepenuh hati. Dalam penyerahan diri

⁵⁴*Ibid.*, h. 13-14.

⁵⁵*Ibid.*, h. 13.

⁵⁶Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *al-Munqidz min ad-Dhalâl* (Baerût: Maktabat asy-Sya’b, t.th), h. 87.

kepada Allah Swt. seorang sufi merasakan dirinya tiada lagi. Tingkat tawakkal yang paling tinggi adalah berserah diri bagaikan mayat.⁵⁷

Di antara ulama lainnya ada yang mengartikan tawakkal dengan berbagai versi, seperti Zakariyyâ al-Anshârî (w. 926 H.) mendefinisikan tawakkal dengan “Keteguhan hati dalam menyerahkan urusan kepada Allah.”⁵⁸ Hamzah Ya’qub mengartikannya “Mempercayakan diri kepada Allah dalam melaksanakan sesuatu pekerjaan, berserah diri di bawah perlindungan-Nya pada waktu menghadapi kesukaran.”⁵⁹ Buya Hamka mendefinisikannya dengan “Menyerahkan segala urusan atau perkara ikhtiar dan usaha kepada Allah Swt. karena kita lemah dan tidak berdaya.”⁶⁰ Ibn Taimiyah (w. 727 H.) mengartikannya dengan “Meminta pertolongan kepada Allah, termasuk beribadah kepada-Nya.”⁶¹ Haji Agus Salim mengartikan tawakkal dengan “Mewakilkkan nasib diri dan usaha kepada Allah, sedang kita sendiri tidak mengurangi usaha dan upaya.”⁶²

Secara umum dari sejumlah pengertian tawakkal di atas jelas terdapat kesamaan dengan KH. Mochjar Dahri yang intinya adalah penyerahan diri kepada Allah atas segala rencana dan usaha yang dilakukan. Penyerahan itu menyangkut

⁵⁷Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 27.

⁵⁸Muhammad Asywadie Syukur, *Ilmu Tasawuf II* (Surabaya: Bina Ilmu, 1980), h. 83.

⁵⁹Hamzah Ya’qub, *Tingkat Ketenangan dan Kebahagiaan Mukmin* (Surabaya: Bina Ilmu, 1980), h. 209.

⁶⁰Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Republika Penerbit, 2015), h. 190.

⁶¹Ahmad ibn Taimiyah, *al-'Ubûdiyyah*, terj. Mu’ammal Hamidy (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), h. 80.

⁶²Haji Agus Salim, *Keterangan Filsafat tentang Tauhid, Takdir, dan Tawakkal* (Jakarta: Tintamas, 1967), h. 42.

segala persoalan hidup dan kehidupan manusia yang senantiasa dihadapi, baik dalam bentuk kesusahan dan bencana maupun kesenangan dan bahagia.

Tawakkal adalah suatu sikap mental seseorang yang merupakan hasil dari keyakinan yang bulat kepada Allah, karena di dalam tauhid ia diajari agar meyakini bahwa hanya Allah yang menciptakan segala-galanya, pengetahuan-Nya Maha Luas, Dia yang menguasai dan mengatur alam semesta ini. Keyakinan inilah yang mendorongnya untuk menyerahkan segala persoalannya kepada Allah. Hatinya tenang dan tentram serta tidak ada rasa curiga, karena Allah Maha Tahu dan Maha Bijaksana.⁶³

Di dalam menjelaskan tawakkal ini KH. Mochjar Dahri memberikan penekanan dan penegasan bahwa bukanlah makna tawakkal itu meninggalkan pekerjaan dan usaha, akan tetapi tawakkal itu meninggalkan berpegang kepada selain Allah.⁶⁴ Hal ini perlu ditegaskan oleh KH. Mochjar Dahri, karena sementara orang ada yang salah paham di dalam melakukan tawakkal. Dia enggan berusaha dan bekerja, tetapi hanya menunggu. Orang semacam ini mempunyai pemikiran misalnya, tidak perlu belajar, jika Allah menghendaki pandai tentu menjadi orang pandai. Atau tidak perlu bekerja, jika Allah menghendaki menjadi orang kaya tentulah kaya, dan seterusnya. Semua itu sama saja dengan seseorang yang sedang lapar perutnya, sekalipun ada berbagai macam makanan, tetapi ia

⁶³Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 30 Desember 2019.

⁶⁴Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 13.

berpikir bahwa jika Allah menghendaki ia kenyang, tentulah kenyang. Jika pendapat ini dipegang teguh pasti akan menyengserakan diri sendiri.

Tawakkal tidak bisa lepas dari rencana dan usaha. Apabila rencana sudah matang, usaha dijalankan dengan penuh kesungguhan sesuai dengan rencana, hasilnya diserahkan kepada Allah. Hanya Allah yang dapat mengetahui dengan pasti apa yang akan terjadi. Oleh karena itu, manusia harus menyerahkan segala perkaranya hanya kepada Allah, supaya jiwa menjadi tenang, berani dan ikhlas dalam hidup.⁶⁵ Misalnya, seseorang yang meletakkan mobil di muka rumah, setelah dikunci rapat, barulah ia bertawakkal kepada Allah. Jadi inti tawakkal adalah harus ada usaha yang dilakukan lalu setelah itu menyerahkan segala urusannya kepada Allah.

Menurut al-Qusyairî, tempat tawakkal adalah di dalam itu hati. Gerakan yang dilakukan dengan anggota lahir tidak akan meniadakan tawakkal yang dilakukan dengan hati. Seseorang hamba yang menyatakan bahwa ketentuan hidup semata-mata dari Allah, apabila ada sesuatu yang sulit, maka itu karena ketentuan-Nya. Apabila sesuatu itu relevan, maka itu karena kemudahan yang diberikan-Nya.

7. *Ar-Ridhâ*

Mengenai pembahasan ridha ini, KH. Mochjar Dahri menjelaskan definisi tentangnya, ridha dengan *qadhâ* Allah yaitu terbukanya hati dengan apa yang telah Allah tetapkan tanpa membantah (*i'tirâdh*), inilah intisari dari tawakkal,

⁶⁵Tim Penyusun, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, 1982), h. 146.

barangsiapa bertawakkal kepada Allah otomatis ia ridha dengan apa yang ditetapkan oleh Allah baginya. Sifat ridha tidak menafikan doa dengan kebaikan, ridha harus dibarengi dengan usaha (*as-sa'yu*).⁶⁶

Kemudian KH. Mochjar Dahri menjelaskan, sifat ridha mempunyai beberapa keutamaan, diantaranya adalah: 1) Sifat ridha mewajibkan keridhaan Allah, terdapat dalam Q.S. at-Taubah/9: 100, dan 2) Sifat ridha akan mendapatkan keberuntungan, terdapat dalam sebuah hadis riwayat at-Turmudzî:

مِنْ سَعَادَةِ ابْنِ آدَمَ رِضَاهُ بِمَا قَضَى اللَّهُ وَمِنْ شِقْوَةِ ابْنِ آدَمَ سَخَطُهُ بِمَا قَضَى اللَّهُ (رواه الترمذي).

Pada pembahasan selanjutnya, KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang hakikat ridha, yaitu bahwa seseorang hamba mengerjakan kebaikan sekuat tenaga dan ridha dengan apa yang dibalas oleh Allah di negeri akhirat dan bekerja di dunia dengan usahanya dan mencurahkan kemampuannya serta ridha dengan apa yang dibagikan Allah baginya dari anugerah atau rezeki.⁶⁷

Ridha dengan *qadhâ* Allah menurut KH. Mochjar Dahri yaitu terbukanya hati dengan apa yang telah Allah tetapkan tanpa membantah (*i'tirâdh*). Adapun al-Falimbânî mendefinisikan ridha dengan “Hati merasa suka dengan segala ketentuan (*qadhâ*) Allah tanpa menyangkal apa yang diperbuat Allah untuk

⁶⁶Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 14.

⁶⁷*Ibid.*, h. 15.

dirinya.”⁶⁸ Definisi yang diberikan al-Falimbânî mengenai ridha ini sama persis dengan definisi yang dikemukakan KH. Mochjar Dahri.

Ridha dalam pengertian al-Qusyairî adalah tidak membantah atas ketentuan Allah (*‘alâ taqdîrihi*).⁶⁹ Menurut al-Ghazâlî, ridha merupakan buah dari cinta (*mahabbah*), ridha menerima dengan ketentuan Allah tanpa membantah dan mengingkari.⁷⁰ Menurut al-Hârits al-Muhasibî (w. 242 H.) di dalam kitab *Âdâb an-Nufûs*, alamat ridha adalah menerima dengan lapang dada ketentuan Allah, tenang hati terhadap kebijakan-Nya serta menyerahkan diri kepada-Nya.⁷¹ Abû Thâlib al-Makkî (w. 286 H.) di dalam kitab *Qût al-Qulûb* menyatakan bahwa ridha adalah menerima lapang dada dengan apa yang ditentukan oleh Allah.⁷² Abû al-Laits as-Samarqandî (w. 373 H.) di dalam kitab *Tanbîh al-Ghâfilîn* menekankan bagi orang yang beriman agar ridha dengan sesuatu yang sudah ditentukan Allah, sifat ridha ini merupakan sifat para Nabi dan Rasul.⁷³ Sedangkan Jâbir al-Jazâirî (w. 2018 M.) di dalam kitab *Nidâ’ât ar-Rahmân* memaknai ridha dengan “Sabar menghadapi musibah dan menyerahkannya kepada Allah tanpa mengeluh dan marah serta memperbanyak memuji Allah atas

⁶⁸ Al-Falimbânî, *Hidâyat as-Sâlikîn*, h. 248.

⁶⁹ Al-Qusyairî, *ar-Risâlat al-Qusyairiyah*, h. 342.

⁷⁰ Al-Ghazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm ad-Dîn*, juz. 4, h. 343.

⁷¹ Abû Abdillâh al-Hârits ibn Asad al-Muhasibî, *Âdâb an-Nufûs* (Baerût: Dâr al-Jail, t.th), h. 151.

⁷² Muhammad ibn ‘Alî ibn ‘Athiyyah al-Hâritsî Abû Thâlib al-Makkî, *Qût al-Qulûb fî Mu’âmalat al-Mahbûb wa Washfî Tharîq al-Murîd ilâ Maqâm at-Tauhîd*, juz. 2 (Baerût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426 H./2015 M.), h. 64.

⁷³ Abû al-Laits Nashr ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ibrâhîm as-Samarqandî, *Tanbîh al-Ghâfilîn bi Ahâdîts Sayyid al-Anbiyâ` wa al-Mursalîn* (Baerût: Dâr ibn Katsîr, 1421 H./2000 M.), h. 605.

ketentuan dan musibah yang diberikan-Nya.”⁷⁴ Ridha juga berarti kerelaan, yaitu: 1) Menerima *qadha* dan *qadar* dengan senang hati, 2) Merasa senang menerima malapetaka sebagaimana menerima nikmat, dan 3) Tidak meminta surga dari Allah dan tidak meminta supaya dijauhkan dari neraka.⁷⁵

Dari pengertian yang dipaparkan oleh al-Qusyairî, al-Ghazâlî, al-Muhasibî, Abû Thâlib al-Makkî dan Abû al-Laits as-Samarqandî tadi mempunyai kesamaan dari segi definisi mengenai ridha, yaitu menerima ketentuan Allah dengan lapang dada dan tidak membantah atau berkeluh kesah. KH. Mochjar Dahri juga mendefinisikan hal yang senada mengenai ridha dengan para tokoh yang telah disebutkan. Akan tetapi, Jâbir al-Jazâirî mendefinisikan sesuatu yang menarik mengenai ridha ini yang berbeda dengan definisi para tokoh di atas.

KH. Mochjar Dahri mengatakan bahwa sifat ridha merupakan intisari dari tawakkal, barangsiapa bertawakkal kepada Allah otomatis ia ridha dengan apa yang ditetapkan oleh Allah baginya. Menurut beliau sifat ridha tidak menafikan doa dengan kebaikan, ridha harus dibarengi dengan usaha (*as-sa'yu*).⁷⁶ Menurut Ayyûb as-Sakhtiyânî (w. 131 H.) dan Fudhail ibn ‘Iyâdh (w. 187 H.) sifat ridha sejajar dengan tawakkal.⁷⁷

⁷⁴Jâbir ibn Mûsâ ibn ‘Abd al-Qâdir ibn Jâbir ibn Abû Bakr al-Jazâirî, *Nidâ’ât ar-Rahmân li Ahl al-Îmân* (Madinah: Maktabat al-‘Ulûm wa al-Hikam, 1421 H./2001 M.), h. 54.

⁷⁵Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 382.

⁷⁶Mochjar Dahri, *Mursyid al-‘Ibâd*, h. 14.

⁷⁷Abû Abdillâh al-Hârits ibn Asad al-Muhasibî, *Risâlat al-Mustarsyidîn* (Suriah: Maktab al-Mathbû’ât al-Islamiyyah, 1391 H./1971 M.), h. 172.

Dapat dikatakan sifat *riḍha* yang ditawarkan oleh KH. Mochjar Dahri ini merupakan perpaduan kuat antara sabar dan tawakkal sehingga melahirkan sikap mental yang merasa tenang dan senang menerima berbagai keadaan. Setiap yang terjadi disambut dengan hati terbuka, bahkan dengan rasa nikmat walaupun yang datang berupa musibah. Suka dan duka diterima dengan rasa gembira, sebab apapun yang datang semuanya sudah ditentukan oleh Allah. Namun yang penting dari konsep *riḍha* yang ditawarkan KH. Mochjar Dahri ini adalah usaha dan doa harus digabungkan keduanya, usaha tanpa doa bisa jadi hasilnya kurang berkah, sedangkan doa tanpa usaha bisa jadi tidak menghasilkan sesuatu apapun.

8. *Al-Mahabbah*

Pada pembahasan *mahabbah* ini, KH. Mochjar Dahri menjelaskan bahwa *mahabbah* merupakan derajat paling tinggi menurut sebagian para sufi, dan *mahabbah* mempunyai keutamaan, diantaranya adalah dalam: 1) Q.S. al-Mâidah/5: 57, dan 2) Q.S. al-Baqarah/2: 165. Maka setiap orang mukmin bahwa menjadikan cinta kepada Allah lebih banyak daripada cinta kepada yang lainnya, tidak mencintai sesuatu kecuali karena Allah, dan tidak marah akan sesuatu kecuali karena Allah.

Selanjutnya KH. Mochjar Dahri menegaskan bahwa Allah tidak melarang untuk mencintai kedua orang tua, pasangan hidup, anak-anak bahkan Allah menyuruh mencintai mereka selama berada di dalam ketaatan kepada-Nya, maka kita dilarang mencintai mereka jika berada di dalam kemaksiatan, sebagaimana

tidak boleh taat kepada makhluk yang berbuat maksiat kepada *Khâliq*, sebagaimana firman Allah Swt. dalam surah Luqmân/31: 15

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي السُّنْيَا مَعْرُوفًا
(لقمان: ١٥).

KH. Mochjar Dahri menjelaskan bahwa *mahabbah* merupakan derajat paling tinggi menurut sebagian para sufi.⁷⁸ Senada dengan KH. Mochjar Dahri, al-Falimbânî menganggap bahwa *mahabbah* merupakan sifat yang dipuji oleh *syara'* dan martabat tinggi yang mengantarkan kepada ma'rifat kepada Allah.⁷⁹

KH. Mochjar Dahri mendefinisikan *mahabbah* dengan “Kecenderungan hati mencintai Allah dengan sepenuh jiwa dan raga melebihi cinta kepada yang lain.”⁸⁰ Asy-Syaikh ‘Abd al-Ghanî an-Nâbulî (w. 1731 M.) mengatakan, bahwa *mahabbah* adalah cenderung hati kepada menyaksikan Tuhan (*syuhûd ar-Rabb*).⁸¹ Adapun *mahabbah* menurut al-Ghazâlî adalah cenderung jiwa kepada sesuatu yang menyenangkan.⁸² Jika dipahami pernyataan KH. Mochjar Dahri, an-Nâbulî dan al-Ghazâlî tersebut, maka *mahabbah* manusia ada beberapa macam karena kecenderungan hati di antara setiap orang berbeda-beda. Ada yang cenderung kepada harta, ada kepada sesamanya dan ada pula kepada Tuhan. Kecenderungan

⁷⁸Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 15.

⁷⁹Al-Falimbânî, *Hidâyat as-Sâlikîn*, h. 248.

⁸⁰Wawancara pribadi via-telpon dengan KH. Mochjar Dahri, pada hari Jum'at, 7 Februari 2020.

⁸¹Al-Falimbânî, *Sayr as-Sâlikîn*, juz. 4, h. 121.

⁸²Al-Ghazâlî, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, juz. 4, h. 327.

mereka tidak terlepas dari pemahaman dan penghayatan serta pengalamannya terhadap ajaran agama.

Sejalan dengan hal tersebut, al-Qusyairî menjelaskan bahwa kebanyakan ulama mengatakan bahwa *mahabbah* merupakan salah satu bahagian dari *irâdah*. *Irâdah* itu tidak berkaitan kecuali apa yang dapat dijangkau, sehingga *mahabbah* tidak mungkin berhubungan dengan dzât Tuhan dan sifat-sifat-Nya, melainkan ketaatan kepada-Nya.⁸³ Sementara itu, Harun Nasution mengemukakan bahwa *mahabbah* mempunyai beberapa pengertian: 1) Memeluk kepatuhan pada Tuhan dan membenci sikap melawan kepada-Nya, 2) Menyerahkan seluruh diri kepada yang dikasih, dan 3) Mengosongkan hati dari segala-galanya kecuali yang dikasih.⁸⁴

Pengertian tersebut diatas, sesuai dengan tingkatan kaum muslimin dalam pengalamannya terhadap ajaran agama, tidak semuanya mampu menjalani hidup kesufian, bahkan hanya sedikit saja yang menjalaninya, yang terbanyak adalah kelompok awam yang *mahabbah*-nya termasuk pada pengertian yang pertama.

Sejalan dengan hal tersebut, ath-Thûsî (337 H.) membagi *mahabbah* kepada tiga tingkatan, yaitu: 1) Cinta biasa, yaitu selalu mengingat Tuhan dengan zikir, suka menyebut nama-nama Allah dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan Tuhan, 2) Cinta orang *shiddîq*, yaitu orang yang kenal kepada Tuhan, pada kebesaran-Nya, pada kekuasaan-Nya dan lain-lain. Cinta yang dapat

⁸³Al-Qusyairî, *ar-Risâlat al-Qusyairiyah*, h. 484.

⁸⁴Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 70.

menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang dari Tuhan dan dengan demikian dapat melihat rahasia-rahasia pada Tuhan, dan 3) Cinta orang yang *'ârif*, yaitu tahu betul pada Tuhan, yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta, diri yang dicintai. Akhirnya sifat-sifat yang dicintai masuk ke dalam diri yang mencintai.⁸⁵

Berdasarkan uraian-uraian di atas, dapat dipahami bahwa *mahabbah* merupakan keinginan yang mendorong untuk berusaha mencintai Allah dengan sepenuh hati, walaupun dengan pengorbanan. Pengorbanan itu adalah menjalankan yang diwajibkan Allah, tidak mungkin tercapai kedekatan kepada Allah tanpa menjalankan kewajiban. Kecintaan kepada Allah tanpa dibarengi dengan melaksanakan kewajiban-Nya adalah merupakan suatu kebohongan. Sikap *mahabbah* akan tercapai apabila seseorang tulus menjalani latihan (*riyâdhah*) seperti telah merasakan manisnya iman, merasakan lezatnya beribadah kepada Allah, memiliki sifata *qanâ'ah* di dalam hidup, dan bersikap ridha kepada Allah.

Kemudian penjelasan KH. Mochjar Dahri yang menarik tentang *mahabbah* adalah seseorang wajib menjadikan cinta kepada Allah lebih banyak daripada cinta kepada yang lainnya. Beliau menegaskan bahwa Allah tidak melarang untuk mencintai kedua orang tua, pasangan hidup, anak-anak bahkan Allah menyuruh mencintai mereka selama berada di dalam ketaatan kepada Allah.⁸⁶ Penjelasan KH. Mochjar Dahri ini senada dengan penjelasan al-Falimbânî yang menyatakan bahwa orang *'ârif* itu tidak mencintai sesuatu kecuali karena

⁸⁵Abû Nashr al-Sarrâj ath-Thûsi, *al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*, terj. Wasmukan dan Samson Rahman (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), h. 140.

⁸⁶Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, h. 15-16.

Allah, karena mereka meyakini bahwa sesuatu itu semuanya dari Allah. Kemudian seorang mukmin juga wajib mencintai makhluk dan mengasihi mereka, karena Allah juga mencintai makhluk tersebut, seperti mencintai Nabi Saw, sahabat, ulama dan para wali.⁸⁷

B. Corak Pemikiran Tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam Kitab *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl al-Rasyâd*

Di Kalimantan Selatan, sejumlah penulis di kalangan ulama ternyata mengalami perkembangan pasang urut, apalagi saat ini mungkin hanya segelintir dari mereka yang masih menulis beberapa risalah kecil, guna menjawab dan menjembatani kebutuhan, problem dan harapan masyarakat.

KH. Mochjar Dahri adalah salah seorang dari sekian penulis yang cukup produktif. Hal ini terlihat dari karya tulisnya yang diajarkan di pondok pesantren dan masyarakat, walaupun karya beliau ini menimbulkan kontroversi di masyarakat Kandungan karena cenderung ke arah pemurnian (purifikasi), beliau berani melawan arus pemikiran tradisional yang sudah mapan di masyarakat, padahal menimbulkan tantangan yang berat bagi diri beliau maupun bagi pondok pesantren beliau yang setiap tahun mengalami berkurangnya jumlah santri, akan tetapi beliau tetap kuat berprinsip dan berpegang kuat kepada pemikiran Gontor yang modern dan cenderung memurnikan akidah masyarakat. Baru-baru ini (tahun 2019) beliau menulis sebuah buku yang berjudul *Bunga Rampai Penyelamat Akidah: Tanya-Jawab seputar Perkara-perkara yang Merusak Akidah*, buku

⁸⁷Al-Falimbânî, *Hidâyat as-Sâlikîn*, h. 245-246.

beliau ini menjadi bahan pengajian rutin di masjid, langgar maupun rumah warga. Di dalam buku ini beliau mengungkapkan ada empat puluh tiga macam praktik yang mengandung kesyirikan dan perbuatan-perbuatan bid'ah di masyarakat yang berpotensi merusak akidah dan tauhid. Tentu saja buku beliau ini tidak semua orang sependapat dengan isinya, bahkan dari kalangan ulama sekalipun. Bahkan Bupati Hulu Sungai Selatan tidak berani memberi pengantar buku beliau ini, demikian juga ketua MUI Hulu Sungai Selatan tidak berkenan memberi pengantar terhadap buku beliau ini.⁸⁸

Memang sebagian karya KH. Mochjar Dahri ini cenderung mengemukakan dan menegaskan sesuatu yang bernuansa tauhid, hal ini dimaksudkan untuk meluruskan akidah yang benar di masyarakat, karena rentan sekali praktik yang berbau kesyirikan dan bid'ah serta membendung segala bentuk kecenderungan pemikiran masyarakat yang selalu bersifat keduniaan (tidak seimbang antara dunia dan akhirat).

KH. Mochjar dalam karyanya *Mursyid al-'Ibâd* itu menawarkan kepada *sâlik* agar dapat mencapai derajat akhlak yang terpuji yang sebenarnya dengan beberapa hal yang mesti dilakukan agar martabat manusia menjadi tinggi di hadapan Allah Swt. Akan tetapi, beliau tidak menyebutkan seperti halnya *al-maqâmât*. Delapan macam tingkatan itu hanya ditampilkan sebagai sebuah bahan yang mesti diketahui dan dilakukan, bisa jadi tidak merupakan urutan yang dijalani secara bertahap, seperti halnya konsep *al-maqâmât* dari kebanyakan para

⁸⁸Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, rumah beliau di Jl. Brigjen H. Hasan Basry, No. 01, RT. 03/RK. 01, Kelurahan Kandangan Kota, Kecamatan Kandangan. 4 Januari 2020.

tokoh ulama sufi dalam dunia Islam yang jauh sebelum beliau. KH. Mochjar hanya menyebutkan jalan spiritual ini dengan istilah *al-'aqabât*, ada kemiripan dengan apa yang disebutkan al-Ghazâlî di dalam kitab *Minhâj al-Âbidîn*.⁸⁹

Dalam dunia sufi, seorang *sâlik* mesti melalui *mâqam* taubat, terus melangkah ke *maqâm* berikutnya sampai kepada ma'rifah atau ridha. Sedangkan KH. Mochjar Dahri hanya menampilkan *al-'aqabât* tersebut sebagai sesuatu yang dijadikan modal atau pengetahuan untuk melakukan segala bentuk ibadah dan berbakti kepada Allah serta bagaimana wujud ibadah itu mengejawantah dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini, tampaknya berbeda dengan penulis kitab tasawuf terdahulu yang menjelaskan *al-maqâmât* secara rinci dan panjang lebar seperti as-Sarrâj, al-Qusyairî, al-Ghazâlî dan lain-lain, KH. Mochjar Dahri hanya menjelaskan tentang *al-'aqabât* hanya dalam bentuk sederhana, akan tetapi beliau menulisnya dengan memakai bahasa Arab yang baik dan benar, di saat sangat masih sedikit ulama Indonesia atau Nusantara yang menulis kitab atau buku memakai bahasa Arab, kebanyakannya adalah memakai bahasa Melayu, karena dengan alasan untuk memudahkan disebarkan dan diajarkan di masyarakat luas. Karya KH. Mochjar Dahri ini sangat cocok dipelajari oleh para pemula yang mempelajari akhlak dan tasawuf sebelum meningkat kepada pelajaran yang lebih luas dan tinggi pembahasannya.

Sebagaimana telah diketahui, bahwa tipologi corak tasawuf ada tiga macam, yaitu *akhlâqî*, *'amalî*, dan *falsafî*. Dari delapan macam *al-'aqabât* yang

⁸⁹Lihat al-Ghazâlî, *Minhâj al-Âbidîn*, juz. 1, h. 19.

ditawarkan oleh KH. Mochjar Dahri dalam kitabnya *Mursyid al-'Ibâd* ini, sangat nampak bahwa nuansa tasawuf dalam karya beliau itu bercorak *akhlâqî* atau *'amalî*, tidak bercorak *falsafî*. Kesimpulan ini diambil setelah melihat bahwa rujukan utama yang digunakan beliau adalah al-Qur'an dan as-Sunnah serta kitab tasawuf, yaitu kitab *Penawar bagi Hati* (Arab Melayu) karya asy-Syaikh 'Abd al-Qâdir ibn 'Abd al-Muthallib al-Mandîlî (1910-1965 M.) yang berafiliasi kepada tasawuf *sunni*. Kemudian setelah dianalisis lebih mendalam dan diadakan perbandingan antara uraian-uraian yang dikemukakan oleh beliau dengan pemikiran tokoh sufi terdapat kesamaan dengan mereka, khususnya dengan al-Ghazâlî. Walaupun peneliti menemukan ketika KH. Mochjar Dahri di dalam menjelaskan *al-'aqabah* tauhid yang membagi kepada *wahdâniyat al-af'âl*, *al-asmâ*, *as-shifât*, dan *adz-dzât* sangat bernuansa tasawuf *falsafî*.

Gagasan beliau tersebut mirip sekali dengan konsep asy-Syaikh Nafis al-Banjari tentang Tuhan, yaitu “yang ada hanya Allah”, dia mengatakan bahwa dzat Tuhan meliputi *sifat*, *asma* dan *af'al*-Nya, yang hubungan masing-masing ketiganya sangatlah erat. Walaupun *dzat*, *sifat*, *asma*, dan *af'al* tadi tidak dibedakan satu sama lain menurut pengertiannya, semuanya merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, masing-masing saling berhubungan. Adanya dzat sekaligus menunjukkan adanya sifat, nama-nama dan perbuatan. Menurut Khairuddin dan timnya, aliran tasawuf Nafis memadukan antara tasawuf *sunni* dan *falsafî*, karena dari literatur yang dia gunakan ada yang beraliran tasawuf

sunni dan ada yang beraliran tasawuf *falsafi*.⁹⁰ Demikian juga, penerus asy-Syaikh Nafis, yaitu asy-Syaikh ‘Abd ar-Rahmân Shiddîq yang menulis *Risâlah ‘Amal Ma’rifah* juga menggunakan konsep yang sama tentang empat konsep tauhid yang bertujuan untuk mengantarkan kepada pemahaman tentang segala sesuatu apa saja harus dipandang hanya Allah semata.⁹¹ Pemikiran ‘Abd ar-Rahmân ini dapat digolongkan *wahdat asy-syuhûd* yang sangat bernuansa tasawuf *falsafi*. Dengan demikian, dapat dikatakan juga bahwa KH. Mochjar Dahri dalam menjelaskan tauhid memakai konsep yang bernuansa tasawuf *falsafi*.

Kemudian di dalam kitab *Risalâh Fath ar-Rahmân bi Syarh Risalâh Walî Ruslân* karya Zakariyyâ al-Anshârî (w. 926 H.) yang diterjemahkan oleh asy-Syaikh Arsyad al-Banjarî merupakan ajaran tasawuf yang lebih menekankan aspek tauhid sufistik (tauhid *af’al*, *sifat* dan *dzat*) untuk menghindarkan seseorang dari syirik *khafi*. Kitab ini juga berisi ajaran yang menekankan tentang *maqâm fana’* (*fanâ` fi al-af’âl*, *fanâ` fi ash-shifat*, *fanâ` fi adz-dzat*, *fanâ` bi Allah*, *fanâ` fi Allah*, dan *fanâ` li Allah*). Walaupun tasawuf ini tergolong tasawuf *nazharî/falsafi*, namun tidak termasuk ajaran *wahdat al-wujûd*. Sebab selain menekankan pada tauhid sufistik dan *maqâm fanâ`*, risalah ini juga mengajarkan bahwa ketercapaian seseorang sufi berawal dari *mukâsyafah* hingga *musyâhadah*.

⁹⁰Akhmad Khairuddin, *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran Tasawuf di Kalimantan Selatan* (Banjarmasin: Antasari Press, 2014), h. 49-50 dan 56.

⁹¹Lihat uraian panjang tentang *wahdâniyat al-af’âl*, *wahdâniyat al-asmâ`*, *wahdâniyat as-shifât*, dan *wahdâniyat adz-dzât* dalam Shiddîq, *Risâlah ‘Amal Ma’rifah*, h. 8-48.

Artinya ajaran risalah ini adalah model pemikiran tasawuf *syuhûdiyyah* atau *wahdat as-syuhûd*.⁹²

A. Rivay Siregar menekankan bahwa *wahdat asy-syuhûd* bukan akibat penyatuan dua wujud melainkan dalam arti yang disaksikan hanya satu yakni Wujud Yang Maha Esa. Pluralitas yang tampak menjadi lenyap karena telah mampu menghadirkan Tuhan dalam diri (*tajallî*). *Tajallî* yang dimaksud adalah *tajallî* zhahir (melihat yang Esa pada yang plural) dan *tajallî* batin (melihat yang plural pada yang Esa).⁹³ Dengan kata lain, *wahdat asy-syuhûd* adalah merasakan bersatunya diri dengan Tuhan, tetapi hanya di dalam pandangan (*syuhûd*). Jelasnya, Tuhan dan manusia merupakan dua eksistensi yang berbeda. Tuhan adalah satu dzat tersendiri, dan manusia adalah yang lain. Berarti *wahdat asy-syuhûd* berbeda dengan *wahdat al-wujûd* yang menganggap Tuhan dan manusia merupakan dua eksistensi yang sama.

Kemudian takkala KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang dzikir hati, beliau menekankan metode menyaksikan yang banyak pada yang satu dan menyaksikan yang satu pada yang banyak (*syuhûd al-katsrah fi al-wahdah wa syuhûd al-wahdah fi al-katsrah*), hal ini nampak sekali bernuansa tasawuf *falsafî*. Metode berdzikir yang dipaparkan oleh KH. Mochjar Dahri mirip dengan karya mistis ‘Umar ibn al-Fâridh (w. 632 H.) yaitu tentang *wahdat as-syuhûd* yang berarti kesatuan penyaksian ialah penyaksian wujud yang Tunggal dalam segala

⁹²Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar; Tipologi Pemikiran Tauhid, Fiqih dan Tasawuf* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2012), h. 117.

⁹³A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT. RajaGrafindo, 2002), h. 162.

keadaan, di mana pluralitas menjadi sirna dan di dalamnya penempuh jalan sufi menyaksikan segala sesuatu dengan mata kesatuan.⁹⁴ Padahal KH. Mochjar Dahri pernah mengatakan sangat anti terhadap sesuatu yang bernuasa tasawuf *falsafi*, karena berpotensi merusak akidah.⁹⁵ Beliau mengatakan di dalam kitab *Âtsâr at-Tashawwuf*, bahwa tasawuf yang menyimpang adalah yang dimasuki ajaran di luar Islam seperti filsafat, ilmu batin, dan ajaran agama-agam lain sehingga keluar dari *nash* al-Qur'an dan as-Sunnah.⁹⁶ Dari sini dapat dilihat, KH. Mochjar Dahri kurang konsisten di dalam pernyataan beliau yang menyatakan bahwa tasawuf yang berasal dari filsafat adalah keliru, ternyata beliau juga menggunakan istilah atau konsep yang bernuasa filsafat di dalam kitab *Mursyid al-'Ibâd*.

Setelah dianalisis, corak pemikiran KH. Mochjar Dahri dalam kitab *Mursyid al-'Ibâd* ini, terlihat bahwa pemikiran beliau tersebut bercorak *akhlâqî* atau *'amalî*, karena rujukan utama yang digunakan oleh beliau adalah al-Qur'an dan as-Sunnah serta kitab tasawuf *Penawar bagi Hati* karya asy-Syaikh 'Abd al-Qâdir ibn 'Abd al-Muthallib al-Mandîlî. Namun, ternyata terdapat juga corak tasawuf KH. Mochjar Dahri yang mengarah kepada tasawuf *falsafi* yang dapat digolongkan dalam *wahdat asy-syuhûd*, khususnya ketika beliau menjelaskan tentang tauhid; *wahdâniyat al-af'âl*, *wahdâniyat al-asmâ`*, *wahdâniyat as-shifât*, dan *wahdâniyat adz-dzât* dan penjelasan tentang dzikir hati.

⁹⁴Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf*, h. 390.

⁹⁵Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, rumah beliau di Jl. Brigjen H. Hasan Basry, No. 01, RT. 03/RK. 01, Kelurahan Kandangan Kota, Kecamatan Kandangan. 4 Januari 2020.

⁹⁶Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf fi Hayât al-Muslim* (Kandangan: PP. Ibnu Mas'ud, 1433 H./2012 M.), h. 44.

C. Pemikiran Tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam Kitab *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim*

Di dalam kitab *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim* ini, pada bab pertama KH. Mochjar Dahri mengawali dengan pendahuluan untuk mengantarkan kepada pembahasan. Beliau mengatakan di dalam pendahuluan:

Sesungguhnya manusia terdiri dari dua unsur; yaitu tubuh dan roh sebagaimana juga diciptakan alam dunia dan alam akhirat. Maka Allah mengutus para Nabi dan Rasul agar menyelamatkan tubuh dan roh baik di dunia maupun di akhirat. Allah menutup para Nabi dengan diutusnya Nabi Muhammad yang datang membawa agama Islam. Kemudian pengajaran Islam itu mengandung syari'at yang zhahir dan syari'at yang batin. Maka aktivitas syari'ah zhahir dan batin di dalam kehidupan sehari-hari dinamakan dengan tarekat, demikian juga dinamakan dengan tasawuf. Maka apabila aktivitas amal itu berupa syari'at yang wajib, maka tarekat padanya menjadi wajib, kemudian apabila aktivitas amal itu berupa syari'at yang sunnah, maka tarekat padanya menjadi sunnah.⁹⁷

Dari pendapat beliau di atas tadi, dapat dilihat bahwa KH. Mochjar Dahri mengakui tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam. Beliau berusaha menggabungkan antara ilmu syari'at zhahir dan ilmu syari'at batin. Ilmu syari'at zhahir adalah fikih dan ilmu syari'at batin adalah tasawuf. Beliau juga mengakui ketika diwawancarai oleh peneliti, bahwa pengamalan tasawuf sebagaimana yang tertuang di dalam konsep *al-maqâmât* dan *al-ahwal* para sufi berasal dari Islam yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah.⁹⁸

Di dalam pendahuluan, KH. Mochjar Dahri melontarkan kritik mengenai pemahaman orang mengenai tasawuf, seakan-akan tasawuf hanya berupa amalan dzikir dan perkara batin saja, padahal tasawuf yang benar adalah pengamalan

⁹⁷Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 1.

⁹⁸Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019.

syari'at lahir dan batin di atas fondasi al-Qur'an dan as-Sunnah secara maksimal dan optimal. Kemudian beliau mengemukakan bahwa tasawuf itu mempunyai pengaruh di dalam kehidupan orang muslim yang mengamalkan ajaran tasawuf, bisa mendapatkan pengaruh negatif dan positif.⁹⁹ Oleh sebab permasalahan di atas, maka beliau memberi judul kitab ini dengan *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim* (Pengaruh Tasawuf di dalam Kehidupan orang Muslim).

Pada bab kedua kitab *Âtsâr at-Tashawwuf*, KH. Mochjar Dahri, membahas tentang definisi tasawuf, pertumbuhan tasawuf, dan perkembangan tasawuf. Beliau mendefinisikan tasawuf secara etimologi dan terminologi. Beliau mengungkapkan bahwa ada beberapa pendapat tentang asal kata tasawuf, di antaranya adalah: 1) Dari kata *safhw* atau *shafâ*, 2) Dari kata *shuffah*, 3) Dari kata *shaff*, 4) Dari kalimat *shûfanah*, dan 5) Dari kata *shûf*. Kemudian KH. Mochjar Dahri menetapkan bahwa kata tasawuf berasal dari bab *tafa'ala-yatafa'alu-tafa'ulan* yang berwazan *tashawwafa-yatashawwafu-tashawwufan*. Kalimat *tashawwafa ar-rajul* maknanya seseorang berpindah dari kehidupan biasa menjadi hidup yang bertasawuf.¹⁰⁰ Beliau telah mengemukakan beberapa asal kata tasawuf, namun tidak mengungkapkan mana di antara kata tasawuf tersebut yang lebih cocok dan tepat dari segi kebahasaan dan lain-lain.

Secara definisi terminologi, KH. Mochjar Dahri mengungkapkan bahwa terjadi perbedaan pendapat di antara ulama sufi, di antara pendapat para sufi yaitu: 1) Menurut Basyr al-Hârits (w. 227 H.), sufi adalah orang yang bersih hatinya, 2)

⁹⁹Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 1.

¹⁰⁰*Ibid.*, h. 2-3.

Abû Muhammad al-Jarîrî, tasawuf adalah masuk kepada akhlak yang diwariskan oleh Nabi Saw. dan keluar dari akhlak yang tercela, 3) Dr. asy-Syaikh Jalâl ad-Dîn, tasawuf adalah menjaga dan memantapkan penghambaan zhahir dan batin disertai konsisten hadir hati bersama Allah, 4) Ma'rûf al-Karkhî (w. 200 H.), tasawuf adalah mengambil dengan benar dan putus asa dari sesuatu yang ada di tangan makhluk, 5) Sahal ibn Abdillâh al-Tusturî (w. 257 H.), sufi adalah orang yang bersih dari kotoran, penuh daripada berpikir, sama menurutnya antara emas dan lumpur, dan terfokus pikirannya hanya kepada Allah.¹⁰¹

Sedangkan tasawuf menurut KH. Mochjar Dahri adalah pengamalan syari'at lahir dan batin di atas fondasi al-Qur'an dan as-Sunnah secara maksimal dan optimal. Maksimal berarti bukan melampaui batas, optimal yang dikehendaki adalah yang sesuai tuntunan agama.¹⁰² Dari definisi tasawuf yang dikemukakan oleh KH. Mochjar Dahri yang mengutip beberapa pendapat para tokoh sufi, nampak sekali beliau memaparkan definisi tasawuf dari para tokoh tasawuf *sunni*, bukan dari tokoh tasawuf *falsafi* seperti al-Busthâmî, al-Hallâj, Ibn 'Arabî, Suhrawardî al-Maqtûl, Ibn Sab'în, ataupun Ibn al-Farîdh. Hal ini wajar saja, karena beliau tidak menyukai tasawuf yang bernuansa filsafat yang bercampur dengan ajaran di luar Islam.

Mengenai tumbuhnya tasawuf, KH. Mochjar Dahri menjelaskan bahwa kehidupan tasawuf dalam Islam tidak membawa ke arah tasawuf dalam artian

¹⁰¹*Ibid.*, h. 3.

¹⁰²Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019. Lihat Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 1.

mysticism (mistik) yang bermakna upaya berhubungan langsung dengan rasa (*adz-dzauq*), kecuali pada akhir abada ke-2 dan awal abad ke-3 Hijriyah.

Menurut KH. Mochjar Dahri, kehidupan tasawuf dimulai oleh Nabi Muhammad Saw. dan para sahabat beliau yang utama. Demikian juga kehidupan Nabi-nabi yang telah terdahulu, terutama yang disebut *Ulu al-'Azmi*. Kehidupan tasawuf ini sangat mempengaruhi kepada pandangan hidup dan perbuatan kaum muslimin. Kesimpulannya adalah bahwa kehidupan tasawuf itu merupakan inti dari ajaran Islam dan ditemukan pengikutnya di dalam kehidupan ulama-ulama terdahulu.¹⁰³

Dari penjelasan KH. Mochjar Dahri di atas, dapat dilihat bahwa kehidupan tasawuf lahir dari Islam bukan terpengaruh dari unsur luar selain Islam yang dimulai dari Nabi Muhammad Saw. dan para sahabat yang mulia, bahkan beliau menarik ke belakang pada kehidupan para Nabi-nabi terdahulu, khususnya yang disebut *Ulu al-'Azmi*. Sebagai ilmu, dalam ajaran tasawuf mungkin ada kesamaan ajaran dari luar, sama bukan berarti terpengaruh, tetapi tanpa itu pun tasawuf lahir secara alamiah dari dasar agama Islam sendiri. Sumber ajaran tasawuf itu adalah al-Qur'an, as-Sunnah dan dari ajaran para sufi.

Akan tetapi KH. Mochjar Dahri mengkritik takkala sekian lama setelah agama Islam bertambah berkembang dan telah dianut oleh berbagai ragam bangsa yang sebelum agama Islam masuk ke negerinya, telah mempunyai kebudayaan yang bercampur dengan ajaran-ajaran agama dan filsafat-filsafat bangsa lain,

¹⁰³*Ibid.*, h. 4-5.

maka pengaruhnya banyak dalam jiwa pemeluk Islam yang terdiri dari berbagai bangsa menurut keadaan masa dan tempat (*hasb az-zamân wa al-makân*).¹⁰⁴

Selanjutnya KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang perkembangan tasawuf. Bahwa pada abad ke-1 H., dimulai dari Nabi Saw. dan para sahabat yang mempraktikkan hidup kezuhudan, kemudian berkembang kepada membersihkan jiwa (*thahârat al-nafs*), kemurnian hati (*naqy al-qalb*), dan ikhlas kepada Allah. Pada abad ke-2 H. timbul pemahaman baru tentang *zuhud* yang dikenal dengan *ascetisism*, yaitu berpaling terhadap dunia dan mengkhhususkan diri untuk ibadah, latihan jiwa dan mendidiknya, memerangi kesenangan dunia dengan *khalwat*, puasa, sedikit makan dan banyak berdzikir. Pada abad ke-3 H., tasawuf sudah memiliki karakter khasnya yaitu latihan rohani yang berorientasi kepada sampai (*al-wushûl*) kepada Allah dan bersatu (*al-ittihâd*) dengan-Nya, para sufi ramai membahas lenyap dalam kecintaan (*fanâ` al-Mahbûb*), menyaksikan dengan kecintaan (*musyâhadatuhû*), kekal dengan kecintaan (*al-baqâ` bihî*), kemudian timbul juga di abad ini teori kesatuan agama (*wahdat al-adyân*) yang dipelopori oleh al-Hallâj. Pada abad ke-4 H. berkembang tiga jenis cabang ilmu dengan cepat (*tathawwuran sari'an*) yaitu tasawuf, ilmu kalam dan fikih. Kemudian masuk juga filsafat Yunani kepada masyarakat Islam dan nampak permasalahan-permasalahan yang asing, sehingga menimbulkan perpecahan yang dahsyat. Pada pertengahan abad ke-5 H. muncul seseorang yang luar biasa yang mampu mendamaikan perpecahan-perpecahan, yaitu al-Ghazâlî (w. 1111 M.), dan tidak dapat dipungkiri bahwa pengaruh tasawuf al-Ghazâlî mampu menyelaraskan

¹⁰⁴*Ibid.*, h. 5.

antara ilmu batin dan ilmu zhahir, kitabnya yang bernama *Ihyâ Ulûm ad-Dîn* mempunyai pengaruh yang signifikan di dunia Islam (*fî al-‘âlam al-islamiyyî*). Pada abad ke-6 H. karakteristik tasawuf bercorak filosofis untuk membuka dinding (*kasyf al-hijâb*) yang membatasi kehidupan nyata dengan alam rohani dan mencari rahasia yang tersembunyi di belakang layar. Pada akhir abad ke-6 dan memasuki abad ke-7 H. tidak didengar lagi perkembangan dan pemikiran yang baru di dalam tasawuf.¹⁰⁵ Dapat disimpulkan mengenai penjelasan KH. Mochjar Dahri, bahwa perkembangan tasawuf ada beberapa fase, yaitu fase pembentukan, perkembangan, konsolidasi, dan falsafî.

Pada pemaparan KH. Mochjar Dahri tentang perkembangan tasawuf di atas, dijelaskan secara sistematis dan berurutan dari abad ke abad serta dijelaskan juga ajaran tasawuf yang mencolok pada masing-masing abad, dan mengalami zaman keemasan pada masa al-Ghazâlî, namun KH. Mochjar Dahri tidak menjelaskan siapa tokoh tasawuf falsafi yang menonjol pada abad ke-6 H., kemudian beliau juga tidak menyinggung mengenai perkembangan tasawuf yang mengarah kepada pemurnian (purifikasi) yang dibawa oleh Ibn Taimiyah dan muridnya Ibn Qayyîm al-Jauziyyah. Menurut beliau pengamalan tasawuf tidak akan stagnan, bahkan akan semakin meluas selama agama Islam masih berkembang di permukaan bumi.

Pada bab ketiga kitab *Âtsâr at-Tashawwuf*, KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang pengaruh tasawuf di dalam kehidupan muslim. Beliau

¹⁰⁵*Ibid.*, h. 9-11.

membagi tipologi tasawuf menjadi dua, yaitu tasawuf yang benar (*at-tashawwuf ash-shahîh*) dan tasawuf yang menyimpang (*at-tashawwuf al-mukhti`*). Menarik memang tipologi jenis tasawuf yang ditawarkan oleh beliau, tipologi ini terlihat baru, dari beberapa teori tentang tasawuf, secara umum tasawuf diklasifikasikan dalam beberapa tipologi. Ada yang membagi menjadi tasawuf *sunni* dan tasawuf *falsafi*. Ada pula yang membagi kepada tasawuf *takhallî*, *tahallî* dan *tajallî*, ada juga yang membagi kepada tasawuf *akhlâqî*, tasawuf *falsafi* dan tasawuf *'irfâni*, dan ada juga membagi tasawuf menjadi tasawuf *akhlâqî*, tasawuf *'amalî* dan tasawuf *falsafi*. Dari berbagai tipologi tersebut, mayoritas tokoh cenderung kepada pembagian tasawuf yang terakhir.

Dalam pembahasan ini, KH. Mochjar Dahri memuat paparan mengenai pengaruh tasawuf negatif yang terdiri dari pengaruh tasawuf negatif bagi individu dan masyarakat, selanjutnya beliau memuat paparan mengenai pengaruh tasawuf positif yang terdiri dari pengaruh tasawuf positif bagi individu dan masyarakat. Di bawah ini akan dipaparkan pemikiran KH. Mochjar tentang pengaruh tasawuf di dalam kehidupan muslim secara sistematis dan berurutan.

1. Pengaruh Tasawuf yang Negatif bagi Individu

a. Egoisme (*al-Anâniyah*)

KH. Mochjar Dahri mengatakan, di antara ajaran tasawuf adalah *'uzlah*, yaitu mengasingkan diri dari masyarakat khususnya masyarakat yang banyak kemaksiatan dan kejahatan pidana, karena para sufi meyakini bahwa masyarakat seperti ini keluputan daripada mengingat Tuhan, sehingga mereka berkeyakinan

bahwa bergaul dengan masyarakat seperti itu menjerumuskan mereka kepada jurang kehancuran.¹⁰⁶

Memang tidak dapat dipungkiri bahwa *'uzlah* mempunyai manfaat yang banyak dengan syarat dilakukan sekedarnya saja. Hal ini bagaikan orang yang sakit, ketika minum obat melebihi dosis maka akan menimbulkan mudharat bukan manfaat. Sebagian para sufi ada yang ber-*'uzlah* secara total sedangkan masyarakat membutuhkannya, inilah sifat egoisme (*al-anâniyah*) sebagian para sufi yang tidak mau hidup bergumul dengan masyarakat, bahkan mereka cenderung melupakan keluarga, anak dan istri mereka dan tidak memberikan nafkah, bahkan mereka sendiri sampai-sampai lupa makan dan minum.¹⁰⁷

b. Tasawuf Membawa kepada Stagnan dan Lemah

KH. Mochjar Dahri mengatakan, di antara ajaran tasawuf adalah tawakkal, tawakkal menurut para sufi merupakan *maqâm* yang tinggi yang berarti berpegang hati kepada Allah dengan penuh keyakinan terhadap janji-Nya. Sebagaimana firman Allah Swt. dalam Q.S. ath-Thalâq/65: 3

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ (الطلاق: ٣).

Menurut KH. Mochjar Dahri, tawakkal seperti inilah yang benar. Akan tetapi sebagian manusia keliru di dalam memahami maknanya, mereka mengabaikan hukum kausalitas dan mereka mengganti tawakkal (*at-tawakkal*) dengan pasrah (*at-tawâkul*), dan mengganti usaha dengan kemalasan. Dari

¹⁰⁶*Ibid.*, h. 13.

¹⁰⁷*Ibid.*, h. 14.

kesalahan memahami makna tawakkal inilah yang menyebabkan stagnan dan meninggalkan usaha untuk memenuhi tanggungan kehidupan, sehingga bertambahlah kemalasan dan kelemahan, mereka berpegang kepada iktikad aliran Jabariyah yang hanya berpegang kepada takdir Tuhan.¹⁰⁸

Padahal tawakkal tidak bisa lepas dari rencana dan usaha. Apabila rencana sudah matang, usaha dijalankan dengan penuh kesungguhan sesuai dengan rencana, hasilnya diserahkan kepada Allah. Hanya Allah yang dapat mengetahui dengan pasti apa yang akan terjadi. Oleh karena itu, manusia harus menyerahkan segala perkaranya hanya kepada Allah, supaya jiwa menjadi tenang, berani dan ikhlas dalam hidup.¹⁰⁹ Oleh sebab manusia mau berusaha dan aktif berkecimpung di dunia, maka dunia Islam akan maju dan selamat dari kemunduran.

c. Tasawuf Membawa kepada Penyimpangan Akidah

KH. Mochjar Dahri memaparkan bahwa pengaruh dua aspek yang terdahulu kembali dampaknya kepada kesalahan para sufi di dalam pemahaman dan pengamalan, yaitu yang berkenaan dengan *'uzlah* dan tawakkal, sedangkan pengaruh negatif aspek yang ketiga ini kembali akibat dan dampaknya kepada esensi ajaran tasawuf. Menurut beliau pada abad ketiga telah timbul ajaran yang baru, yaitu tentang paham *al-ittihâd*, *al-hulûl*, *wahdat al-wujûd*, *an-nûr al-Muhammadi*, dan *wahdat al-adyân*.

¹⁰⁸*Ibid.*, h. 16.

¹⁰⁹Tim Penyusun, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, h. 146.

1) *Al-Ittihâd*

Sesungguhnya *al-ittihâd* disebabkan oleh ajaran tentang konsep *al-fanâ`* dan *al-baqâ`*. Adapun yang dimaksud dengan *al-ittihâd* adalah seorang sufi merasakan bahwa dia dan penciptanya bersatu, maka jadilah satu, seperti perkataan “wahai Aku”. Abû Yazîd al-Busthâmî (w. 261 H.) adalah orang yang pertama kali membicarakan tentang konsep *al-ittihâd* ini di dalam ajaran tasawuf, dia menghendaki agar selalu dekat dengan Tuhannya, hal ini dapat dilihat dari perkataan dia yang mengandung *syathahât* yang berarti perkataan ganjil atau *ekstatik*, seperti perkataan dia “*innî lâ ilâha illâ ana fa'budnî*” dan “*subhanî mâ a'zhama sya`nî*”.¹¹⁰

Perkataan seperti itu bukanlah al-Busthâmî yang mengatakannya, akan tetapi perkataan ini timbul ketika dia bersatu dengan Tuhannya. Menurut orang yang memaklumi, bahwa *syathahât* diucapkan dalam keadaan tidak sadar, akan tetapi bagi orang yang berpegang kuat dengan agama, mereka berpendapat bahwa al-Busthâmî berada dalam kekafiran. Kesimpulannya menurut KH. Mochjar Dahri, bahwa paham *al-ittihâd* dapat ditoleransi ketika kita menganggap perkataan atau pernyataan tersebut dalam keadaan *syathahât*, akan tetapi menurut beliau tidak diragukan lagi bahwa *al-ittihâd* berdampak kepada iktikad orang *awam* dari kaum muslimin.¹¹¹

¹¹⁰Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 17-18.

¹¹¹*Ibid.*, h. 18-19.

2) *Al-Hulûl*

Konsep *al-hulûl* adalah Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang mampu membersihkan jiwanya dan sifat-sifat kemanusiannya. Seorang filosof yang bernama al-Fârâbî (w. 950 M.) menggunakan konsep *al-ittishâl* yang berarti makhluk mampu berhubungan (*yattashilu*) dengan Allah. Al-Fârâbî menolak konsep *al-hulûl*, sedangkan al-Hallâj (308 H.) menggunakan perasaan (*adz-dzauq*) yang mendalam, karena ajaran tasawuf lebih mengutamakan akan perasaan.¹¹²

KH. Mochjar Dahri memberikan komentar, bahwa konsep *al-hulûl* dan *al-ittihâd* merupakan racun yang dapat berpotensi merusak akidah manusia. Sebenarnya konsep *al-hulûl* itu hanya berupa perasaan (*asy-syu'ûr*), bukan mengarah kepada akidah, akan tetapi menurut beliau, kesalahan para sufi adalah memberitahukan perasaan yang mereka alami, maka orang awam menyangka bahwa ini merupakan i'tikad.¹¹³

3) *Wahdat al-Wujûd*

Konsep *wahdat al-wujûd* dipelopori oleh Ibn 'Arabî (w. 638 H.). Bagi Ibn 'Arabî yang ada (*al-maujûdât*) hanya satu. Wujud makhluk adalah *'ain* dari wujudnya Khalik (pencipta), pada hakikatnya tidak ada perbedaan di antara keduanya. Dia mengatakan “Mahasuci Tuhan yang menjadikan segala sesuatu dan

¹¹²*Ibid.*, h. 19.

¹¹³*Ibid.*

Dialah ‘*ain* sesuatu itu.” Allah adalah hakikat alam dan wujud alam adalah ‘*ain* wujud Allah. Khalik sebagai wujud *qadim* dengan makhluk sebagai wujud baharu tiada berbeda, tidak ada perbedaan antara penyembah dan yang disembah, perbedaan itu hanya pada rupa (*ash-shûrah*) dan bentuk (*asy-syakl*) dari hakikat yang satu. Ibn ‘Arabî mengatakan, hamba adalah Tuhan dan Tuhan adalah hamba (*al-‘abdu rabbun wa ar-rabbu ‘abdun*).¹¹⁴

Mengenai konsep *wahdat al-wujûd* ini, KH. Mochjar Dahri berkomentar bahwa konsep ini tidak bisa dikatakan sebagai *syathahât*, oleh sebab itu tidak bisa ditoleransi. Sesungguhnya konsep *wahdat al-wujûd* ini adalah ajaran yang sesat lagi menyesatkan yang didasari atas pemikiran filsafat dan *dzauq* tasawuf. Sesungguhnya golongan ini jelas bertentangan dengan *nash* al-Qur’an, sebagaimana firman Allah Swt. dalam Q.S. adz-Dzâriyât/51: 56

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: ٥٦).

4) *An-Nûr al-Muhammadi*

Al-Hallâj adalah orang yang pertama kali berbicara tentang *an-nûr al-Muhammadi*. Dia berpendapat bahwa awal-awal yang diciptakan Allah adalah cahaya dari segala cahaya yaitu *nûr Muhammad*. Dari *nûr* ini diciptakan semua yang ada. *Nûr* bersifat *azali qadîm*, Muhammad dalam hal kejadian berposisi awal, dalam hal kenabian berstatus akhir, tidak ada dalam cahaya yang lebih bercahaya, nampak dan *qidam* selain *nûr* yang mempunyai kemuliaan.¹¹⁵

¹¹⁴*Ibid.*, h. 19-20.

¹¹⁵*Ibid.*, h. 20-21.

KH. Mochjar Dahri memberikan komentar, bahwa konsep *nûr Muhammad* merupakan pemikiran asing yang bertentangan dengan akal yang sehat dan *nash* yang jelas dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Sangat tidak masuk akal kalau selain Allah ada yang bersifat dengan *qadim*, sebagaimana firman Allah Swt. dalam Q.S. al-Hadîd/57: 3

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (الحديد: ٣).

5) *Wahdat al-Adyân*

Orang yang pertama kali berbicara tentang konsep *wahdat al-adyân* adalah al-Hallâj. Dia berpendapat bahwa agama itu walaupun berbeda secara zahir, namun sama secara hakikat, karena berotasi di sekitar hakikat yang satu. Sesungguhnya perbedaan agama merupakan kehendak Allah, agar sibuk setiap golongan manusia akan agamanya masing-masing. Maka agama itu adalah satu yang mempunyai banyak cabang.¹¹⁶ Menurut KH. Mochjar Dahri, pemikiran al-Hallâj tentang *wahdat al-adyân* ini sangat bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an, seperti firman Allah Swt. dalam Q.S. Âli 'Imrân/3: 19 dan 85

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (آل عمران: ١٩).

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (آل عمران: ٨٥).

d. Tasawuf Membawa kepada Penyimpangan Syari'at

KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa pengaruh negatif ini lahir dari pengaruh yang terdahulu, yaitu penyimpangan akidah, lalu setelah itu timbul

¹¹⁶*Ibid.*, h. 21.

iktikad tiada wajib melaksanakan syari'at. Di antara segelintir manusia ada yang menunaikan kewajiban agama, akan tetapi mereka tidak menganggap hal tersebut wajib, bahkan ada di antara mereka yang meninggalkan kewajiban syari'at sama sekali. Sebagaimana menurut beliau yang terjadi di Indonesia yaitu aliran kebatinan (*manunggal*). Sesungguhnya fondasi aliran ini adalah bersatu (*al-ittihâd*) dengan Allah. Untuk sampai bisa bersatu dengan Allah, maka harus tafakkur dan ber-*khalwat*. Adapun kewajiban agama tidak lagi ditunaikan, karena mereka mengaku dan berkeyakinan berada dalam tingkat yang tinggi. Bahkan mereka mengaku, ketika berada dalam bersatu (*al-ittihâd*) bisa mengetahui hal-hal yang ghaib sehingga dapat mengetahui sesuatu yang terjadi dan yang akan terjadi (*mâ waqa'a wa mâ sayaq'a'u*).¹¹⁷

Menurut KH. Mochjar Dahri, aliran kebatinan ini termasuk aliran yang sesat lagi menyesatkan, karena cenderung meninggalkan syari'at agama. Mereka melakukan *khalwat* dengan hawa nafsu, sehingga kewajiban agama seperti salat Jum'at ditinggalkan. *Khalwat*, atau dalam istilah lain *balampah* itu sudah lepas dari ajaran Islam. Di Banjarmasin beliau pernah mendengar berita ada orang yang ber-*khalwat* di dalam kamar selama tujuh hari, makanan dan minuman disediakan oleh keluarga yang ber-*khalwat* tersebut. Di Kalimantan Barat ada juga beliau dengar orang yang ber-*khalwat*, ternyata setelah beliau teliti, akidah orang yang

¹¹⁷*Ibid.*, h. 22-23.

melakukan *khalwat* itu bermasalah. Mereka yang ber-*khalwat* ini berkeyakinan bahwa Tuhan berada dalam diri mereka.¹¹⁸

2. Pengaruh Tasawuf yang Negatif bagi Masyarakat

KH. Mochjar Dahri menyatakan, takkala tasawuf memberi pengaruh terhadap orang muslim di dalam kehidupan pribadi, maka akan berpengaruh juga di dalam kehidupan masyarakat. Beliau memaparkan beberapa pengaruh negatif tasawuf bagi masyarakat.

a. Tasawuf Membawa kepada Keterlambatan Perkembangan Ilmiah

KH. Mochjar Dahri menyatakan, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya pada pengaruh tasawuf bagi individu, bahwa kesalahan dalam memahami makna tawakkal membawa kepada kemalasan dan kelemahan, kemudian paham yang salah mengenai tawakkal ini telah menyebar ke masyarakat luas. Di antara ajaran tasawuf menurut beliau adalah adab seorang murid terhadap gurunya yang harus patuh dan tunduk, tidak boleh membantah gurunya sekalipun melakukan sesuatu yang menyalahi syari'at, ini merupakan taklid yang buta, mati jiwa kritis dan ijtihad.¹¹⁹

Demikian juga sebagian sufi ada yang berkeyakinan bahwa mereka telah sampai kepada tingkat kesempurnaan, sehingga mereka mampu bersatu dengan Allah, mereka tidak membutuhkan lagi kepada ilmu yang lain seperti fikih, tafsir

¹¹⁸Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019.

¹¹⁹Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 23.

dan hadis dan lain-lain dari ilmu agama dan ilmu alam (*min al-‘ulûm ad-dîniyyah wa al-kauniyyah*). Mereka menganggap enteng dan menyerahkan perkara ini kepada orang lain bahkan kepada non-muslim, mereka (sufi) merasa cukup dengan ilmu tasawuf saja. Maka tidak diragukan lagi menurut beliau, bahwa hal ini dapat membawa kemunduran umat muslim di dalam perkembangan ilmu.¹²⁰

Menurut KH. Mochjar Dahri, di antara sebab kemunduran umat Islam adalah meninggalkan di dalam urusan dunia. Jadi sebenarnya memang ada orang yang disuruh untuk mengkhususkan diri untuk beribadah dan tujuan akhirat, ada juga yang disuruh berjuang dalam setiap segi, jadi tidak boleh umat Islam semuanya meninggalkan dunia, akan tetapi ikut juga terlibat mewarnai dalam urusan dunia dan berdakwah untuk umat ini. Sebenarnya umat Islamlah yang patut memegang kekuasaan, cuma kesalahannya adalah ketika terlena dengan dunia, sehingga menyalahgunakan kekuasaan kepada hal yang negatif. Dunia harus kita pegang, tidak mungkin kita melepaskan dunia. Agama itu disokong oleh kekuasaan, ketika pada zaman dulu, apabila khalifahnyanya cenderung beraliran Mu'tazilah maka Mu'tazilah menjadi maju, ketika khalifahnyanya cenderung beraliran *Ahl as-Sunnah* maka *Ahl as-Sunnah* menjadi maju, dan apabila khalifahnyanya cenderung beraliran Syi'ah maka Syi'ah yang menjadi maju. Jadi menurut beliau, bagaimana bisa kita meninggalkan kekuasaan, sedangkan agama Islam adalah kekuasaan.¹²¹

¹²⁰*Ibid.*, h. 24.

¹²¹Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019.

b. Tasawuf Membawa kepada Kelemahan Umat

KH. Mochjar Dahri menyatakan, orang yang mengasingkan diri dari masyarakat, yaitu para sufi yang tujuan awal mereka adalah baik, tetapi akhirnya telah banyak tambahannya. Tujuan awal mereka adalah untuk memerangi hawa nafsu, dunia dan syaithan, tetapi kadang-kadang jalan yang mereka tempuh tidak digariskan oleh agama. Terkadang mereka haramkan kepada diri sendiri barang yang dihalalkan Tuhan, bahkan ada yang tidak mau lagi mencari rezeki, mencela dunia, membelakangi huru-hara dunia dan membenci kerajaan (*yukrihu ad-daulah*). Sehingga kemudian ketika bala tentara Mongol masuk ke negara Islam, tidak ada senjata tajam untuk menangkis, sebab mereka tercerai-berai (*yatafarraqûna*). Sebagian menjadi budak harta, yang lebih sayang kepada hartanya daripada agamanya. Sebagian ada yang jadi budak fikih yang sibuk berdebat dalam masalah fikih pada masalah apakah batal wudhu kalau seandainya darah kutu menempel pada pakaian. Ada juga yang tenggelam di dalam *khalwat*-nya, memakai kain khas sufi, tidak peduli akan serangan musuh dan tidak melawan, karena merasa lezat di dalam *khalwat* tasawuf.¹²²

3. Pengaruh Tasawuf yang Positif bagi Individu

KH. Mochjar Dahri memaparkan, sesungguhnya tasawuf pada awal munculnya tujuannya adalah baik, yaitu memperbaiki akhlak sebagaimana yang pernah dikatakan oleh al-Junaid al-Baghdâdî. Ketika awal munculnya, semua orang bisa menjadi sufi, tidak perlu memakai pakaian dari kain wol yang kasar,

¹²²Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 24.

atau bendera khusus, atau *khalwat* sepanjang hari dalam kamar, atau melekat dahi kita dengan dahi mursyid.¹²³ Maka tasawuf pada perumpamaan ini bisa memberi pengaruh yang positif baik secara individu maupun bagi masyarakat. Di sini akan dijelaskan terlebih dulu pemikiran beliau mengenai pengaruh tasawuf yang positif bagi individu.

a. Membentuk Akhlak Mulia

KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa di dalam tasawuf ditemukan ajaran tentang akhlak, unsur akhlak keagamaan itu terdiri dari akhlak kepada Allah dan akhlak kepada makhluk.¹²⁴ Menurut KH. Mochjar Dahri, tasawuf *akhlâqi* adalah segala perangai yang timbul daripada akidah, jadi akidah menuntun orang untuk percaya kepada akhirat, dengan orang yakin percaya kepada akhirat, dia akan berakhlak yang baik. Ketika seseorang tidak berakidah yang benar, maka dia zhalim terhadap Khalik.¹²⁵

Orang yang mengamalkan *al-maqâmât* tasawuf dan *al-ahwâl* akan menemukan ketergantungan hubungan dengan akhlak. Seorang manusia yang memulai akhlaknya dengan taubat, mengeluarkan hartanya, mengutamakan kefakiran, *zuhud*, *wara'*, sabar, ridhâ dengan sesuatu yang ditentukan Allah, maka akan mendapatkan buahnya, yaitu berupa *al-ahwâl* yang berhubungan dengan ibadah rohani, sehingga seseorang selalu merasa diawasi Allah dan merasa dekat

¹²³*Ibid.*, h. 25.

¹²⁴*Ibid.*

¹²⁵Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019.

dengan-Nya, cinta, rindu, jinak dan tenang dengannya, kemudian *al-ahwâl*-nya meningkat sampai kepada *yaqin*, inilah penghabisan *ahwâl* dan paling tinggi.¹²⁶

b. Memperkuat Iman

KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa *maqâm* yang tertinggi di dalam ajaran tasawuf adalah ma'rifat. Beliau mengutip pendapat al-Ghazâlî (w. 505 H.) yang menyatakan bahwa "Ma'rifat merupakan *mâqam* yang paling tinggi yang diperoleh oleh para sufi." Pengetahuan yang dicapai dengan ma'rifat paling tinggi nilainya dibandingkan pengetahuan yang hanya didapatkan dengan akal. Pencapaian ma'rifat yang berkesinambungan akan menyebabkan tersingkap rahasia Tuhan dan bertambah dekat dengan-Nya.¹²⁷

Ajaran tasawuf menjadi fondasi bagi kekuatan rohani, membersihkan bagi jiwa, memperkuat bagi iman dan amal sholeh, kuat berjuang di dalam melatih jiwa, dan terbuka untuk mengenal Allah. Oleh sebab itu, para sufi mengutamakan ma'rifat dan tauhid. KH. Mochjar Dahri mengutip perkataan Ibn Khaldûn yang menyatakan bahwa "Ma'rifat dan tauhid merupakan derajat yang paling tinggi dan akhir tujuan yang dikehendaki para sufi, karena demikian, sejak abad k-3 H. masalah tersebut merupakan inti pembicaraan mereka."¹²⁸

Dari paparan KH. Mochjar Dahri tentang ma'rifat, terlihat sekali penekanan beliau tentang perlunya mengenal Allah secara mendalam dengan

¹²⁶Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019.

¹²⁷Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 27.

¹²⁸*Ibid.*, h. 28.

didasari tauhid dan iman yang kuat dan kokoh, supaya tidak keliru di dalam menempuhnya. Seseorang harus mengenal Allah secara global dan rinci, sehingga siapa yang disembah itu betul-betul dikenal, sebab sebagian orang terbatas hanya mengetahui bahwa Allah itu pencipta alam semesta, tunggal, akan tetapi tidak mengetahui secara signifikan tentang Allah. Seseorang harus mampu menjalankan agama Islam secara maksimal dan optimal agar mengenal Allah lebih mendalam.

Walaupun sebetulnya, ajaran tentang ma'rifah ini masih berada dalam polemik atau diperdebatkan, bahkan ada yang menggolongkan bahwa ma'rifah tergolong dalam corak tasawuf 'irfânî. Tasawuf 'irfânî adalah tasawuf yang berusaha menyingkap hakikat kebenaran atau ma'rifat dengan tidak melalui logika, tetapi pemberian Tuhan dengan berupaya melakukan penyucian hati (*tashfiyat al-qalb*). Dengan hati yang suci seseorang dapat berdialog secara batin dengan Tuhan sehingga pengetahuan atau ma'rifat dimasukkan Allah Swt. dalam hatinya, lalu hakikat kebenaran dapat tersingkap melalui *ilhâm* (intuisi).¹²⁹

c. Gemar dalam Ibadah

KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa sesungguhnya para sufi gemar di dalam ketaatan dan ibadah. Mereka tidak merasa cukup melakukan ibadah wajib, akan tetapi senantiasa menambahnya dengan yang sunnah (*bî an-nawâfil*). Orang yang menempuh jalan ibadah sibuk dalam wudhu dan salat, tenggelam dalam dzikir, dan amalan sunnah yang lain demikian juga membaca *hizib* yang

¹²⁹Mumtaz Hakimi dan Ahmad Syadzali, *Unsur-unsur Tasawuf dalam Kitab Asrâr ash-Shalâh min 'iddah Kutub Mu'tamidah Karya Abdurrahman Shiddiq al-Banjari* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016), h. 36.

diperintahkan oleh mursyidnya. Dengan jalan ini seorang *sâlik* ingin memperbaiki syari'at, mereka beribadah dengan tekun dan sempurna. Para sufi meyakini bahwa hasil yang didapatkan seorang *sâlik* bermacam-macam, ada yang cepat dan ada yang tenggelam beberapa tahun akan tetapi masih belum berhasil, namun perjalanan *sâlik*-nya terus ditempuh sampai mendapatkan hasilnya.¹³⁰

Untuk mendapatkan hasil yang sempurna, maka seorang *sâlik* harus menjalini *riyâdhah*, yaitu melatih diri dengan konsentrasi ibadah, sedikit makan, minum, tidur dan berbicara. Kemudian seorang *sâlik* harus menjalini juga *mujâhadah*, yaitu bahwa seorang *sâlik* bersungguh-sungguh di dalam ibadah dan *hizib* dengan penuh kegemaran, sehingga dia melupakan dirinya karena mengharap diterima oleh Tuhan-Nya dan takut ditolak-Nya.

d. Memperkuat Jiwa

KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa sesungguhnya mayoritas para sufi berdzikir kepada Allah dengan jumlah yang banyak, sehingga hati mereka merasa tenang. Allah menjamin akan ketenangan hati bagi orang yang berdzikir. Beliau mengutip firman Allah Swt. dalam Q.S. ar-Ra'ad/13: 28

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (الرعد: ٢٨).

Dengan tenangnya hati mereka, maka para sufi tidak takut, tidak ragu dan tidak sedih, hidup mereka sederhana, keperluan mereka sedikit, mereka tidak berlebih-lebihan, selalu bersyukur, membantu ketika ada orang yang memerlukan,

¹³⁰Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 30-31.

sabar dan ikhlas atas musibah yang menimpanya. Praktik yang harus dilalui para sufi agar mendapatkan hasil yang sempurna adalah dengan melatih sabar, tawakkal, syukur, pemberani dan *ridhâ*.¹³¹

KH. Mochjar Dahri menjelaskan tentang praktik yang harus ditempuh oleh para sufi tersebut. Orang yang *ridhâ* akan menerima dengan lapang dada terhadap sesuatu yang ditentukan Allah. Adapun sabar, syukur dan *ridhâ* merupakan tiga macam praktik yang sangat mahal nilainya yang dapat mengantarkan manusia kepada akhlak yang mulia. Adapun tawakkal adalah menyerahkan diri kepada Allah yang berarti sabar yang dibarengi dengan usaha. Adapun pemberani adalah berani dalam menghadapi huru-hara di dunia dan berani menanggung hidup yang sederhana.¹³²

e. Ikhlas dalam Ibadah kepada Allah

KH. Mochjar Dahri menyatakan, sesungguhnya ikhlas adalah rohnya ibadah, ikhlas dalam beramal berhubungan dengan niat. Para sufi sangat mengutamakan sekali dengan ikhlas di dalam beramal, karena sesungguhnya ajaran tasawuf adalah ajaran yang berhubungan dengan kehidupan rohani.¹³³ Oleh karena ajaran tasawuf adalah ajaran rohani, maka seseorang sufi dituntut untuk ikhlas di dalam menjalankan ibadah kepada Allah.

¹³¹*Ibid.*, h. 34.

¹³²*Ibid.*, h. 34-36.

¹³³*Ibid.*, h. 36.

Makna ikhlas adalah bersih, tidak bercampur dengan sesuatu yang lain, seperti emas murni yang tidak bercampur dengan perak. Oleh karena itu, para sufi mengatur ajaran di dalam kehidupan masyarakat, agar mereka menjadi orang yang *wara'*, ikhlas di dalam beribadah, ikut andil membantu di masyarakat dan mengambil bagian pada pekerjaan di dalam menunjang kehidupan. Ajaran ini menurut istilah mereka adalah *takhallî*, *tahallî* dan *tajallî*.

Takhallî adalah membersihkan diri dari akhlak yang tercela baik dari maksiat lahir maupun batin. *Tahallî* adalah proses mengisi diri dengan sifat yang terpuji dan berupaya agar setiap perbuatan sesuai dengan aturan agama, baik ketaatan yang bersifat lahir maupun batin. *Tajallî* adalah timbulnya perasaan dengan wujud Allah dan Allah menampakkannya di dalam hati.

4. Pengaruh Tasawuf yang Positif bagi Masyarakat

Telah dijelaskan oleh peneliti tentang pengaruh tasawuf yang positif bagi individu yang telah ditawarkan oleh KH. Mochjar Dahri, yaitu membentuk akhlak mulia, menguatkan iman, gemar dalam ibadah, menguatkan jiwa, dan ikhlas ibadah kepada Allah. Selanjutnya, akan dipaparkan oleh peneliti tentang pengaruh tasawuf yang positif yang ditawarkan oleh KH. Mochjar Dahri sebagai berikut:

a. Mengobati Penyakit Masyarakat

KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa ajaran tasawuf melalui metode *takhallî*, *tahallî*, dan *tajallî* bisa mengobati penyakit hati bagi individu bahkan

mengobati penyakit bagi masyarakat luas. Di antara penyakit yang berkembang di masyarakat adalah cinta dunia (*hubb ad-dunyâ*) dan takut mati (*khauf al-maut*).

Sesungguhnya manusia mempunyai keinginan yang dahsyat mencintai dunia, sebagaimana firman Allah Swt. dalam Q.S. Âli ‘Imrân/3: 14

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ
الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ (آل عمران: ١٤).

Cinta terhadap dunia berlaku umum di masyarakat, baik yang muda maupun yang tua, yang jahil dan yang berilmu, yang kuat dan yang lemah, akan tetapi ukuran kecintaan berbeda antara satu dengan yang lain. Sesungguhnya agama memandang bahwa cinta dunia adalah penyakit yang dapat menular, sebagaimana penyakit yang menular bisa menyebar luas. Maka bertambah cinta kepada dunia, seiring dengan kemajuan zaman. Adapun di antara karakter manusia adalah suka memandang kepada orang yang di atas darinya dari segi harta, sehingga berlomba-lomba mereka di dalam mencapai kehidupan yang sempurna. Hati mereka sangat ketergantungan kepada dunia, seakan-akan tidak bisa berpisah dengannya.¹³⁴ Oleh sebab kerakusan manusia yang tidak mengenal batas, maka dunia mereka jadikan hawa nafsu syaithan.

Menurut KH. Mochjar Dahri, bahwa ajaran tasawuf menolak cinta dunia, akan tetapi mendorong manusia untuk beramal di dunia, dan berjuang meraih kehidupan akhirat. Apabila kita melihat di dalam masyarakat kelompok yang banyak bersifat *zuhud* di dalam dunia, maka akan memberikan pengaruh positif

¹³⁴*Ibid.*, h. 38-39.

bagi masyarakat. Takkala bertambah bilangan mereka, otomatis bertambah pula pengaruh mereka, sehingga menjadi teladan yang diikuti oleh manusia.

Sesungguhnya takut mati yang diibaratkan sebagai penyakit adalah mengganti kebenaran dengan kebatilan. Sebagian manusia menyangka bahwa mereka sanggup mengehela kematian, dan mereka berani menjual akidah. Lebih jauh, KH. Mochjar Dahri menjelaskan sebab-sebab seseorang takut mati ada tiga macam, yaitu: 1) Takut berpisah dengan sesuatu yang mereka senangi dan gemari di dalam dunia, 2) Tidak ada persiapan untuk kehidupan sesudah mati, dan 3) Tidak mengenal sesuatu yang terjadi sesudah kematian, dan karena sebab itu mereka berada dalam keraguan sehingga akhirnya terus-menerus dalam kesedihan.¹³⁵

Adapun orang yang mengenal hakikat kehidupan dan kematian, maka tidak takut berjuang menegakkan kebenaran dan keadilan, berani membela keduanya karena mereka mengetahui dampak positif apabila membela kebenaran dan keadilan, sehingga mereka mempersiapkan untuk menghadapi kematian. Lebih khusus lagi bagi orang yang berhasil meniti *maqâm mahabbah*, maka kematian merupakan tanda kecintaan-Nya.¹³⁶

b. Memperkuat Ummat

Menurut KH. Mochjar Dahri, ajaran tasawuf adalah memperbaiki akhlak, puncak dari tasawuf adalah keluar dari akhlak yang tercela dan masuk kepada

¹³⁵*Ibid.*, h. 40.

¹³⁶*Ibid.*, 40-41.

akhlak yang terpuji. Umat yang paling banyak mengamalkan akhlak adalah para sufi sehingga melahirkan umat yang kuat. Dengan tasawuf pemimpin-pemimpin bangsa-bangsa Indonesia seperti Pangeran Diponegoro (w. 1855 M.), Imam Bonjol (w. 1864 M.), Chik di Tiro (w. 1891 M.) dan lain-lain melawan penjajahan, dengan tasawuf Amîr ‘Abd al-Qâdir al-Jazâ`irî (w. 1883 M.) mampu melawan Perancis, bahkan negara Libiya yang baru saja berdiri adalah terdiri dari *zawiyah* (tempat berlatih untuk melakukan ibadah) sufi, dan Raja Idrîs as-Sanûsî (w. 1983 M.) adalah pendiri tarekat Sanusiyah yang sangat masyhur di seluruh Afrika. Kemudian perhatikan kepada tasawuf Ibn Taimiyah (w. 727 H.), sesungguhnya apabila datang kepadanya seruan untuk berperang di jalan Allah maka dia berada pada barisan paling depan di medan perang. Dialah orang yang pertama menghunuskan tombak dan pedang untuk mengajak manusia seluruhnya dan siap mengorbankan jiwa untuk meninggikan agama (*li i`lâ`i ad-dîn*).¹³⁷

D. Corak Pemikiran Tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam Kitab *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim*

Telah disebutkan sebelumnya, secara umum tasawuf dapat diklasifikasikan dalam beberapa tipologi corak tasawuf. Klasifikasi mengenai tipologi corak tasawuf dalam beberapa aliran bukan mengisyaratkan adanya pemisahan antara ajaran tasawuf yang satu dengan yang lain, sebab pembagian tersebut hanya pembatasan dalam kajian akademik. Secara dikotomik dalam praktiknya semua

¹³⁷*Ibid.*, h. 42-43.

ajaran tasawuf tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Klasifikasi corak tasawuf sendiri mengalami keragaman pola dalam menentukan aliran-alirannya.¹³⁸

KH. Mochjar Dahri membagi tipologi tasawuf menjadi dua, yaitu tasawuf yang benar (*at-tashawwuf ash-shahîh*) dan tasawuf yang menyimpang (*at-tashawwuf al-mukhti`*). Menarik memang tipologi yang jenis tasawuf yang ditawarkan oleh beliau, tipologi ini terlihat baru, dari beberapa teori tentang tasawuf, secara umum tasawuf diklasifikasikan dalam beberapa tipologi. Ada yang membagi menjadi tasawuf *sunni* dan tasawuf *falsafi*. Ada pula yang membagi tasawuf *takhallî*, *tahallî* dan *tajallî*, ada juga yang membagi kepada tasawuf *akhlâqî*, tasawuf *falsafi* dan tasawuf *'irfâni*, dan ada juga membagi tasawuf menjadi tasawuf *akhlâqî*, tasawuf *'amali* dan tasawuf *falsafi*.

Dari berbagai tipologi tersebut, mayoritas tokoh cenderung kepada pembagian tasawuf yang terakhir, kemudian ada juga yang menambahkan dengan corak neo-sufisme. Kalau melihat tasawuf *nadzârî (falsafi)*, 'Abd al-Hayy al-Farmâwî (w. 2017 M.) cenderung mengatakan menyimpang, karena bisa menimbulkan kekacauan di dalam menafsirkan agama.¹³⁹ Begitu juga Muhammad Hsain adz-Dzahabî (w. 1977 M.) di dalam kitabnya *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* cenderung menganggap tasawuf *nadzârî (falsafi)* menyimpang dari syari'at.¹⁴⁰ nampaknya hal ini yang mengilhami KH. Mochjar Dahri terinspirasi membagi

¹³⁸Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, h. 52.

¹³⁹Lihat 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudhû'i* (Mesir: Mathba'at al-Hadhârat al-'Arabiyyah, 1977), h. 29.

¹⁴⁰Muhammad Hsain adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz. 2 (t.h: Maktabah Mush'ab ibn 'Umair al-Islamiyyah, 2004), h. 83.

jenis tasawuf kepada benar (*ash-shahîh*) dan menyimpang (*al-mukhti`*). Ahmad di dalam bukunya *Pengajian Tasawuf SIRR di Kalimantan Selatan* memaparkan tipe-tipe aliran tasawuf yang berpotensi menyimpang dan bahkan cenderung meninggalkan syari'at, seperti *Ilmu Sabuku*, *Wahdat al-Wujûd*, *Seraba Tuhan*, *Ilmu Dalam* dan *Ilmu Hakikat*.¹⁴¹ Istilah-istilah tasawuf yang disebut Ahmad senada dengan istilah Jalaluddin Rakhmat yang meingistilahkan dengan sebutan *pseudosufisme* yang berarti penyalahgunaan atau penyalahertian tasawuf di masyarakat.¹⁴² Dalam hal ini, peneliti mengalisis tentang corak tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam kitab *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim* beberapa poin-poin penting tentang pemikiran beliau.

1. Pengertian dan Fungsi Tasawuf

KH. Mochjar Dahri mendefinisikan tasawuf adalah pengamalan syari'at lahir dan batin di atas fondasi al-Qur'an dan as-Sunnah secara maksimal dan optimal. Maksimal berarti bukan melampaui batas, optimal yang dikehendaki adalah yang sesuai tuntunan agama.¹⁴³ Pengamalan rukun Islam dan rukun iman kemudian diterapkan dalam bentuk *ihsân* itulah yang dinamakan tasawuf, sebenarnya simpel saja, siapapun bisa mengamalkan ajaran tasawuf.¹⁴⁴ Dengan

¹⁴¹Lihat Ahmad, *Pengajian Tasawuf SIRR di Kalimantan Selatan* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), h. 57-58.

¹⁴²Mujiburrahman, "Tasawuf di Masyarakat Banjar Kesenambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan," *Jurnal Kanz Philoshopia*, Vol. 3, No. 2, 2013, h. 172.

¹⁴³Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019. Lihat juga Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 1.

¹⁴⁴Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 30 Desember 2019.

demikian syari'at lahir dan syari'at batin (*hakikat*) harus terpadu dengan harmonis, karena keduanya merupakan prinsip dasar dari ajaran *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*.

Dalam ilmu tasawuf, jikalau seseorang hanya berpegang kepada fikih saja, tidak bertasawuf dalam arti hakikat, maka orang tersebut dianggap fasik. Sedangkan orang yang bertasawuf, tetapi tidak faham fikih, dalam arti tidak melaksanakan syari'at, orang tersebut dianggap *zindik*.¹⁴⁵ KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa syari'at harus bergandengan dengan hakikat, sebagaimana Ibn Ruslân berpendapat: Syari'at tanpa hakikat hampa, hakikat tanpa syari'at rusak.

Menurut KH. Mochjar Dahri, yang dinamakan sufi adalah seseorang yang ibadahnya kuat, salat wajib tepat waktu dan berjama'ah, memperbanyak salat sunnah, dan mengamalkan ajaran agama sesuai tuntunan al-Qur'an dan as-Sunnah yang shahih. Menurut beliau Ibn Taimiyah (w. 727 H.) adalah orang yang sangat memperhatikan hadis, sedangkan para sufi tidak terlalu memperhatikan hadis termasuk al-Ghazâlî, namun pada ranah amaliyah saja, bukan dalam ranah akidah.¹⁴⁶

Tasawuf yang ditawarkan KH. Mochjar Dahri harus sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah. Hal ini sejalan dengan al-Qusyairî seorang pelopor dasar-dasar tasawuf *sunnî* yang menghendaki agar ajaran tasawuf tetap sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan as-Sunnah. Kemudian al-Ghazâlî meneruskan ide-ide

¹⁴⁵Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, h. 61.

¹⁴⁶Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 30 Desember 2019.

tersebut, yaitu membawa tasawuf kepada fakta-fakta dasar dan sejarahnya sebagaimana sumber yang terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, dia berusaha keras mengembalikan ajaran sufi kepada sumber aslinya. Al-Ghazâlî berhasil memadukan antara ajaran tasawuf dengan syari'at.¹⁴⁷

Pemaduan antara tasawuf dan syari'at ini nampak dalam kitab-kitab yang dia tulis, khususnya *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*. Nama al-Ghazâlî sebagai tokoh yang monumental selalu disebut-sebut orang di setiap pembicaraan mengenai keilmuan, dan kitabnya sangat banyak orang yang mengkaji baik dari kalangan muslim maupun non-muslim. Kemudian di dalam al-Qur'an, terdapat ayat syari'at dan hakikat. Ayat syari'at menjelaskan tentang ibadah, *mu'amalah*, *munâkahât*, *jinâyah* dan lain-lain, sedangkan ayat hakikat berbicara tentang akhlak mulia dan keagungan dan kebesaran *dzat* Allah, *sifat*, *asma`* dan *af'al*-Nya.

Seperti yang telah diketahui, bahwa dalam sejarah pemikiran Islam pernah terjadi polemik panjang yang menimbulkan ketegangan antara dua kubu yang berbeda orientasi pengahayatan keagamaan, yaitu antara kaum eksoteris dan esoteris. Dari banyak usaha percobaan rekonsiliasi antara dua kubu yang berbeda orientasi itu, yang dilakukan oleh al-Ghazâlî dianggap paling berhasil, karena dia berhasil memadukan antara syari'at dan hakikat.¹⁴⁸ Bagi al-Ghazâlî, tasawuf tidak

¹⁴⁷Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, h. 81-82.

¹⁴⁸Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, h. 309-310.

untuk mengabaikan syari'at, tetap justru untuk menghidupkan dan menggairahkan pengamalan syari'at.¹⁴⁹

Menurut KH. Mochjar Dahri, al-Ghâzalî adalah ulama yang berusaha untuk mengembalikan nilai-nilai Islam supaya tidak terlalu cenderung kepada hal-hal yang berbau filsafat, oleh sebab itu dia mencela filsafat. Jadi kalau kita lihat al-Ghâzalî berusaha keras memurnikan ajaran Islam, maka kita harus juga berusaha memurnikan ajaran Islam. Al-Ghâzalî melihat pada zaman dia hidup, tasawuf sudah banyak menyimpang, oleh sebab itu dia mengajak masyarakat muslim untuk tetap melaksanakan syari'at dan menjauhi praktik-praktik yang menyimpang.

Ulama lain yang berusaha melakukan rekonsiliasi tasawuf dengan syari'at selain al-Ghazâlî adalah Ahmad Sirhindi (w. 1624 M.). Ahmad Sirhindi mengkritik keras terhadap tasawuf yang dipraktikkan tanpa syari'at. Menurut Sirhindi, syari'at bukan semata-mata sistem aturan lahiriah belaka, dan para sufi yang mencari kenyataan di luar syari'atnya sebenarnya sedang mengejar impian. Kemudian Sirhindi mengatakan bahwa syari'at bukan kumpulan peraturan yang mengatur tindak lahir. Ia juga menjelaskan tentang keimanan, tauhid, cinta, syukur, sabar dan lain-lain. Ia berkaitan dengan perilaku lahir dan juga keadaan batini. Itulah kedua bentuk dan kenyataan, ia adalah kesatuan utuh.¹⁵⁰

¹⁴⁹Sahriansyah, *Pemikiran Tasawuf M. Rafi'ie Hamdie* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2011), h. 141.

¹⁵⁰*Ibid.*, h. 142.

Dari paparan di atas, dilihat dari definisi tasawuf yang dikemukakan, jelaslah KH. Mochjar Dahri menghendaki keterpaduan antara syari'at dan hakikat, keduanya merupakan dua pilar agama Islam yang tidak bisa dipisahkan. Sikap ini merupakan ciri utama dari neo-sufisme, karena berusaha menyeimbangkan (*tawâzun*) antara kepentingan dunia dan akhirat.

Kemudian pada dasarnya fungsi tasawuf itu adalah menjalin hubungan langsung antara manusia dengan Tuhan dengan penuh penghayatan. Kesadaran dan komunikasi langsung dengan Tuhan berakar pada ajaran Islam. KH. Mochjar Dahri berpendapat bahwa tasawuf itu berakar dari konsep *al-ihsân*, di dalam *al-ihsân* itu terkandung tiga unsur, yaitu syari'at zhahir pada lafazh *an ta'buda al-Allâh*, tauhid dan puncak dari tasawuf yaitu ma'rifat pada lafazh *kaannaka tarâhû*.¹⁵¹ Hal ini disebutkan dalam hadis riwayat Muslim yang melukiskan tentang dialog Nabi Saw. dengan Jibril as. mengenai sendi-sendi agama Islam:

وَحَلَّسْنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَرُهَيْبِرُ بْنُ حَرْبٍ، جَمِيعًا عَنِ ابْنِ عُلَيَّةَ، قَالَ زُهَيْرٌ: حَلَّسْنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ أَبِي حَيَّانَ، عَنِ أَبِي زُرْعَةَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ جَرِيرٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ، وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.¹⁵²

¹⁵¹Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 30 Desember 2019.

¹⁵²Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairî an-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, juz. 1 (Baerût: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, t.th), h. 39.

Dengan demikian dapat diungkapkan secara sederhana bahwa fungsi tasawuf itu kesadaran adanya komunikasi dan dialog antara seorang muslim dengan Tuhan. Tasawuf merupakan suatu sistem latihan dengan penuh kesungguhan untuk membersihkan dan memperdalam kerohanian dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, sehingga dengan itu, maka segala konsentrasi seseorang hanya tertuju kepada-Nya.

2. *'Uzlah dan Zuhud*

Pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dahri mengenai *'uzlah*, bahwa menurutnya *'uzlah* mempunyai manfaat yang banyak dengan syarat dilakukan sekedar saja. Hal ini bagaikan orang yang sakit, ketika makan obat melebihi dosis maka akan menimbulkan bahaya bukan manfaat. Sebagian para sufi ada yang ber-*'uzlah* secara total sedangkan masyarakat membutuhkannya, inilah sifat egoisme (*al-anâniyah*) sebagian sufi yang tidak mau hidup dengan masyarakat, bahkan mereka cenderung melupakan keluarga, anak dan istri mereka dan tidak memberikan nafkah, bahkan mereka sendiri sampai lupa makan dan minum.¹⁵³

KH. Mochjar Dahri mengakui bahwa *'uzlah* merupakan ajaran Islam. Menurut beliau *'uzlah* adalah menghindari pergaulan yang negatif, tidak mesti *'uzlah* itu pergi ke desa, gunung, bukit dan lain-lain karena lebih banyak mudharat daripada manfaatnya. Menurut beliau, dengan membatasi pergaulan yang baik dan menghadiri perkumpulan yang baik seperti salat berjama'ah, serta meninggalkan

¹⁵³Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 14.

perbuatan yang buruk, berarti kita sudah termasuk orang yang ber-*'uzlah*. *'Uzlah* bukan mengasingkan diri dari masyarakat secara total.

Terkait dengan *zuhud* KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa *zuhud* adalah meninggalkan makan dari sesuatu yang haram, bersenang-senang dan berlezat-lezat di dunia secara berlebih-berlebihan dan melampaui batas. Apabila seseorang itu kaya, maka dia tidak semata-mata menikmati kekayaannya dan meletakkan dunia di dalam hati, akan tetapi tetap bersikap sederhana, digunakan kekayaannya untuk bersedakah dan kemaslahatan, seperti Nabi Saw. merupakan sosok yang sangat sederhana. Sikap *zuhud* tidak mesti membenci dunia.¹⁵⁴

Senada dengan KH. Mochjar Dahri, Hamka (1908-1981 M.) di dalam bukunya *Tasawuf Modern* memberikan uraian tentang aspek penghayatan tasawuf secara wajar dengan penekanan bahwa tasawuf itu harus tetap berada dalam ranah syari'at. Hamka juga menginginkan penghayatan tasawuf yang mendalam, tetapi tidak dengan mengasingkan diri (*'uzlah*) melainkan tetap aktif melibatkan diri dalam masyarakat.¹⁵⁵

Hamka juga mengkritik bahwa tasawuf adalah penyebab macetnya perkembangan Islam. Menurutnya, umat Islam tidak menaruh perhatian terhadap masalah duniawi dan hanya cenderung mencari kesenangan sendiri dengan meneguk kepuasan batin yang ada dalam tasawuf. Dia mengatakan:

¹⁵⁴Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, rumah beliau di Jl. Brigjen H. Hasan Basry, No. 01, RT. 03/RK. 01, Kelurahan Kandangan Kota, Kecamatan Kandangan. 4 Januari 2020.

¹⁵⁵Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, h. 14.

Bekas pendidikan tasawuf semacam itu sangat besar ke dalam dunia Islam. Sekian lamanya kaum muslimin membenci dunia dan tidak menggunakan kesempatan sebagaimana orang lain. Lantaran itu mereka menjadi lemah. Akan berkorban, tidak ada yang dikorbankan, karena harta benda telah dibenci. Akan berzakat, tidak ada yang dizakatkan, karena mencari harta dikutuki. Orang lain maju di lapangan penghidupan, sedang mereka mundur. Dan, bila ada yang berusaha mencari harta benda, mereka telah dikatakan menjadi orang dunia.¹⁵⁶

Hamka juga mengkritik praktik *zuhud* yang berlebihan, seperti membenci dunia, tidak ingin mencari rezeki dan tidak ikut terlibat dalam masyarakat. Hamka dengan tegas menyatakan bahwa tasawuf seperti itu bukan ajaran dari Islam, karena cenderung melemahkan semangat berjuang. Semangat Islam adalah semangat berjuang, berkorban, bekerja, bukan bermalas-malasan dan stagnan. Beliau lebih jauh menunjukkan bahwa pada zaman Rasulullah Saw. semua orang menjadi “sufi” dalam pengertian al-Junaid al-Baghdâdî (keluar dari akhlak yang tercela dan masuk kepada akhlak yang terpuji). Para sahabat Nabi sanggup menahan lapar dan dahaga, walaupun dari mereka banyak yang kaya raya, namun kekayaan tersebut tidak dimasukkan ke dalam hati.¹⁵⁷

Pemikiran KH. Mochjar Dahri dengan Hamka tentang *‘uzlah* dan *zuhud* memiliki kemiripan. Mengenai *zuhud* keduanya menekankan bahwa *zuhud* yang benar adalah bukan membenci dunia, seseorang *zâhid* sama sekali tidak identik dengan fakir yang tidak mempunyai harta apapun. Seseorang *zâhid* adalah orang yang mendapatkan kenikmatan dunia tetapi tidak meletakkan dunia di dalam hati. Apabila seseorang itu kaya, maka kekayaannya digunakan untuk berderma dan untuk kemaslahatan orang lain.

¹⁵⁶Hamka, *Tasawuf Modern*, h. 7.

¹⁵⁷*Ibid.*, h. 5-6.

Adapun mengenai *zuhud*, antara pemikiran KH. Mochjar Dahri dengan Hamka terdapat perbedaan. Hamka menekankan dalam menempuh jalan spiritual tidak dengan mengasingkan diri (*'uzlah*) melainkan tetap aktif berkecimpung dan berbaur di masyarakat, sedangkan KH. Mochjar Dahri menawarkan bahwa *'uzlah* boleh saja dilakukan, asal tidak melampaui batas atau melebihi dosis, sehingga masih bisa aktif melibatkan diri di masyarakat. Tampaknya pemikiran KH. Mochjar Dahri mengenai *'uzlah* ini sangat senada dengan pemikiran Nurcholish Madjid (1939-2005 M.), seorang cendekiawan muslim Indonesia. Nurcholish menekankan perlunya pelibatan diri untuk aktif di masyarakat dan memandang positif terhadap dunia. Bagi Nurcholish, sikap *zuhud* dalam tasawuf itu tetap diperlukan, dan demikian juga sikap *'uzlah* tetap masih relevan sejauh hal itu dilakukan untuk menyegarkan kembali wawasan dan meluruskan pandangan, yang kemudian dijadikan titik tolak untuk melibatkan diri dan aktivitas segar dalam bersosialisasi dengan masyarakat.¹⁵⁸

Pemikiran KH. Mochjar Dahri mengenai *'uzlah* dan *zuhud* ini adalah bercorak tasawuf neo-sufisme. Tasawuf neo-sufisme adalah bertasawuf sebagaimana yang pernah diajarkan oleh Rasulullah Saw; yaitu mempelajari, menghayati, dan mengamalkan ajaran Islam secara murni, dan tetap bergumul dengan kehidupan sosial masyarakat.¹⁵⁹ Istilah neo-sufisme muncul untuk menggambarkan suatu bentuk pembaharuan dalam tasawuf yang memunculkan

¹⁵⁸Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, h. 14.

¹⁵⁹*Ibid.*, h. 13.

apa yang disebut “*reformed sufism*,” sufisme yang telah diperbaharui.¹⁶⁰ Menurut Fazlur Rahman (1919-1988 M.), dalam tasawuf ini sebagian besar sifat eskatik-metafisik dan mistiko-filosofis yang sebelumnya dominan dalam tasawuf awal digantikan dengan kandungan yang tidak lain daripada postulat-postulat agama ortodoks (Islam salafi) bahwa ciri utama neo-sufisme adalah pola pembentukan akhlak dan penerapan metode dzikir dan *murâqabah* atau konsentrasi kerohanian yang disejajarkan dengan doktrin salafi (ortodoks) dan bertujuan untuk meneguhkan keimanan kepada akidah yang benar dan kemurnian moral dan jiwa sehingga cenderung menghidupkan kembali aktivisme salafi dan sikap positif kepada dunia.¹⁶¹

Di dalam kitab *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim* yang ditulis KH. Mochjar Dahri nampak terlihat corak tasawuf neos-sufisme, pemikiran tasawuf beliau dilandasi oleh al-Qur’an, as-Sunnah Nabi Saw. dan *Âtsâr* para sahabat yang bertujuan membentuk akhlak yang mulia, menguatkan iman, gemar di dalam beribadah, dan menjauhi terhadap penyimpangan akidah seperti *al-ittihâd*, *al-hulûl*, *wahdat al-wujûd*, kemudian menjauhi hidup isolatif (*‘uzlah*) dan asketisme (*zuhud*) yang anti dunia yang menyebabkan kelemahan umat dan lambatnya perkembangan ilmu.

Dari ciri neo-sufisme yang ditampilkan oleh Fazlur Rahman adalah meneguhkan keimanan kepada akidah yang benar. Ciri yang ditawarkan ini sangat melekat pada diri KH. Mochjar Dahri. Beliau sangat gencar menyampaikan

¹⁶⁰Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2010), h. 302.

¹⁶¹Abdul Hakim, *Pemikiran Tasawuf Fazlur Rahman* (Banjarmasin: Antasari Press, 2009), h. 136.

dakwah untuk menghimbau masyarakat di Hulu Sungai Selatan agar mengikuti ajaran agama yang sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah, berakidah yang benar, mentauhidkan Allah dan menghindari hal-hal yang berbau kesyirikan serta penyimpangan-penyimpangan ajaran tasawuf yang menyelimuti sebagian masyarakat yang membawa kepada pengabaian terhadap syari'at. Tasawuf ketuhanan menurut beliau sebenarnya adalah akidah, apabila melenceng dari akidah, bertolak belakang dengan al-Qur'an dan as-Sunnah maka tidak bisa diterima. Tentu saja ajaran beliau ini menuai pro dan kontra di masyarakat karena mengarah kepada pemurnian (purifikasi), bahkan sebagian ulama di Kandangan ada yang tidak sependapat dengan ajaran beliau, akan tetapi beliau tetap pada pendiriannya, berani dan gigih menyampaikan ajarannya, semua urusan diserahkan beliau kepada Allah, walaupun banyak yang mencela beliau.

Dengan kegigihan KH. Mochjar Dahri menyampaikan akidah yang benar di masyarakat, banyak menghasilkan karya yang luar biasa kontribusinya bagi masyarakat, di antaranya adalah ketika beliau menjadi ketua MUI HSS, mendirikan Lembaga Pengembangan Muslim Loksado (LPML) dan kemudian dikembangkan lembaga dakwah ini di daerah terpencil dan rawan keagamaan Kabupaten HSS. Kemudian karya beliau adalah mampu menghentikan ajaran sempalan atau menyimpang yang terjadi di daerah Jambu Hilir, Kayu Abang, dan sebagian di desa-desa Kecamatan Loksado Kabupaten HSS. Kemudian kegiatan yang juga dilaksanakan KH. Mochjar Dahri beserta para pengurus MUI adalah sosialisasi ajaran menyimpang dengan membagikan selebaran mengenai kriteria ajaran sesat menurut fatwa MUI terhadap masyarakat yang rawan keagamaan dan

siraman rohani berupa nasehat-nasehat agama agar masyarakat tidak ikut-ikutan terhadap ajaran sempalan tersebut, dan mengajak masyarakat untuk benar-benar mengamalkan ajaran Islam yang lurus secara sungguh-sungguh.

Menurut penuturan sejumlah tokoh agama di HSS, pandangan keagamaan KH. Mochjar Dahri cukup luas, pemikiran beliau sangat moderat, selama seseorang mempunyai dasar pijakan dalam agama maka akan diterima oleh beliau. Penyampaian pengajian yang selalu beliau tonjolkan adalah tentang akidah yang benar, disamping beliau juga menyampaikan keilmuan yang lain seperti fikih dan tasawuf. Cara berpikir KH. Mochjar Dahri adalah bersifat modern, karena beliau terpengaruh pemikiran Ponpes Modern Gontor, khususnya di bidang tasawuf dan akidah, disamping juga menghargai pemikiran tradisional. Pemikiran beliau ini mengalami kontroversi di masyarakat, tidak selalu mulus, khususnya di ranah pinggiran karena keterbatasan mereka di dalam keilmuan, namun kalau daerah perkotaan terkesan menerima pemikiran beliau. Beliau termasuk ulama yang berani menegakkan di bidang akidah untuk meluruskan ajaran yang dipengaruhi dengan tata cara yang tidak benar dan menyimpang dari syari'at.¹⁶²

Senada dengan sebelumnya, ada pula yang menyatakan bahwa pemikiran KH. Mochjar Dahri tergolong modern, karena beliau terpengaruh pemikiran Ponpes Modern Gontor, apabila beliau berhadapan dengan pemikiran tradisional yang bertentangan agama, maka beliau menolak dengan tegas. Pemikiran beliau ini menuai pro dan kontra di masyarakat, bagi kalangan intelektual tentu

¹⁶²Wawancara dengan Drs. Kunur Tajeli (63 thn), Ketua Umum Baznas HSS, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 3 Januari 2020

menerima pemikiran beliau, akan tetapi bagi orang yang kuat memegang pemikiran tradisional maka akan menolak. Ajaran beliau yang menonjol adalah kembali kepada kemurnian akidah dan menolak keras praktik-praktik bid'ah. Beliau termasuk ulama yang berani menanggung resiko dan melawan arus masyarakat yang mapan dengan pemikiran tradisional.

Kemudian KH. Mochjar Dahri termasuk orang yang kritis, misalnya ketika beliau mengajarkan kitab *Sayr as-Sâlikîn* karya al-Falimbânî, beliau berusaha menilai tentang derajat hadis pada kitab tersebut, apakah *shahih* atau *dha'if*, dan menilai apakah isi ajaran tasawuf dalam kitab tersebut sesuai dengan al-Qur'an dan hadis atau tidak. Ketika beliau membacakan kitab *Sayr as-Sâlikîn* di hadapan para jama'ah pengajian, bukan semata-mata mengajarkan isi dan kandungannya, akan tetapi juga melakukan kritik terhadap kitab tersebut. Jadi, Pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dahri adalah kuat berpegang kepada al-Qur'an dan as-Sunnah.¹⁶³

Ada beberapa pendapat jama'ah pengajian tentang pemikiran KH. Mochjar Dahri. Ajaran KH. Mochjar Dahri adalah mengenai pemurnian akidah, melarang masyarakat melakukan penyimpangan dan kesyirikan, serta ajaran agama harus sesuai al-Qur'an dan as-Sunnah. Beliau termasuk orang yang berani menyampaikan akidah yang benar di masyarakat, walaupun banyak yang menentangnya.¹⁶⁴ Ajaran KH. Mochjar Dahri di dalam pengajian keagamaan, baik

¹⁶³Wawancara dengan Drs. H. Sayuti HD (66 thn), sebagai Ketua II Bidang Pendistribusian dan Pendayagunaan Baznas HSS dan Ketua Majelis Ta'lim at-Taqwa Kandangan serta mantan Kepala Kemenag HSS, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 3 Januari 2020.

¹⁶⁴Wawancara dengan H. Mujani (61 thn), sebagai Tokoh Masyarakat, Langgar Nahdatus Syubban, Kandangan Hulu II, Kota Kandangan, pada hari Selasa, 31 Desember 2019.

pada masyarakat maupun di instansi pemerintahan adalah tentang pemurnian akidah dan melarang berbuat kesyirikan seperti peletakkan *sesajen* yang dipersembahkan untuk jin. Beliau termasuk ulama yang berani, di saat masih banyak ulama yang ragu-ragu menyampaikan akidah yang benar di masyarakat.¹⁶⁵ Pemikiran KH. Mochjar Dahri tergolong modern, namun beliau masih menghargai pemikiran tradisional selama tidak bertentangan dengan akidah. Ajaran KH. Mochjar Dahri yang menonjol adalah tentang pemurnian akidah dan melarang perbuatan syirik dan bid'ah yang menyelimuti kehidupan masyarakat, seperti meletakkan kain kuning di kuburan, *bahilah*, *iqâmah* salat Hajat, cincin yang dipercayai mendatangkan berkah dan lain-lain.¹⁶⁶

Ciri neo-sufisme yang ditampilkan oleh Fazlur Rahman adalah sikap positif kepada dunia dan bergumul dengan kehidupan sosial masyarakat. Ciri yang ditawarkan ini juga sangat melekat pada diri KH. Mochjar Dahri, sebagai tanda kepedulian beliau kepada masyarakat adalah mendirikan Ponpes Ibnu Mas'ud Kandangan bersama para alumni Gontor untuk menjadikan generasi penurus bangsa menjadi orang yang berwawasan ilmu agama yang luas disamping juga ilmu umum. Kemudian hampir aktivitas beliau sehari-hari adalah dakwah keliling di masyarakat, menyampaikan pengajian agama, baik di masjid, langgar, rumah warga maupun di instansi pemerintahan, disamping itu beliau juga aktif mengisi khutbah jum'at di masjid-masjid Kabupaten HSS. Selain melakukan dakwah

¹⁶⁵Wawancara dengan Syamsuddin (50 thn), sebagai Pengurus Masjid dan Pendamping Desa, Masjid al-Bait al-Makmur, Desa Karang Jawa, Kecamatan Padang Batung, Kandangan, pada hari Rabu, 1 Januari 2020.

¹⁶⁶Wawancara dengan Abdul Basith (49 thn), sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS), Langgar Syuhada, Jl. Pahlawan, Kelurahan Kandangan Kota, Kecamatan Kandangan, pada hari Kamis, 2 Januari 2020.

keliling, beliau juga pernah mendirikan lembaga yang bergerak di bidang dakwah, seperti Dâr al-Auqâf dan al-Irham, dan ketika beliau menjadi ketua MUI mendirikan Lembaga Pengembangan Muslim Loksado (LPML) dan diperluas menjadi Lembaga Pengembangan Muslim se Hulu Sungai Selatan di daerah terpencil dan rawan keagamaan.

KH. Mochjar Dahri aktif berkecimpung di masyarakat menjadi pengurus, ketua umum, dan penasehat MUI HSS, yang mana tugas yang beliau pegang sangat berat, namun beliau mampu menghentikan ajaran sempalan atau menyimpang yang terjadi di daerah Jambu Hilir, Kayu Abang, dan sebagian desa di Kecamatan Loksado. Kemudian beliau juga aktif sebagai ketua dewan pengawas syari'ah RSUD Brigjen (Purn) H. Hasan Basry Hulu Sungai Selatan dan pernah menjadi komisioner KPUD Hulu Sungai Selatan (2003-2013), dan beliau juga aktif menjadi pengurus dan penasehat sebagian masjid dan langgar di Hulu Sungai Selatan sampai dengan sekarang.

Dari sini nampak bahwa model tasawuf yang ditawarkan oleh KH. Mochjar Dahri adalah mementingkan ciri purinitas dan aktivis. Artinya, tasawuf baik dalam aspek ajaran maupun praktiknya harus berpegang kuat kepada sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah, beliau memadukan antara pandangan syari'at dan hakikat dan harus terhindar dari praktik-praktik bid'ah dan pengabaian terhadap syari'at. Selain itu, tasawuf tidak lagi berorientasi kepada kesalihan individu dan kepasifan, akan tetapi mementingkan moral sosial dan bergumul dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Sikap ini merupakan ciri utama dari neo-sufisme yang puritan dan aktivis, sehingga tidak berlebihan

kiranya kalau dikatakan bahwa beliau adalah salah seorang tokoh yang mengembangkan neo-sufisme di Hulu Sungai Selatan.

3. Organisasi Tarekat dan Paham *Kasyaf*

Mengenai tarekat, peneliti menemukan kata tarekat di dalam al-Qur'an melalui penelusuran aplikasi *al-Maktabat asy-Syâmilah* dalam Q.S. al-Jin/72: 16 dalam bentuk *mufrad* disertai *alif-lam*:

وَأَلِّوْا اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا (الجن: ١٦).

Menurut Aboebakar Atjeh (1909-1979 M.), sering kali Q.S. al-Jin ayat 16 ini oleh karangan ahli tarekat diartikan dengan: “Kalau mereka itu tetap mengamalkan tarekat, sungguh Tuhan akan menuangi untuknya tuangan air yang amat banyak, dengan maksud, bahwa Allah Swt. menjadikan akan menumpahkan rahmat kepada orang-orang yang berkekalan mengerjakan tarekat.”¹⁶⁷

Di dalam kamus *Lisân al-'Arab* kata tarekat bisa diartikan dengan jalan, perjalanan, keadaan, garis di dalam sesuatu.¹⁶⁸ Moh. Saifulloh al-Aziz S. mengatakan di dalam buku beliau, bahwa tarekat menurut pandangan ulama tasawuf yaitu jalan atau petunjuk dalam melaksanakan suatu ibadah sesuai dengan ajaran yang dibawa oleh Rasulullah Saw. dan yang dicontohkan oleh beliau dan para sahabatnya serta para *tâbi 'în*, *tâbi 'it at-tâbi 'în*, dan terus bersambung sampai kepada para guru-guru, ulama, kiyai-kiyai secara bersambung hingga masa kita

¹⁶⁷Aboebakar Atjeh, *Tarekat dalam Tasawuf* (Bandung: Segarsy, 2017), h. 36.

¹⁶⁸Muhamamad bin Mukrim bin 'Alî Abû al-Fadl Jamâl ad-Dîn Ibn al-Mandzûr al-Anshârî ar-Ruyâfi'î al-Ifriqî, *Lisân al-'Arab*, juz. 10 (Baerût: Dâr Shadr, 1414 H.), h. 220-221.

sekarang ini.¹⁶⁹ Lebih khusus lagi tarekat di kalangan sufi berarti sistem dalam rangka mengadakan latihan jiwa, membersihkan diri dari sifat-sifat yang tercela, dan mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji dan memperbanyak dzikir dengan penuh ikhlas semata-mata untuk mengharapkan bertemu dan bersatu secara ruhiyah dengan Tuhan.¹⁷⁰

Menurut Aboebakar Atjeh, organisasi tarekat dalam tasawuf memang tidak ada pada masa Rasulullah Saw. dan masa sahabat. Tarekat hanya sebagai metode saja untuk mempercepat dan memperlancar pelajaran-pelajaran yang disampaikan kepada murid-murid oleh mursyid tarekat, dan kita bisa melihat hasilnya bahwa agama Islam dalam waktu yang tidak cukup lama, berhasil memasuki daerah-daerah agama Hindu yang terletak di India, Majusi yang terletak di Persia dengan sangat mudah.¹⁷¹ Dalam perkembangan selanjutnya tarekat mengandung arti organisasi yang mempunyai syekh, upacara ritual dan bentuk dzikir tertentu.¹⁷²

Menurut KH. Mochjar Dahri, sebenarnya pada pada masa Rasulullah Saw. dan sahabat tarekat itu tidak ada dalam bentuk organisasi. Seorang ulama sufi yang mengamalkan ajaran tasawuf lalu amalan tersebut membuahkan hasil, kemudian umatnya ada yang mengikuti jejak langkahnya, sehingga berkembang

¹⁶⁹Lihat Moh. Saifulloh al-Aziz S., *Risalah Memahami Ilmu Tashawuf* (Surabaya: Terbit Terang, *t.th*), h. 77. Lihat juga Labib Mz., *Rahasia Ilmu Tashawwuf* (Surabaya: Bintang Usaha Jaya, 2001), h. 32. Lihat juga dalam sumber yang lain pada Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1995), h. 56.

¹⁷⁰Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), h. 270.

¹⁷¹Aboebakar Atjeh, *Tarekat dalam Tasawuf*, h. 8.

¹⁷²Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, h. 271.

menjadi sebuah organisasi tarekat yang bermacam-macam nama dan metode pengajarnya, sesuai siapa ulama sufi yang membawa ajaran tarekat tersebut.¹⁷³ Beliau menganggap positif dengan tarekat selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan as-Sunnah. Sebenarnya menurut beliau, tanpa ikut dalam organisasi tarekat, tasawuf sebagai pengamalan sudah cukup, mengerjakan apa yang diperintahkan Rasulullah Saw. berupa salat, puasa, dzikir, berakhlak dengan Allah dan Rasul-Nya serta dengan manusia, itu saja sudah cukup, bahkan kadang-kadang tidak cukup waktu untuk mengerjakan semua anjuran Rasulullah tersebut.

Dari pernyataan KH. Mochjar Dahri terhadap organisasi tarekat ini, beliau memandang positif terhadap tarekat selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan as-Sunnah, kemudian beliau tidak mengharuskan seseorang yang bertasawuf bergabung dan mengikuti organisasi tarekat, dan beliau termasuk orang yang tidak ikut dalam organisasi tarekat.

Terkait paham *kasyaf*, menurut Aboebakar Atjeh *kasyaf* artinya terbuka dinding antara hamba dengan Tuhannya. Pernyataan ini banyak diaplikasikan oleh ahli tarekat dan orang yang suci, atau dalam istilah lain adalah menemui Tuhan.¹⁷⁴ Menurut al-Qusyairî, jalan untuk mencapai *kasyaf* itu ada tiga yang harus ditempuh secara bertingkat, yaitu pertama *muhâdharah* dengan *burhân* untuk menguji akal, kedua *mukâsyafah* dengan *bayân* sebagai keterangan bagi ilmu, dan ketiga *musyâhadah* yang langsung dicapai dengan ma'rifat, pengalaman pribadi

¹⁷³Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 30 Desember 2019.

¹⁷⁴Aboebakar Atjeh, *Tarekat dalam Tasawuf*, h. 32.

yang telah murni. Dengan melalui *'ilm al-yaqîn* yang dapat diperoleh oleh *ashhâb al-'uqûl*, dengan melalui *'ain al-yaqîn* yang dapat diperoleh oleh *ashhâb al-'ulûm* dan *haqq al-yaqîn* yang dapat dicapai oleh *ashhâb al-ma'ârif*, sehingga hamba akan sampai kepada Tuhan-Nya, yang sering kali dinamakan *mu'âyanah*.¹⁷⁵

KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa *kasyaf* merupakan pemberian dari Allah pada waktu-waktu tertentu yang diperlukan untuk umat atau dirinya sendiri. Contohnya seperti 'Umar ibn al-Khatthâb (w. 23 H./644 M.) pernah diberikan *kasyaf* oleh Allah, sehingga bisa melihat pasukannya dalam keadaan terkepung pada saat beliau sedang berkhotbah, lalu langsung diperintahkan beliau seorang panglima untuk naik ke atas gunung, dan panglima tersebut juga diberikan *kasyaf* oleh Allah. Itulah menurut beliau yang dinamakan *kasyaf*, yang dimaksud *kasyaf* bukan menangguh sesuatu yang gaib seperti para dukun dan paranormal, *kasyaf* itu bukan sekehendak hati, *kasyaf* jangan sampai dijadikan alat untuk menipu masyarakat, itu termasuk dalam kategori *munajjim* (peramal), bahkan kadang-kadang meramal aib orang lain, hal ini tidak dibenarkan, jadi kalau menyebutkan dan meramal sesuatu yang akan terjadi atau sudah terjadi itu adalah dukun.¹⁷⁶

4. Konsep *al-Ittihâd*, *al-Hulûl*, *Wahdat al-Wujûd*, *an-Nûr al-Muhammadî*, dan *Wahdat al-Adyân*

Konsep *al-ittihâd* disebabkan oleh ajaran tentang konsep *al-fanâ`* dan *al-baqâ`*, dipelopori al-Busthâmî, sedangkan konsep *al-hulûl* dipelopori oleh Husien ibn Manshûr al-Hallâj. Menurut KH. Mochjar Dahri bahwa *al-ittihâd* dapat

¹⁷⁵ Al-Qusyairî, *ar-Risâlat al-Qusyairiyah*, h. 199.

¹⁷⁶ Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 30 Desember 2019.

dimaklumi karena diucapkan dalam keadaan *syathahât*, akan tetapi menurut beliau *al-ittihâd* berdampak kepada iktikad orang *awam* dari kaum muslimin.

Kemudian mengenai *al-hulûl*, sebenarnya konsep *al-hulûl* itu hanya berupa perasaan (*asy-syu'ûr*), bukannya mengarah kepada akidah, akan tetapi menurut beliau, kesalahan para sufi adalah memberitahukan perasaan tersebut, maka orang awam menyangka bahwa ini merupakan iktikad. Menurut Hamka, pemikiran al-Hallâj ini tidak dapat diterima oleh ulama fikih, karena dia dianggap melanggar batas-batas ketentuan agama, sehingga dia layak dihukum bunuh dan gantung. Kebanyakan ulama fikih mengkafirkannya, dengan alasan bahwasanya dia mengatakan diri manusia dapat bersatu dengan Tuhan, hal ini merupakan kesyirikan yang sangat besar. Pendapat seperti ini dilontarkan oleh Ibn Taimiyah (w. 727 H.), Ibn Qayyim (w. 751 H.) dan Ibn Nadim (w. 385 H.). Namun ada juga ulama lain yang membela dan berusaha menakwilkan perkataan al-Hallâj, seperti Ibn Syurayh, al-Ghazâlî (505 H.), ar-Rûmî (w. 1273 M.), 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (w. 561 H.) dan ad-Damîrî (w. 1405 M.).¹⁷⁷

Konsep *wahdat al-wujûd* dipelopori oleh Ibn 'Arabî yang melontarkan bahwa Khalik sebagai wujud *qadim* dengan makhluk sebagai wujud baharu tiada berbeda. Mengenai konsep *wahdat al-wujûd* ini, KH. Mochjar Dahri berkomentar bahwa konsep ini tidak bisa dikatakan sebagai *syathahât*, oleh sebab itu tidak bisa ditoleransi. Sesungguhnya konsep *wahdat al-wujûd* ini adalah ajaran yang sesat lagi menyesatkan yang didasari atas pemikiran filsafat dan *dzauq* tasawuf.

¹⁷⁷Hamka, *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf dari Masa Nabi Muhammad Saw. hingga Sufi-sufi Besar* (Jakarta: Republika, 2017), h. 153 dan 158-159.

Dari pernyataan KH. Mochjar Dahri di atas nampaknya beliau sangat menganggap negatif konsep *wahdat al-wujûd*, karena tidak lagi membedakan antara Khalik dengan makhluk. Menurut pendapat mayoritas ulama bahwa keyakinan orang banyak Tuhan dan makhluk merupakan dua eksistensi yang berbeda. Tuhan adalah satu dzat tersendiri, dan makhluk adalah yang lain. Kemudian nampaknya, KH. Mochjar Dahri menganggap bahwa perkataan tentang *wahdat al-wujûd* diucapkan secara sadar sebagaimana ucapan Ibn ‘Arabî di atas. Oleh sebab itu KH. Mochjar Dahri tidak bisa mentoleransi konsep *wahdat al-wujûd* ini karena bertentangan dengan akidah.

Konsep *nûr Muhammad* dipelopori al-Hallâj. Menurut KH. Mochjar Dahri, ajaran tentang *nûr Muhammad* tidak ada dasarnya, hadis tentang *nûr Muhammad* sangat lemah sekali, bahkan ada yang *lâ ashla lahû* tentang hadis *لوك يا محمد*, kemudian ada yang mengatakan bahwa hadis *nûr Muhammad* berasal dari riwayat ‘Abd ar-Razzâq, akan tetapi ketika dilihat dalam kitab *Mushannaf ‘Abd ar-Razzâq* ternyata tidak ditemukan hadisnya tersebut. Ajaran ini banyak dipakai oleh ulama besar tradisional, dari segi syari’at memang tidak rusak, bahkan orang yang berpegang dengan ajaran ini kuat mengamalkan syari’at, karena berusaha merefleksikan *nûr Muhammad* di dalam dirinya.¹⁷⁸

KH. Mochjar Dahri juga menyatakan bahwa konsep *nûr Muhammad* merupakan pemikiran asing yang bertentangan dengan akal yang sehat dan *nash* yang jelas dari al-Qur’an dan as-Sunnah, karena menganggap *nûr Muhammad*

¹⁷⁸Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, rumah beliau di Jl. Brigjen H. Hasan Basry, No. 01, RT. 03/RK. 01, Kelurahan Kandangan Kota, Kecamatan Kandangan. 4 Januari 2020.

bersifat *qadim*.¹⁷⁹ Akan tetapi, mayoritas ulama Banjar memahami bahwa *nûr Muhammad* itu tidak bersifat *qadim*, tetapi baharu.¹⁸⁰ Ahmad Bakeri seorang ulama populer di Kalimantan Selatan termasuk ulama yang menerima hadis tentang *nûr Muhammad*, beliau menegaskan bahwa *nûr* itu tidak *qadim*. *Nûr* itu menurutnya adalah amal makhluk. Setiap amal makhluk adalah baharu. Karena itu, kufur dan syiriklah orang yang mengatakan *nûr Muhammad* itu *qadim*.¹⁸¹

Namun Berbeda dengan pandangan mayoritas ulama Banjar, Asywadie Syukur, seorang cendekiawan muslim, mengemukakan bahwa teori *nûr Muhammad* yang *qadim* dipengaruhi oleh filsafat Yunani terutama Plotinus yang membicarakan tentang makhluk pertama atau limpahan pertama dari Tuhan. Plotinus menamakannya *nous*, al-Fârabî (w. 339 H.) dan Ibn Sinâ (w. 427 H.) menamakannya akal pertama, al-Hallâj menamakannya *nûr Muhammad*, Ibn ‘Arabî menamakannya *al-haqîqah al-muhammadiyah*, dan as-Suhrawardî menamakannya *nûr* pertama. Aswadie berkesimpulan bahwa ajaran tentang *nûr Muhammad* berasal dari kaum Syi’ah yang percaya bahwa *nûr Muhammad* itu *qadim* dan berpindah-pindah dari tubuh Adam hingga Nabi Muhammad, kemudian berpindah ke tubuh imam-imam Syi’ah dan para wali.¹⁸² Kritik Asywadie tentang *nûr Muhammad* ditujukan kepada mereka yang meyakini bahwa *nûr Muhammad* itu *qadim*. Sementara pendapat ulama Banjar

¹⁷⁹Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, h. 21.

¹⁸⁰Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar*, h. 147.

¹⁸¹*Ibid.*

¹⁸²*Ibid.*, h. 148.

berpandangan bahwa *nûr* itu tidak *qadim* (eternal) tetapi temporer.¹⁸³ Berarti ada kontradiksi kritik Asywadie tentang *nûr Muhammad* ini.

Konsep *wahdat al-adyân* dipelopori oleh al-Hallâj, dia berpendapat bahwa agama itu walaupun berbeda secara zhahir, namun sama secara hakikat, karena berotasi di sekitar hakikat yang satu. Menurut KH. Mochjar Dahri, *wahdat al-adyân* ini sangat bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an, misalnya firman Allah Swt. dalam Q.S. Âli 'Imrân ayat 19 dan 85.

Mengenai konsep *al-ittihâd* dan *al-hulûl* tadi, KH. Mochjar Dahri menyarankan bahwa ajaran ini jangan sampai disampaikan ke masyarakat umum karena dikhawatirkan merusak akidah dan berpotensi mengabaikan terhadap syari'at. Karena tafsiran menurut sufi seringkali berlainan dengan tafsiran secara lahir. Sedangkan konsep *wahdat al-wujûd* tidak dapat ditoleransi oleh beliau karena konsepnya sesat lagi menyesatkan.

Konsep *al-ittihâd* dan *al-hulûl* ini dipakai oleh para sufi yang ma'rifat mereka kepada Allah sangat mendalam, mereka yang telah memperoleh *kasyaf* dari Tuhan yakni bagi mereka yang telah terbuka *hijâb* hingga dapat melihat hakikat sebenarnya yang hal ini tidak didapatkan oleh kalangan orang awam. Konsep ini hanya layak disajikan untuk kalangan tertentu yang sudah memahami alam pikiran, ungkapan dan intuisi kaum sufi, karena tasawuf banyak menggunakan *dzauq* atau *syu'ur* dalam menyingkap tabir-tabir. Konsep ini tidak layak disajikan kepada orang awam terutama mereka yang belum mantap akidahnya dan masih minim pengetahuan tasawufnya. apabila dikonsumsi oleh

¹⁸³*Ibid.*, h. 149.

kalangan masyarakat umum maka akan sangat membahayakan, ajaran tasawuf yang benar bisa berpotensi menjadi tasawuf sempalan yang tidak sesuai dengan mainstream ajaran tasawuf.

Kalau melihat sejarah perkembangan tasawuf, pada abad ke-2 H. corak tasawuf masih berbentuk *akhlâqî* dan *'amalî*, tidak menimbulkan masalah apapun, pengamalnya masih melaksanakan syari'at. Akan tetapi pada abad ke-3 hingga 4 H. tasawuf sudah memiliki karakter khasnya, yaitu bercorak ke-*fanâ`*-an (ekstasi) yang menjurus pada persatuan hamba dengan Tuhan Sang Pencipta, sehingga kalau dikonsumsi masyarakat umum bisa membahayakan akidah mereka, tasawuf pada abad ini boleh dikatakan berbentuk semi-*falsafî*. Lalu kemudian pada abad ke-5 H. ada konsolidasi mengembalikan tasawuf kelandasan asalnya, yang dirintis oleh al-Ghazâlî dan lain-lain. Kemudian pada abad ke-6 dan 7 H. timbul dengan jelas tasawuf yang berbentuk filsafat yang menjadi cikal bakal lahirnya tasawuf sempalan, akibat kekeliruan dan kesalahan di dalam memahami konsep-konsep ajaran metafisika para sufi.

Memang tidak dipungkiri, ajaran tasawuf sempalan ini telah berkembang di dalam masyarakat Islam. Buya Hamka misalnya pernah memaparkan:

Di antara ahli tasawuf itu ada yang berkata bahwa orang yang telah mengenal Allah (*makrifat*), gugurlah dari dirinya tuntutan mengerjakan syari'at. Dan katanya selanjutnya: Segolongan ahli tasawuf ada yang berkata bahwa di kalangan *Aulia* Allah itu ada yang lebih tinggi dan lebih mulia daripada *Anbiya* dan Rasul-rasul. Kata mereka siapa saja yang telah sampai ke puncak kewalian itu, gugurlah syariat dari dirinya; sembahyang, puasa, zakat dan seterusnya. Dan halal bagi mereka apa yang dikatakan haram, semua! Sejak zina, minuman keras, dan lain-lain, dan juga halal bagi mereka istri orang lain. Mereka berkata bahwa telah melihat Allah

dan telah bercakap-cakap dengan Allah. Dan apa saja yang diilhamkan Tuhan kepada kami, dan kami kerjakan, semuanya itu adalah benar!¹⁸⁴

Ihsan Ilahi Zhahir juga mengungkapkan, bahwa terdapat penyimpangan-penyimpangan yang fatal oleh orang yang mengaku bahwa mereka dari kalangan sufi, seperti yang terdapat pada kutipan ini:

Bukan itu saja, mereka juga mengungkapkan bahwa beberapa diantara mereka terang-terangan mengkonsumsi barang-barang haram, seperti minum khamar, narkoba dan minuman keras. Seseorang yang mereka gelari sebagai orang yang *maqbul* doanya, tempat memecahkan segala problem, setiap kali berdoa pasti terkabul. Kendatipun orang ini minum khamar, mengisap madat dan barang-barang memabukkan, namun kuburannya menjadi tempat diziarahi, tempat turunya cahaya dan berkah sebagaimana halnya ketika ia masih hidup. Demikian anggapan mereka.¹⁸⁵

‘Abd al-Halîm Maḥmûd menyebutkan bahwa dalam setiap bidang kita menemukan *mudda’i* (orang yang mengaku-ngaku), baik dalam bidang agama, politik, ilmu pengetahuan, dan tasawuf. Tujuan mereka adalah jelas yaitu untuk mendapatkan keuntungan material dalam waktu yang singkat. Di dalam ilmu tasawuf banyak muncul beberapa *bid’ah* yang menyesatkan dan telah memasuki sebagian orang yang belum mendalami secara umum dan bidang tasawuf secara khusus. *Bid’ah* yang dimaksud adalah suatu pendapat bahwa orang yang mencapai satu derajat ma’rifat tertentu, ia tidak akan dibebani kewajiban-kewajiban syari’at. Dengan demikian, tiada lagi kewajiban salat baginya, zakat, haji, dan lain-lain yang diwajibkan bagi kaum muslimin.¹⁸⁶

¹⁸⁴Hamka, *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf*, h. 294.

¹⁸⁵Ihsan Ilahi Zhahir, *Tasawuf Bualan Para Sufi atau Sebuah Konspirasi; Menggugat Ajaran Tasawuf*, terj. Abu Ihsan al-Atsari (Jakarta: Darul Haq, 2001), h. 109.

¹⁸⁶‘Abd al-Halîm Maḥmûd, *at-Tashawwuf fî al-Islâm*, terj. Abdullah Zakiy (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2002), h. 160.

Kemudian lagi, lontaran yang sangat keras disampaikan oleh ‘Abd ar-Rahmân ‘Abd al-Khâliq di dalam mukkadimah bukunya, beliau menyatakan bahwa fitnah terbesar yang diujikan kepada umat Islam dari kini hingga sekarang adalah fitnah tasawuf, fitnah yang menyelimuti umat Islam dengan hampan kesucian serta menyembunyikan segala bentuk kekufuran. Fitnah yang mengusung filsafat yang batil dan konsep-konsep kekufuran lalu memasukkannya pada akidah Islam dan budaya Islam, mereka menyeberluaskan *bid’ah*, *takhayyul*, *khurafat*, dan *magis*.¹⁸⁷

Ibn Taimiyah dengan lantang menyerang ajaran-ajaran yang dia anggap menyeleweng, dia ingin mengembalikan kembali tasawuf kepada sumber ajaran Islam, al-Qur’an dan as-Sunnah. Hal yang dikritik Ibn Taimiyah antara lain adalah ajaran *ittihâd*, *hulûl*, *wahdat al-wujûd*, pengkultusan wali dan lain-lain yang dia anggap *bid’ah*, *khurafat*, dan *takhayyul*. Namun, dia masih memberikan toleransi atas ajaran *fanâ`*, namun dengan pamaknaan yang berbeda. Dia membagi *fanâ`* menjadi tiga bagian, yakni 1) *fanâ` ibadah*, lebur dalam ibadah, 2) *fanâ` syuhûd al-qalb*, *fanâ`* pandangan hati, dan 3) *fanâ` wujûd mâ siwâ al-Allâh*, *fanâ`* wujud selain Allah. Menurutnya, *fanâ`* yang masih sesuai dengan ajaran Islam ialah jenis *fanâ`* yang pertama dan kedua, sementara jenis *fanâ`* yang ketiga sudah menyeleweng dan pelakunya dihukumi kafir, sebab ajaran tersebut beranggapan bahwa *wujud Khaliq* adalah *wujud makhluk*.¹⁸⁸

¹⁸⁷Lihat ‘Abd ar-Rahmân ‘Abd al-Khâliq, *Penyimpangan-penyimpangan Tasawuf*, terj. Ahmad Misbach (Jakarta: Robbani Press, 2001), h. 3-4.

¹⁸⁸Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Tela’ah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 257-266.

Namun dibalik lontaran kritik yang keras dari para tokoh khususnya mengenai tasawuf *falsafi*, mendapat pembelaan, khususnya oleh al-Ghazâlî. Cara yang ditempuhnya khususnya mengenai tentang ucapan ekstatik para sufi, adalah dengan menegaskan bahwa ucapan tersebut berasal dari orang arif yang sedang dalam kondisi *sakr* (mabuk). Sebab dalam kenyataannya, menurutnya, setelah mereka sadar mereka mengakui pula, bahwa kesatuan dengan Tuhan itu bukanlah kesatuan hakiki, tetapi kesatuan simbolistik.¹⁸⁹ Semua sufi yang benar-benar sufi dari aliran manapun, adalah orang yang kuat berpegang kepada al-Qur'an dan as-Sunnah, *zâhid* dan *'âbid* serta mementingkan kesucian rohani dan moralitas.¹⁹⁰

Seorang al-Ghazâlî dengan tegas membela ungkapan ekstatik seperti al-Hallâj. Ia mengajak kita menangkap bahasa para sufi ekstatik itu sebagai ungkapan seni dan bukan sebagai pernyataan teologis. Jika cara ini yang kita tempuh, maka kita dituntut untuk memahami pernyataan sufi ekstatik secara simbolis dan tidak bisa dengan serta-merta kemudian memvonis para sufi ekstatik sebagai kafir, penganut antropomorfisme atau pantheisme, penganut agama Kristen atau ateisme.¹⁹¹

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, murid setia Ibn Taimiyah, sangat menghormati 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî yang sering dihujat oleh Ibn Taimiyah dan Ibn al-Jauzî karena gagasannya yang identik dengan kefakiran dan kepasrahan yang berlebihan. Hal ini dibantah oleh Ibn Qayyim. Ia menegaskan bahwa al-Jîlânî

¹⁸⁹ Al-Ghazâlî, *al-Munqidz min ad-Dhalâl*, h. 76.

¹⁹⁰ Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, h. 55.

¹⁹¹ Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf; Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014), h. 24.

adalah sosok yang aktif dan dinamis, menghendaki sebuah kemajuan dan prestasi dalam kehidupan dunia.¹⁹²

Dalam kesempatan yang lain, Ibn Qayyim membela ucapan ekstase al-Hallâj, di saat gurunya (Ibn Taimiyah) menyatakan bahwa al-Hallâj berada dalam kekufuran karena ajarannya. Tetapi bagi Ibn Qayyim persoalannya tidak sesederhana itu. Ia tidak ingin gegabah dalam mengambil kesimpulan mengenai keimanan atau kekafiran al-Hallâj dan sufi lainnya. Ibn Qayyim pernah menyatakan: “Ungkapan ekstase para sufi telah mendorong sekelompok orang untuk melancarkan serangan kepada mereka. Kelompok ini gagal melihat sisi baik kaum sufi, ketulusan hati dan kelembutan jiwa mereka. Mereka menolak ungkapan ekstase dan berprasangka buruk kepada kaum sufi secara berlebihan. Ini adalah bentuk permusuhan yang mereka ciptakan kepada para sufi.”¹⁹³

Abû al-Wafâ` at-Taftâzânî, seorang sejarawan tasawuf, menyatakan bahwa tasawuf merupakan pengalaman tertentu, dan bukanlah sesuatu yang umum di antara manusia. Tiap-tiap sufi mempunyai jalan tersendiri dalam mengungkapkan kondisinya, dengan kata lain pengalaman subyektif. Sebagian mereka senantiasa menggunakan kata-kata simbolis untuk menyembunyikan hasil intuisi mereka dari orang yang bukan ahlinya. Oleh karena itu, kita menemukan sebagian sufi menyatakan: “Bahwa jumlah jalan menuju Allah adalah sejumlah bilangan jiwa itu sendiri”.¹⁹⁴

¹⁹²Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf; Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2016), h. 284.

¹⁹³*Ibid.*, h. 285.

¹⁹⁴Abû al-Wafâ` al-Ghanîmî at-Taftâzânî, *Tasawuf Islam; Telaah Historis dan Perkembangannya*, terj. Subkhan Anshori (Jakarta: Penerbit Gaya Media Pratama, 2008), h. 8.

KH. Mochjar Dahri di dalam kitab *Âtsâr at-Tasawwuf fî Hayât al-Muslim* menggolongkan konsep *al-ittihâd*, *al-hulûl*, *wahdat al-wujûd*, *nûr Muhammad*, dan *wahdat al-adyân* kepada tasawuf yang negatif, beliau tidak menerima tasawuf yang berasal dari unsur filsafat. Hal ini sejalan dengan Ibn Taimiyah yang menolak ajaran tasawuf yang berbau filsafat seperti *ittihâd*, *hulûl*, *wahdat al-wujûd*, pengkultusan wali dan lain-lain dan mengandung sesuatu yang *bid'ah*, *takhayyul*, dan *khurafat*, dia ingin mengembalikan tasawuf ke landasan dasarnya, yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah.

Dari hasil telaah di atas telah nampak bahwa corak tasawuf yang dikembangkan KH. Mochjar Dahri adalah neo-sufisme karena cenderung memurnikan tasawuf, dan mengarahkan tasawuf kepada tasawuf *sunnî* bukan ke arah tasawuf *falsafi*. Beliau mengarahkan ajaran-ajaran spiritualitas Islam ini pada upaya pemurnian dari unsur-unsur dan praktik-praktik yang menyimpang dari Islam murni yang tumbuh subur di kalangan masyarakat muslim Hulu Sungai Selatan. Neo-sufisme bukan melenyapkan tasawuf lama, hanya mengurangi ciri-ciri ekstatik dan berlebih-lebihan dari tasawuf sebelumnya dan menekankan kepatuhan pada syari'at.

Selanjutnya, peneliti akan menganalisa pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dahri dengan analisis kesinambungan dan perubahan pemikiran. Analisis kesinambungan pemikiran digunakan untuk melihat keberlanjutan pemikiran-pemikiran yang telah berkembang baik di kalangan ulama yang klasik, nusantara, maupun di Banjar seperti asy-Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjarî dan asy-Syaikh Muhammad Nafîs al-Banjarî. Analisis perubahan pemikiran digunakan

untuk melihat perkembangan-perkembangan baru atau tren-tren pemikiran baru di kalangan ulama Banjar yang belum dijumpai sebelumnya.

Pertama, kesinambungan pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dahri dengan tokoh sufi adalah mengenai konsep *al-maqâmât* sebagaimana yang tertuang dalam kitab beliau *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd*. Di dalam kitab tersebut menggunakan istilah *al-'aqabât*, sedangkan para ulama sufi seperti al-Kalâbâdzî, ath-Thûsî, al-Qusyairî dan al-Ghazâlî biasanya menggunakan istilah *al-maqâmât*, namun *al-'aqabât* yang disebutkan terlihatnya ada kesamaan disamping perbedaan dengan *al-maqâmât*. Persamaannya adalah dalam mengemukakan taubat, sabar, tawakkal, ridhâ dan *mahabbah*. Perbedaannya adalah ketika KH. Mochjar Dahri mengemukakan tauhid, dzikir dan syukur, sedangkan di dalam *al-maqâmât* tidak disebutkan tiga jenis tersebut. Namun demikian para sufi sering membahas dalam uraian kitab mereka.

Mengenai kesinambungan pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dahri dengan ulama Banjar adalah beliau meluruskan pemahaman tasawuf yang benar sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah dan memurnikan ajaran Islam, sebagaimana yang sudah dilakukan dua ulama Banjar, yaitu Arsyad al-Banjârî dan Nafis al-Banjârî. Bukti kuat misalnya, karya Nafîs al-Banjârî, dalam *ad-Durr an-Nafîs*-nya, beliau menekankan transedensi mutlak dan keesaan Tuhan, menolak pendapat Jabariyah yang mempertahankan determinisme fatalistik yang bertentangan dengan kehendak bebas (Qadariyah), kaum muslim harus berjuang

mencapai kehidupan yang lebih baik dengan jalan melakukan perbuatan-perbuatan baik dan menghindari kejahatan.¹⁹⁵

Begitu juga Arsyad al-Banjari berusaha memurnikan ajaran Islam, menumpas segala bentuk bid'ah dan kesyirikan, di antaranya adalah upacara tradisional yang mendapat perhatian khusus sebagaimana yang tercantum dalam kitab beliau *Tuhfat ar-Râghibîn* yaitu upacara *menyanggar banua* dan *mampuang pasilih*.¹⁹⁶ Menurut Arsyad al-Banjari ada tiga indikator bid'ah yang terdapat pada kedua upacara tersebut: 1) perbuatan tersebut adalah mubazir, 2) bersekutu dan mengikuti langkah-langkah syaitan, dan 3) kedua tradisi tersebut mengandung kesyirikan.¹⁹⁷ Pelurusan tentang ajaran Islam yang murni dilakukan oleh KH. Mochjar Dahri karena beliau melihat adanya pemahaman tasawuf yang cenderung menyimpang dari tasawuf yang sesungguhnya, akan tetapi beliau masih mempertahankan tasawuf yang berorientasi *akhlâqî/‘amalî* sebagai bagian ajaran Islam. Pembelaannya ini merupakan kontribusi terbesarnya dalam memosisikan tasawuf sebagai bagian integral dari trilogi Islam: *al-Îmân, al-Islâm, dan al-Ihsân*.

KH. Mochjar Dahri merupakan orang yang menghidupkan tasawuf di masyarakat dan kuat dalam pengamalan syari'at, alasan beliau menghidupkan tasawuf adalah karena kalau yang dikerjakan hanya syari'at maka akan kering,

¹⁹⁵Sulaiman, "Potret Neo-Sufisme di Kalimantan Tengah (Studi tentang Penilaian KH. Haderani H.N.)," *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Vol. 22, No. 02 (Semarang: Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo, 2015, h. 300.

¹⁹⁶Upacara tersebut dilakukan dengan cara memberikan *sesajen* yang berisi berbagai macam kue yang dipersembahkan untuk ruh-ruh ghaib, yang diyakini dapat menyembuhkan segala penyakit, membuang sial dan memperkenankan segala macam permintaan.

¹⁹⁷Muhammad Zainal Abidin, Basrian, dan Yulia Hafizah, *Gerakan Pemurnian Islam Salafi-Wahabi di Kalimantan Selatan; Konflik dan Integrasi* (Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta, 2018), h. 53.

maka oleh sebab itu harus disertai dengan hakikat (tasawuf) supaya bisa mendekati Tuhan secara mendalam. Begitu juga dengan Arsyad al-Banjarî, sangat mengutamakan pengamalan syari'at. Hal ini terlihat dari usaha beliau membangun tempat ibadah dan belajar ilmu agama yang dikenal dengan sebutan "Dalam Pagar", dan nampak juga terlihat dalam kitab yang beliau tulis yaitu *Sabîl al-Muhtadîn*, kemudian beliau juga melengkapinya dengan pengamalan hakikat (tasawuf) sebagaimana yang nampak dalam kitab beliau *Kanz al-Ma'rifah* yang berbicara tentang tarekat dan tasawuf dan *Risalâh Fath ar-Rahmân bi Syarh Risalâh Walî Ruslân* karya Zakariyyâ al-Anshârî (w. 926 H.) yang diterjemahkan oleh beliau.¹⁹⁸ Kemudian ajaran tasawuf Nafîs al-Banjarî, dia berusaha menyeleraskan antara syari'at dan hakikat, beliau sependapat dengan al-Qusyairî, yaitu syari'at yang tidak diperkuat dengan hakikat tidak dapat diterima, dan setiap hakikat yang tidak terjalin dengan syari'at tidak akan berhasil.¹⁹⁹

Ketiga, kritik KH. Mochjar Dahri terhadap konsep *wahdat al-wujûd*, beliau sangat menganggap negatif konsep *wahdat al-wujûd*, karena tidak lagi membedakan antara Khalik dengan makhluk, padahal menurut pendapat mayoritas ulama bahwa keyakinan orang banyak bahwa Tuhan dan makhluk merupakan dua eksistensi yang berbeda. Demikian juga, Arsyad al-Banjarî mengkritik paham *wujûdi mulhid* yang mengi'tikadkan bahwa "dalam kata *lâ ilâha illâ al-Allâh*, yaitu tiada wujudku hanya wujud Allah Swt, yakni bahwa aku wujud Allah." Paham *mulhid* ini menurut Arsyad al-Banjarî merupakan kafir

¹⁹⁸ Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, h. 41-45.

¹⁹⁹ *Ibid.*, h. 53.

zindiq.²⁰⁰ *Wujûdi mulhid* yang dinilai kafir dan *zindiq* oleh Arsyad al-Banjari adalah ajaran *wujûdiyyah* yang hanya mengakui satu realitas, yakni *wujûd* Allah semata, sementara *wujûd* manusia dan alam adalah *wujûd* Allah juga.²⁰¹

Kesinambungan pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dahri dengan Ulama Banjar lainnya yang merupakan jebolan Ponpes Gontor Ponorogo yang mempunyai karya di bidang tasawuf, misalnya dengan Gusti Abdul Muis yang menimbulkan konsep *al-maqâmât* dalam pemikirannya, dan corak tasawuf yang dikembangkannya adalah *sunnî, akhlâqî/‘amali*.²⁰² M. Rafi’ie Hamdie, konsep tasawuf yang ditawarkannya adalah sufisme yang mempunyai visi ke depan, yang ditandai dengan mekanisme dari sebuah sistem tasawuf yang unsur-unsurnya meliputi tauhid, syari’at dan hakikat, serta melibatkan diri dalam kehidupan sosial kemasyarakatan yang dihiasi dengan akhlak yang terpuji, dan corak tasawuf yang ditawarkannya adalah tasawuf *sunnî*, yang praktiknya berpijak kepada al-Qur’an dan as-Sunnah, serta terhindar dari praktik-praktik bid’ah.²⁰³ Abdul Muthallib Muhyiddin, beliau menampilkan mengenai konsep *al-maqâmât* dan *al-ahwâl* sebagai metode penyucian jiwa, dan corak tasawuf beliau adalah tasawuf *sunnî* karena menggunakan sumber al-Qur’an, as-Sunnah, perilaku sahabat, dan perkataan ulama beraliran salaf, serta penegasan beliau mengikuti ajaran tasawuf *sunnî*.²⁰⁴ KH. Dja’far Sabran, pemikiran tasawuf beliau adalah tentang cara pembersihan hati dengan latihan penyucian jiwa melewati tahapan *takhallî, tahallî*

²⁰⁰Mujiburrahman, “Tasawuf di Masyarakat Banjar,” h. 160-161.

²⁰¹Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar*, h. 118.

²⁰²Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, h. 82.

²⁰³Syahriansyah, *Pemikiran Tasawuf M. Rafi’ie Hamdie*, h. 172.

²⁰⁴Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, h. 117.

dan *tajallî*, dan corak tasawuf beliau adalah tasawuf *sunnî* karena beliau memberikan jarak pemisah antara manusia dengan Tuhan, beliau berusaha membawa tasawuf kepada sisi yang lebih manusiawi dan Ilahi, memberikan porsi yang jelas antara Khalik dan makhluk, serta adanya usaha dan ikhtiar untuk mencapai tujuan kebersihan hati.²⁰⁵

Jelas sekali pemikiran KH. Mochjar Dahri mempunyai kesinambungan pemikiran antara Gusti Abdul Muis, M. Rafi'ie Hamdie, Abdul Muthallib Muhyiddin dan KH. Dja'far Sabran, rata-rata pemikiran mereka tentang tasawuf menawarkan konsep *al-maqâmât* dan *al-ahwâl* sebagai metode menempuh jalan spiritual yang lebih mendalam, walaupun di antara mereka ada yang hanya menawarkan konsep *al-maqâmât* saja, sedangkan *ahwâl* tidak dicantumkan dalam pembahasan mereka. KH. Mochjar Dahri mencantumkan dalam konsep yang beliau tawarkan dengan sebutan *al-'aqabât*. Kemudian rata-rata corak tasawuf mereka adalah tasawuf *sunnî*; *akhlâqî/ 'amalî*, yang kuat berpijak dan berpedoman kepada al-Qur'an dan as-Sunnah, dan menghindari tasawuf yang menyimpang. Kemudian di dalam pemikiran tasawuf mereka memberikan jarak pemisah antara manusia dengan Tuhan, serta memandang positif kepada dunia. Hal ini wajar saja, karena mereka dari jebolan Ponpes Modern Gontor, yang mana pemikirannya mengarah ke pemurnian (purifikasi), tasawuf diarahkan kepada *akhlâqî/ 'amalî*, dan menghindari pemikiran-pemikiran yang menyimpang.

Kedua, mengenai perubahan pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dahri dengan tokoh ulama sufi, pertama, mengenai tarekat, KH. Mochjar Dahri tidak

²⁰⁵*Ibid.*, h. 163-167.

mengharuskan seseorang yang bertasawuf bergabung dan mengikuti organisasi tarekat, dan beliau termasuk orang yang tidak ikut dalam organisasi tarekat. Sedangkan Arsyad al-Banjari termasuk orang yang mengamalkan tarekat Sammaniyah dan sebagai pelopornya di Kalimantan Selatan, dan dilanjutkan oleh keturunannya yaitu KH. Zaini Ghani, walaupun dalam kitab *Kanz al-Ma'rifah* tidak terlihat jelas bahwa beliau penganut tarekat Sammaniyah, namun yang terlihat adalah menjelaskan tentang tarekat Syazaliyah.²⁰⁶ Kemudian Nafis al-Banjari juga pengamal tarekat Sammaniyah, beliau berguru kepada asy-Syaikh Shiddiq 'Umar Khan, salah seorang murid asy-Syaikh 'Abd al-Karîm Samman.²⁰⁷

KH. Mochjar Dahri sangat terpengaruh dengan seorang cendekiawan Indonesia, yaitu Hamka, karena tokoh ini sangat dikagumi beliau dan sering dijadikan rujukan di dalam penulisan. Di dalam bukunya *Tasawuf Modern*, secara tersirat, terdapat pandangannya pada kata pengantar bukunya. Menurut Hamka, untuk menjadi sufi pada masa sekarang ini, seseorang tidak harus memasuki suatu tarekat, kemudian berkening-kening dengan guru (syekh), tidak harus dengan menyepi (*'uzlah*), dan tidak harus dengan metode khusus dalam penempuhannya. Baginya, ajaran tasawuf itu dapat dilakukan oleh siapa saja dan kapan saja, tanpa mengenal kekhususan, karena tasawuf yang benar –sebagaimana juga terdapat dalam kehidupan Rasul dan Sahabat- adalah tasawuf sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Junaid al-Baghdâdi: “Tasawuf adalah meninggalkan budi

²⁰⁶*Ibid.*, h. 42-43.

²⁰⁷Mujiburrahman, “Tasawuf di Masyarakat Banjar,” h. 156-157.

perangai yang buruk dan mengganti dengan budi perangai yang baik.”²⁰⁸ Sekalipun Hamka sangat apresiatif, bahkan pengamal tasawuf, ia tidak pernah berafiliasi ke aliran tarekat mana pun di dunia ini. Ia juga tidak pernah membuat aliran tarekat tersendiri, sebagaimana lazimnya dalam dunia tarekat.²⁰⁹

Demikian juga, KH. Mochjar Dahri menganggap positif dengan tarekat selama tidak bertentangan dengan al-Qur’an dan as-Sunnah. Sebenarnya menurut beliau, tanpa ikut dalam organisasi tarekat, tasawuf sebagai pengamalan sudah cukup, mengerjakan apa yang diperintahkan Rasulullah Saw. berupa salat, puasa, dzikir, berakhlak dengan Allah dan Rasul-Nya serta dengan manusia, itu saja sudah cukup, bahkan kadang-kadang tidak cukup waktu untuk mengerjakan semua anjuran Rasulullah tersebut.²¹⁰ Namun hal ini berbeda dengan gerakan salafi-wahabi yang pada umumnya mengecam tarekat tasawuf. Bahkan perlawanan terhadap tarekat tasawuf merupakan salah satu ciri gerakan mereka di berbagai negara Islam, tasawuf dipandang menyebabkan kemunduran, fatalisme, dan sikap pasrah terhadap keadaan.²¹¹ Padahal tokoh panutan salafi-wahabi yang bernama Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah tidak menentang tasawuf

²⁰⁸Munirul Abidin, “Pandangan Neo Sufisme Nurcholish Madjid (Studi tentang Dialektika antara Tasawuf Klasik dan Tasawuf Modern di Indonesia,” *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 9, No. 1 (Malang: Fakultas Sains dan Teknologi Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, 2008), h. 33. Lebih jelasnya lihat pada kata pengantar dalam Hamka, *Tasawuf Modern*, h. 2-8.

²⁰⁹Sulaiman, “Gerakan Pembaruan Tasawuf di Indonesia,” *Jurnal Teologia*, Vol. 24, No. 2 (Semarang: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo, 2013), h. 24.

²¹⁰Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, rumah beliau di Jl. Brigjen H. Hasan Basry, No. 01, RT. 03/RK. 01, Kelurahan Kandangan Kota, Kecamatan Kandangan. 4 Januari 2020.

²¹¹Muhammad Zainal Abidin, Basrian, dan Yulia Hafizah, *Gerakan Pemurnian Islam Salafi-Wahabi*, h. 36.

yang sesuai dengan ajaran syari'at, bahkan menurut Hossein Nashr, Ibn Taimiyah termasuk pengikut tarekat Qadiriyyah, sedangkan Fazlur Rahman menganggapnya sebagai perintis ajaran neo-sufisme, yang mereka kritik dengan keras adalah perilaku para sufi yang banyak mengeluarkan perkataan ganjil atau *syathahat*.²¹² Hal ini menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah meskipun sangat keras terhadap sufisme, tapi ia masih memandang adanya kebenaran ajaran sufisme dalam batas tertentu. Tasawuf lama masih terdapat unsur yang baik yang merupakan hasil ijtihad yang tulus untuk taat kepada Allah dan mendekat diri kepada-Nya, namun tidak dapat dipungkiri bahwa pada sebagian kaum sufi sendiri ada hal-hal yang merupakan hasil bid'ah.

Selanjutnya KH. Mochjar Dahri di dalam pemikiran tasawufnya menolak konsep *nûr Muhammad*, hal ini wajar saja, karena beliau sangat mengutamakan tasawuf yang bercorak *akhlâqî*, dan karenanya beliau menolak tasawuf *falsafî* yang menurut beliau bertentangan dengan al-Qur'an dan akidah. Berbeda dengan Mochjar Dahri, Arsyad al-Banjarî menyebutkan dalam kitab *Kanz al-Ma'rifah* bahwa salah satu cara mengenal diri adalah mengenal asal kejadian, yaitu dari *nûr Muhammad*. Kalau kitab *Kanz al-Ma'rifah* benar karya Arsyad al-Banjarî, maka ia termasuk ulama yang menyebarkan ajaran tentang *nûr Muhammad* meski secara eksklusif.²¹³ Kemudian Nafîs al-Banjarî juga menyebutkan dalam kitab *ad-Durr an-Nafîs* ajaran tentang *nûr Muhammad* sebagai asal segala kejadian, dan

²¹²Syahriansyah, *Pemikiran Tasawuf M. Rafi'ie Hamdie*, h. 169.

²¹³Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar*, h. 136.

ajaran tentang hirarki *wujûd*, khususnya teori *martabat tujuh*.²¹⁴ Nafis al-Banjari mengaku mendapat ijazah tentang *nûr Muhammad* dari Shiddiq ibn ‘Umar Khan murid dari Muhammad Samman al-Madani (guru tasawuf Arsyad al-Banjari). Menurut beliau, *nûr Muhammad* merupakan *wasîthah* (perantara) untuk dapat melihat keelokan dzat Allah yang *wajib al-wujûd*. Allah tidak akan dapat dikenal tanpa terlebih dahulu *musyâhadah* kepada *nûr Muhammad*. Dalam *ad-Durr an-Nafis* beliau memaparkan secara cukup rinci tentang konsep *nûr Muhammad* ketika berbicara tentang teori *martabat tujuh*. Baginya, Nabi Muhammad adalah *huwiyat al-‘alam*, yaitu hakikat alam dan asal segala sesuatu, karena segala sesuatu itu dijadikan dari *nûr Muhammad*.²¹⁵ Jadi, KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa konsep *nûr Muhammad* merupakan pemikiran asing yang bertentangan dengan akal yang sehat dan *nash* yang jelas dari al-Qur’an dan Hadis, karena menganggap *nûr Muhammad* bersifat *qadim*.

²¹⁴Mujiburrahman, “Tasawuf di Masyarakat Banjar,” h. 158.

²¹⁵Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar*, h. 137.