

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

Bab ini memuat kajian historis mengenai perkembangan tasawuf dari masa ke masa yang berkesinambungan, baik perkembangan tasawuf di dunia secara umum, di Indonesia, dan khususnya di Kalimantan Selatan. Bab ini juga berisi *literatur review* dan kajian teoritis mengenai pesantren sebagai sistem ilmu dan tasawuf terkait kedudukan pesantren sebagai *subkultur*, dan teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger yang akan diterapkan dalam penelitian ini.

A. Tasawuf : Perubahan dan Kesenambungan

1. Perkembangan Tasawuf dari Masa Ke Masa

Pada fase awal kemunculan tasawuf, ia belum terkonsep sebagai ilmu keislaman yang berdiri sendiri sebagaimana halnya ilmu keislaman lainnya. Namun, tasawuf pada saat itu didasari cara hidup yang bersumber dari spiritualitas dan akhlak Rasulullah Saw yang penuh kebersahajaan dan tidak tamak terhadap kenikmatan dunia. Sehingga, pada pertumbuhan awal embrio tasawuf, ia tidak lebih dipandang sebagai perilaku zuhud atau asketisme pada pengertian yang masih sangat sederhana. Inilah fase awal pengantar kemunculan tasawuf, yaitu pada abad pertama dan kedua hijriah di mana terdapat individu-individu dari kalangan muslim yang lebih memusatkan dirinya pada ibadah dan menyederhanakan makanan, pakaian, maupun tempat tinggal.¹ Intinya, pada fase ini, tasawuf adalah praktik

¹Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi* (Bandung: Pustaka Iman, 2009), h. 48

hidup religius yang dilandasi zuhud. Tokoh-tokoh ini di antaranya Hasan al-Bashri (110 H/728 M), Sufyan Tsauri (w. 135 H/778 M), Abu Hasyim al-Kufi (w. 150 H/763 M) yang dikenal sebagai orang yang pertama disebut Sufi, dan Rabi'ah al-Adawwiyah (w.185 H/801M).² Tokoh besar generasi setelahnya adalah Ma'ruf al-Karkhi (w. 200 H/814M), Harits al-Muhasibi (w. 243 H/857 M), Sari al-Saqathi (w. 253 H/ 867 M), dan Junaid al-Baghdadi (w. 298 H/902 M).³

Pada akhir abad II-III Hijriah, sufisme sudah populer di kalangan masyarakat di kawasan dunia Islam, sebagai perkembangan lanjutan dari gaya keberagaman para *zâhid* dan *'âbid*, atau kesalehan yang mengelompok di serambi mesjid Madinah. Aspek-aspek teoritis-psikologis dalam rangka pembentukan prilaku hingga tasawuf yang awalnya sekedar prilaku asketisme menjadi sebuah ilmu akhlak keagamaan. Pada masa ini tasawuf identik dengan akhlak (berkembang ± satu abad). Pembahasan luas dalam bidang akhlak mendorong lahirnya pendalaman studi psikologis dan gejala-gejala kejiwaan yang lahir serta pengaruhnya bagi prilaku. Pemikiran tersebut berlanjut kepada masalah-masalah epistemologis yang berkaitan langsung dengan pembahasan mengenai hubungan manusia dengan Allah Swt.⁴

Memasuki abad ke III ini nampak jelas adanya peralihan dari asketisme ke sufisme. Fase ini dapat disebut sebagai fase kedua, yang ditandai oleh (antara lain) pergantian sebutan *zâhid* menjadi sufi. Di sisi lain, pada kurun waktu ini percakapan para *zâhid* sudah meningkat pada persoalan bagaimana jiwa yang

²Zuherni AB, "Sejarah Perkembangan Tasawuf," *Jurnal Substantia* 13, no. 2 (2011)

³Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia...*, h. 48

⁴Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia...*, h. 48-49

bersih itu, apa itu moralitas dan bagaimana pembinaannya serta perbincangan masalah kerohanian lainnya. Tindak lanjut dari diskusi ini, bermunculan berbagai terorisasi atau konsepsi tentang jenjang perjalanan yang harus ditempuh seorang sufi (*al-maqâmât*) serta ciri-ciri yang dimiliki oleh seorang *sâlik* (calon sufi) pada tingkatan tertentu (*al-ahwâl*). Sejak kurun waktu itu sufisme berkembang terus ke arah penyempurnaan dan spesifikasi terminologi seperti konsep intuisi (*mawajid*), *dzauq* dan *al-kasyf*. Sehingga lahir juga konsepsi-konsepsi *fanâ'* oleh al-Junaed (w. 298 H/902 M) dan *ittihad* oleh Abu Yazid Al-Bustami (w 261 H/ 939 M). tasawuf kemudian menjadi sebuah ilmu setelah sebelumnya hanya merupakan ibadah-ibadah praktis.⁵

Kemudian, sebutan sufisme ortodoks sejak abad 3-4 H akhirnya mulai populer, terutama dengan perkembangan tasawuf sebagai ilmu dan mulai diwarnai unsur filsafat. Usaha rekonsiliasi yang dirintis oleh al-Muhasibi (w. 241 H/857 M) dilanjutkan oleh al-Kharraz (w. 283H /899 M) dan al-Junaid (w. 294 H/910 M) dengan tawaran konsep-konsep tasawuf yang kompromistis antara sufisme dengan kelompok ortodoks (kaum salafiyah) dengan lahirnya doktrin *al-baqâ* (subsistensi) sebagai imbalan dan legalitas *al-fanâ'*. Hasil keseluruhan dari upaya pemaduan itu, terminologi sufisme membuahkan pasangan-pasangan kategori dengan target merekonsiliasi kesadaran mistis dengan syariat yang legal sebagai suatu lembaga. Pada abad ini, tasawuf sebagai ilmu semakin populer, seiring juga mulai munculnya sistem tarekat dalam bertasawuf.⁶

Gerakan sufisme ortodoks mencapai puncaknya pada abad 5 H hingga

⁵Zuherni AB, "Sejarah Perkembangan Tasawuf," *Jurnal Substantia* 13, no. 2 (2011)

⁶Taufiqurrahman, "Sejarah Perkembangan Tasawuf 'Amali", *Asy-Syari'ah* 5, no. 1. (2019): 59-73

abad 6 H, melalui tokoh monumental al-Ghazali (w.505 H/ 1111 M) yang merumuskan suatu konsepsi yang diharapkan dapat menampung aspirasi kedua belah pihak dengan menampilkan doktrin *al-ma'rifah*. Dia maksud dengan istilah ini adalah, pengetahuan yang diperoleh melalui penjelajahan batin atau eksperimen batin. Pada abad ke-5 H ini, Imam Al-Ghazali tampil menentang jenis-jenis tasawuf yang dianggapnya tidak sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah dalam sebuah upaya mengembalikan tasawuf kepada status semula sebagai jalan hidup zuhud, pendidikan jiwa pembentukan moral. Sejak tampilnya al-Ghazali pengaruh tasawuf sunni mulai menyebar di dunia Islam. Bahkan di abad 6 H muncul tokoh-tokoh sufi terkemuka yang membentuk tarekat-tarekat khusus, seperti Syaikh Ahmad Rifa'i (w 570 H/1172 M) dan Syaikh Abdul Qadir Jaelani (w 651 H/1255 M) Di sisi lain, muncul sekelompok tokoh tasawuf yang berorientasi filsafat, seperti Syukhrawardi al-Maqtul (w.549 H/1153 M) tokoh ilmu *hudhuri* atau presensial, Syaikh Akbar Muhyiddin Ibnu Arabi (w.635 H/ 1239 M) dengan teori *tajalliyat*, penyair sufi Mesir 'Umar bin Al-Faridh (w.632 H/ 1236 M) dan ibn Sab'in (w. 669 H/ 1273 M).⁷

Meski demikian, mengutip sumber berbeda, ada juga kalangan yang tidak sependapat dengan pembagian tasawuf kepada sunni dan falsafi, karena dianggap justru lebih banyak mendistorsi tasawuf ketimbang menjelaskannya. Adanya istilah falsafi mengesankan asumsi negatif, yang seakan-akan berseberangan dengan tasawuf sunni yang dianggap lebih sesuai dengan quran dan hadits.

⁷Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia...*, h. 51. Tasawuf abad ini kerap disebut fase "konsolidasi", dengan konsep *makrifah* al-Ghazali yang menyeimbangkan tasawuf sebagai ilmu dan amal. Pada fase ini juga istilah tasawuf falsafi muncul, karena di abad 6 muncul tasawuf dengan atribut atau terma-terma filsafat, seperti istilah emanasi, iluminasi, kosmos dan sebagainya. Lihat Ulya, *ESOTERIK: Jurnal Akhlak dan Tasawuf* 1, no 01 (2015): 147-165

Faktanya, syariat, filsafat dan tasawuf merupakan satu kesatuan integral dalam “tradisi hidup” dunia sunni. Rujukan utamanya sebut saja ibn ‘Arabi dengan *Futuh al-Makiyyah* dan *Fushus al-Hikam*, imam al-Ghazali dengan *Misykat al-Anwar*, ibn Sina’ dengan *al-Isyarat wa Tanbihat*, kemudian karya al-Farabi, Mulla Sadra dan seterusnya. Tradisi hidup yang memadukan syariat, filsafat dan tasawuf sebagai kesatuan integral ini merupakan hasil kerjasama intelektual-spiritual para tokoh-tokoh sufi yang memahami agama secara komprehensif.⁸

Memasuki abad 8 H, praktik pengamalan sufisme berjalan semarak tetapi lebih didominasi tarekat sebagai lembaga sufisme dan lebih menampakkan aspek ritusnya, bukan pada aspek substansinya. Demikian untuk seterusnya akan kami jelaskan bagaimana perubahan dan kesinambungan tasawuf khususnya di nusantara, dan bagaimana perjalanan tarekat di Indonesia lembaga sufisme yang mewakili perkembangan tasawuf Islam dari aspek ritus-etisnya.⁹

2. Perkembangan Tasawuf di Indonesia

Dalam bukunya akar tasawuf di Indonesia, Alwi Shihab menekankan besarnya peran tasawuf sunni dan tokoh-tokohnya bagi islamisasi dan perkembangannya di Indonesia. Bahkan Martin menduga bahwa islamisasi Asia Tenggara sendiri berbarengan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat.

⁸C. Ramli Bihar Anwar, *Tasawuf Tanpa Tarekat: Aura Tasawuf Positif* (Jakarta: Iman dan Hikmah, 2002), h. 57

⁹Zuherni AB, “Sejarah Perkembangan Tasawuf,” *Jurnal Substantia* 13, no. 2 (2011). Pada abad 8 ini konon muncul ibn Taimiyah (728 H) yang berusaha memurnikan ajaran tasawuf dari khurafat dan bid’ah, seperti kultus kiai dan praktik pengasingan diri. Ia menawarkan konsep tasawuf tanpa tarekat yang kemudian disebut tasawuf positif. Lihat Ulya, *ESOTERIK: Jurnal Akhlak dan Tasawuf* 1, no 01 (2015): 147-165. Selengkapnya ulasan mengenai tasawuf positif dikupas sangat menarik oleh C. Ramli Bihar Anwar pada *Tasawuf Tanpa Tarekat: Aura Tasawuf Positif...*

Perkembangan tasawuf sangat signifikan sejak munculnya reformasi besar-besaran yang dilakukan al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), pada abad ke 5 sebagaimana disinggung di atas. Ia dianggap memenangkan tasawuf sunni-akhlaqi di dunia Islam dengan ajarannya yang terkenal moderat serta dapat diterima di kalangan fuqaha. Ada lagi Abdul Qadir Jaelani (w. 560 H/ 1166 M) yang ajarannya menjadi dasar ajaran tarekat Qâdiriyyah. Kemudian muncul ajaran ibn ‘Arabi (w. 635 H/ 1240 M) yang sangat berpengaruh di dunia Islam pada umumnya dan di Indonesia secara khusus. Abu Hasan al-Syadzili (w. 653 H/ 1258 M) merupakan sufi Afrika Utara pendiri tarekat Syadziliyah, rifaiyah dan khalwatiyah yang menjelma menjadi tarekat di tahun 1300an. Bahaudin Naqsyaband (w. 788 H/1389 M) mendirikan tarekat Naqsyabandiah. Abdullah al-Syattar pendiri tarekat syattariyah (w. 827 H/ 1428 M). Mereka semua adalah tokoh sufi yang berperan besar dalam islamisasi dunia dan ajarannya tersebar hingga berbagai negara termasuk Indonesia.¹⁰

Ajaran dan amalan sufi di tanah air disinyalir memang sangat berperan dalam proses islamisasi Asia Tenggara. Ajaran Ghazali misalnya, sangat diterima oleh masyarakat Indonesia. Ajarannya menjadi kiblat ajaran sufi moderat di tanah air, termasuk kemudian diteruskan oleh pelopor dakwah Islam di Indonesia semisal keturunan Ahmad ibn ‘Isa al-Muhajir yang garis keturunannya bersambung kepada imam Jakfar Shadiq, tokoh yang menurut al-Qusyairi dan al-Attar merupakan peletak dasar tasawuf. Bahkan, menurut al-Jauzi dan al-Sulami

¹⁰Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), h. 226

ia peletak dasar konsep *maqâmât* dan *ahwâl* pertama kali.¹¹

Model pengajaran tasawuf sunni diklaim sebagai praktik dan keteladanan dari perilaku dan petunjuk Nabi Saw. Model seperti inilah yang diperkenalkan para da'i *'alawiyyîn* (keturunan Isa al Muhajir), yang memotori proses islamisasi di nusantara sejak abad ke 13 M di Sumatra dan mengalami kemajuan pesat di Jawa pada abad ke 15 dan 16 M dengan tokoh sentral wali songo. Baru setelah satu abad belakangan muncul tulisan-tulisan dalam tasawuf berorientasi filsafat di Sumatra, walaupun ketika itu tidak ada klaim secara khusus mengenai aliran tasawuf apa yang dibawa setiap da'i, selain bahwa mereka berdakwah di jalan Allah dengan hikmah dan keteladanan. Barangkali inilah mengapa mereka disebut pelopor tasawuf sunni, karena dakwah mereka mempraktikkan tradisi tasawuf sunni yang berorientasi pada pembentukan akhlak atau moralitas agama, dimana ini merupakan kecenderungan tasawuf pada perkembangannya di abad ke 3 dan 4 H yaitu pada masa al-Ghazali. Pelopor awal yang sangat terkenal di Indonesia dalam hal ini adalah para da'i tasawuf wali songo, walaupun mereka di kalangan awam lebih dikenal sebagai wali ketimbang sufi.¹²

Pada perkembangannya, ulama terkemuka bermunculan di Aceh pada abad ke-16 dan ke-17. Alwi Shihab secara eksplisit membagi ulama tasawuf kepada dua aliran, pertama beraliran tasawuf sunni semisal Nur al-Din al-Raniri (w. 1658M), yang mewakili contoh terakhir yang terdokumentasikan mengenai pengaruh langsung orang India terhadap perkembangan berbagai tarekat di Nusantara, kedua, sufi beraliran falsafi seperti Hamzah Fansuri (w. 1527 M) yang

¹¹ Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia ...*, h. 57

¹² Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia ...*, h. 59

disebut sebagai rival al-Raniri dalam ajaran tasawufnya.¹³

Menurut Martin, Murid Hamzah yaitu Syamsuddin (w 1630) merupakan sufi yang menulis dalam bahasa Arab dan Melayu. Meskipun dianggap tidak sepuitis tulisan gurunya, tetapi lebih sistematis daripada gurunya dan merumuskan ajaran metafisik yang serupa. Dia adalah orang Indonesia pertama yang menguraikan ajaran *martabat tujuh*, suatu adaptasi dari teori emanasinya Ibn al-Arabi yang tidak lama kemudian menjadi sangat populer di Nusantara. Dalam hal ini dia diduga mengikuti Muhammad Fadhl Allah Burhanpuri, yang menguraikan ajaran yang sama dalam kitabnya *Al-Tuhfah Al-Mursalah ilâ Ruh Al-Nabi*, yang populer di kalangan Muslim Indonesia.¹⁴

Abdura'uf Singkel (w. 1102 H/ 1693 M), sufi besar Aceh terakhir yang direkam sejarah, menjadi ahli fiqih Aceh terkemuka dan diakui juga sebagai orang yang menguasai ajaran sufi, yang mencari keseimbangan di antara berbagai pandangan para pendahulunya dan mengajarkan *dzikir* dan *wirid Syattâriyah*.¹⁵ Adapula tokoh-tokoh sufi yang sekaligus dikenal sebagai pelopor tarekat tasawuf di nusantara, seperti Syaikh Samman dan Syaikh Yusuf al Makassar (w. 1106 H/ 1699 M).¹⁶

Kemudian bermunculan lagi jaringan sufi nusantara abad 18 yang dibawa oleh Abd al-Shamad al-Palimbani (w. 1196 H/ 1789M) yang lama belajar dan menetap di Makkah. Dia dijuluki pioner tasawuf sunni yang moderat, penasfir

¹³Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*, h. 77. Bandingkan dengan Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), h. 229-230

¹⁴Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, h. 230

¹⁵Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, h. 231

¹⁶Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia...*, h. 192-193

utama tasawuf al-Ghazali sekaligus sebagai *mursyid* tarekat Sammaniyah. Perannya sangat besar bagi kemajuan tasawuf sunni di Nusantara, terutama melalui tarekat sammaniyah yang dia sebarkan ajarannya di nusantara¹⁷

Demikian geliat tasawuf dengan tokoh-tokohnya berperan penting dalam mengembangkan ajaran Islam dan memelihara tradisi Islam yang bercorak fikih-sufistik di nusantara. Itu terjadi secara berkesinambungan dari masa ke masa, dari generasi ke generasi tanpa terputus walau dengan berbagai perubahan dan tantangannya.

3. Perkembangan Tasawuf di Kalimantan Selatan

Sebagaimana telah diuraikan bahwa tasawuf merupakan salah satu corak keagamaan yang cukup mendominasi di Indonesia. Ini terkait proses islamisasi dan perkembangannya yang tidak terlepas dari peran sufi itu sendiri. Corak kehidupan keagamaan tersebut di atas, dalam sejarah Islam di Indonesia telah tampak eksistensinya melalui sejumlah tarekat yang tumbuh dan berkembang di beberapa daerah di Indonesia. Tarekat ini merupakan pelembagaan dari ajaran-ajaran sufistik yang biasanya memiliki karakteristik khusus ritual ibadah sufistik khusus, pada umumnya seperti zikir berjamaah, melakukan kitab tasawuf, berbai'at kepada Syaikh, khalwat, salawat, walaupun pada perkembangannya masing-masing dari tarekat ini memiliki metode tersendiri dalam pelaksanaannya.

Pada awalnya, konon praktik tarekat bersumber dari metode atau cara-cara zikir yang diajarkan Nabi kepada Ali bin Abi Thalib dan Abu Bakar al-Shiddiq, yang nampaknya terus berkesinambungan dalam penyampaian dan praktiknya

¹⁷ Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia...*, h. 206

secara individual dari satu generasi ke generasi berikutnya. Barulah nanti pada abad ke-3 dan ke-4 H muncul tarekat-tarekat sufi yang telah melembaga secara kolektif dalam bentuknya yang paling awal, dengan nama tarekat biasanya dinisbatkan kepada nama pencetus atau pendiri tarekat tersebut, seperti tarekat *al-Qassâriyah* yang dinisbatkan kepada Hindun al-Qassar, tarekat *al-Kharrâziyah* yang dinisbatkan kepada Abu al-Husein al-Nuri, tarekat *al-Hallâjiyah* yang dinisbatkan kepada Mansur al-Hallaj, dan tarekat *Thaifûriyah* yang dinisbatkan kepada Abu Yazid al-Bustami.

Sebagian besar ajaran tarekat juga menyebar ke berbagai pelosok tanah air. Sejumlah tarekat *mu'tabar* yang berkembang Indonesia adalah *Qâdiriyyah*, *Rifâ'iyah*, Naqsyabandiah, *Sammâniyah*, *Khalwatiyah*, *al-Haddâd* (*'alawiyah*) dan *Khâlidiyah*.¹⁸ Di samping tarekat-tarekat *mu'tabar* yang berkembang di Indonesia tersebut, terdapat pula sejumlah tarekat lokal yang umumnya berpusat di Pulau Jawa. Bruinessen menyebut empat buah nama tarekat lokal, yaitu tarekat Akmaliyah di Cirebon, Banyumas, tarekat Shiddiqiyah yang didirikan oleh Kiai Mukhtar Mu'ti dari Ploso Jombang, tarekat Wahidiyah yang didirikan oleh Kiai Abdul Madjid Ma'ruf dari pesantren Kedunglo di Kediri, dan tarekat Junaidiyah oleh H. Kasyful Anwar Firdaus di Kalimantan Selatan sekitar satu generasi yang lalu.

Kajian Asmaran menyebut, di Kalimantan Selatan sendiri ada beberapa tarekat yang berkembang, seperti tarekat *Sammâniyah*, Naqsyabandiah, *Tijâniyah* dan *'Alawiyah*. Tarekat yang penulis sebutkan di akhir merupakan tarekat yang

¹⁸ Muh Nasir S, "Perkembangan Tarekat Dalam Lintasan Sejarah Islam Di Indonesia," *Jurnal Adabiyah* 11, no. 1, (2011): 113-127

menonjol dan terkenal di kalangan masyarakat Indonesia termasuk di Kalimantan Selatan, terutama pengikut ‘Alawiyah yang bernama al-Imam al-’Allamah al-Sayyid Abdullâh bin Alwî al- Haddâd. Namanya di sini menjadi terkenal melalui wirid yang dinamai dengan *Râtib Habib Abdullâh Haddâd*, yang oleh sebagian masyarakat setiap malam dibaca di banyak rumah, mesjid dan surau. Namun tasawuf ini –terutama di kalangan Alawiyân– tidaklah mengikuti tarekat-tarekat tertentu secara ketat, tidak pula ada tarekat-tarekat khusus yang mereka ciptakan, kendati mereka mengakui lebih dekat kepada tarekat-tarekat Jailaniyah, Syâdziliyah dan Junaidiyah.

Dari hasil penelitian yang pernah dilakukan, tarekat Alawiyah di Kalimantan Selatan disebarkan oleh seorang Habib, yaitu Habib Zain Alaydrus yang berasal dari Surabaya, sekaligus sebagai peletak dasar tarekat ini.¹⁹ Adapun di Kalimantan Selatan tarekat ini antara lain berkembang di Kabupaten Hulu Sungai Tengah (HST), disebarkan oleh seorang ulama yang cukup terkenal di daerah tersebut, yaitu KH Muhammad Bakhiet AM melalui majelis taklim yang dia pimpin di Barabai. Sebagai seorang ulama dan guru tarekat Alawiyah H. Muhammad Bakhiet telah menulis dua buah buku/kitab yang berhubungan dengan tasawuf /tarekat.

Adapun tarekat Sammâniyyah, konon merupakan gabungan dari berbagai tarekat di mana al-Sammân berafiliasi, seperti Khalwâtiyah, Qâdiriyah, Naqsyabandiah dan Syâdzaliyah. Nama pendiri tarekat Sammâniyyah adalah Muhammad bin Abd al-Karim al-Qadiri al-Hasani al-Sammân al-Madani yang

¹⁹Asmaran As, “Tarekat-Tarekat Di Kalimantan Selatan (‘Alawiyah, Sammâniyyah Dan Tijâniyyah),” *Al-Banjari* 12, no. 2 (2013): 177-198.

saat itu juga menjabat sebagai penjaga pintu makam Nabi di Madinah. Dalam rangka jabatan itu ia menerima tamu dari seluruh dunia Islam sehingga tidak mengherankan bila ajaran tarekatnya menggabungkan tradisi dari berbagai wilayah. Dalam waktu singkat ia mendapat murid berasal dari berbagai benua pula: dari Maghrib dan Afrika Timur sampai ke India dan Indonesia.

Dalam kitab *Sâir al-Sâlikin*, Abd al-Samad menyebut tiga murid al-Sammân yang diizinkan mengajar tarekat Sammâniyyah. Yang paling terkenal di antaranya Siddiq bin Umar Khan al-Madani, guru Abd al-Samad dan Muhammad Nafîs. Atas permintaan Abd al-Samad, Syekh Siddiq telah menulis syarah tentang qasidah *Al-Nafhah al-Qudsiyah* karangan al-Sammân, yang merupakan sumber penting tentang ajaran tasawuf al-Sammân. Belakangan ia menulis riwayat hidup gurunya pula yaitu *Al-Manâqib al-Kubra*, yang di dalamnya banyak dibicarakan keajaiban-keajaiban al-Sammân. Konon, ada dua orang asal tanah Banjar yang secara langsung menerima pelajaran dari al-Sammân, yaitu Muḥammad Arsyad al-Banjârî dan Muḥammad Nafîs al-Banjârî.²⁰

Berdasarkan penelitian Ahmad Zaki Mubarak, keturunan Syaikh Muhammad Arsyad yang populer dengan sebutan Syaikh Kalampayan, yaitu Kiai Haji Muhammad Zaini Ghani yang dikenal Guru Ijai, merupakan salah satu tokoh fenomenal yang menyebarkan ajaran Islam di tanah Banjar. Tarekat sammâniyah menjadi lebih dikenal luas oleh masyarakat Banjar sejak dakwah beliau tersebar melalui pengajian beliau di berbagai majlis taklim. Beliau mengamalkan dan meng-ijazahkan tarekat sammâniyah ini kepada masyarakat Banjar melalui jalur

²⁰ Asmaran As, "Tarekat-Tarekat Di Kalimantan Selatan ('Alawiyyah, Sammâniyyah Dan Tijâniyyah)," *Al-Banjari* 12, no. 2 (2013) h: 177-198.

sanad Syaikh Arsyad al-Banjari yang sampai kepada Syaikh H Syarwani Abdan kepada Guru Sakumpul.²¹

Kajian Mujiburrahman mendapati sebuah fenomena keagamaan masyarakat Banjar yang berkesinambungan sejak abad 18 hingga abad ke 21 ini. Di abad 18, ajaran sufistik Syaikh Arsyad al-Banjari, Syaikh Nafis dan Abulung banyak diminati masyarakat Banjar melalui pengajian tasawuf. Ini sekaligus menunjukkan adanya kecenderungan untuk menggabungkan tasawuf etis al-Ghazali dan metafisis ibn Arabi, di mana keduanya tidak dipertentangkan, melainkan hanya berbeda orientasinya saja. Uniknya, pada moment Maulid Nabi, dai-dai sering menceritakan istilah *Nûr Muhammadiyah* yang merupakan ajaran tasawuf metafisis. Gerakan tasawuf berkembang menjadi gerakan sosial berbasis tarekat melalui gerakan *barâtib bâmal* dalam bentuk jihad melawan Belanda. Sejak abad 21, nampak kegemaran masyarakat Banjar mendengarkan kisah-kisah keramat para wali melalui pengajian manaqib, termasuk di dalamnya manaqib guru tarekat seperti Syaikh Abd Qadir Jaelani dan Syaikh Samman.²² Ini menurut penulis, sekaligus menunjukkan respon baik masyarakat terhadap ajaran dan ritual tarekat.

Konon, berkembangnya tasawuf melalui sistem penyebaran tarekat, selain menggunakan sistem pengajian pada majlis taklim pada umumnya adalah dengan mendirikan lembaga pendidikan yang bercorak tarekat tertentu, misalnya majlis taklim berbasis tarekat yang berada dalam pondok pesantren sebagaimana HM Bachiet di atas, pendidikan *Surau* di Ulakan yang dibangun Syekh Burhanuddin

²¹Ahmad Zakki Mubarak, "Penyebaran Tarekat Sammaniyah di Kalimantan Selatan Oleh K.H Muhammad Zaini Ghani," *Al-Banjari* 10, no. 1 (2011): 83-102.

²²Mujiburrahman, "Tasawuf di Masyarakat Banjar: Kesenambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan," *Kanz Filosofia* 3, no. 2, (2013).

pada tahun 1680 M, yang bercorak tarekat Syattariyah, dan berkembangnya tarekat pada sejumlah pesantren lama di Jawa dan Madura, misalnya Pon-Pes yang didirikan Kiai Falak seorang mursyid tarekat Naqsyabandiah di daerah Pegentongan Bogor, namun sayang ajaran tarekat di sini tidak berlangsung lama. Kemudian di akhir abad 19 terdapat Pondok Pesantren berbasis tarekat Naqsyabandiah yaitu Pon-Pes Futuhiyyah di Mranggen Semarang yang dipimpin Kiai Mukhlis, Pon-Pes Sawahan Darul Hikmah Mojosari pimpinan Syaikh Ahmad Qusyairi Manshur, dan Pon-Pes Suryalaya Tasikmalaya sebagai basis tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiah pimpinan abah Anom yang masih eksis sejak 1905 M hingga saat ini. Di sini menunjukkan keterkaitan lembaga pendidikan Islam dengan keberlangsungan praktik tarekat sebagai salah satu sistem dakwahnya.

Namun demikian, dalam perkembangannya, menurut Nurcholis Majid, saat ini pesantren justru lebih dikenal sebagai lembaga pengajaran ilmu-ilmu agama ketimbang sebagai basis tarekat. Hanya sedikit pesantren yang berbasis tarekat, meskipun secara nilai sufistik atau amalannya masih ada. Ini terkait dengan meluasnya fungsi pesantren sebagai lembaga pendidikan dan lembaga sosial. Terkadang, meskipun seorang pemimpin pesantren merupakan seorang tokoh tarekat, tetapi ia tidak menyebarkan dakwah tarekatnya kepada santrinya, contohnya Pondok Pesantren Al-Amien Madura dan Pondok Pesantren Bukhoro Malang.²³

Di daerah Kalimantan Selatan sendiri, ternyata masih ada pesantren yang

²³Selengkapnya, baca Nurcholis Majid, *Tasawuf dan Pesantren...*, bandingkan dengan Martin Van Bruinisse, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat...*,

berbasis tarekat, di mana pengasuh pesantren tersebut juga mengajarkan tarekat kepada santri-santrinya, yaitu Pondok Pesantren Misbahul Munir yang berada di daerah Banjarbaru Kalimantan Selatan. Pemimpinnya adalah seorang khalifah *mursyid* tarekat Naqsyabandiah Khâlidiyah silsilah ke 37, yang merupakan salah seorang khalifah dari *mursyid* yang ke 36 yaitu Syaikh Musytari al-Baronti. Imam Turmudzi mengembangkan ajaran tarekat Naqsyabandiah Khâlidiyah yang telah diamanahkan dari Syaikh Musytari al-Baronti. Jamaah yang datang untuk mengambil *bai'at* juga mengalami peningkatan dengan semakin berjalannya waktu. Berkembangnya tarekat ini menjadikan Pon-Pes Misbahul Munir dikenal oleh banyak kalangan perkotaan bahkan pedesaan atau pedalaman dari suatu wilayah. Perkembangan Pon-Pes tidak lepas dari dakwahnya beliau mengajarkan ajaran tarekat di seluruh wilayah Kalimantan.²⁴

Sebelumnya Syaikh Imam Turmudzi memang sudah mengamalkan tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah selama dua puluh tiga tahun dihitung dari tahun 1971 (ketika berumur 11 tahun) dari *mursyid* yang berbeda, sampai pada akhirnya beliau tidak mendapatkan jawaban dari pertanyaan tentang tarekat dari guru tersebut. Kemudian sampailah beliau bertemu dengan Syaikh Musytari dan ikut dengan beliau. Dalam kurun waktu yang tidak lama yaitu setengah tahun bersama beliau, Imam Turmudzi di angkat menjadi khalifah tarekat Naqsyabandiah Khalidiyah pada tahun 1994 (saat usia 34 tahun) oleh Syaikh Musytari. Syaikh Musytari sendiri merupakan murid dari Syaikh Jalaluddin. Setelah Syaikh Jalaluddin meninggal dunia, beliau yang diangkat menjadi murysid selanjutnya

²⁴ Wawancara dengan Buya Turmudzi dan Ust Sururi, 31 Juli 2021

dalam tarekat Naqsyabandiah Khalidiyah hingga sekarang. Syaikh Jalaluddin yang dimaksud di sini adalah seorang *mursyid* yang terkenal dalam sejarah yang memiliki pengikut sangat banyak di wilayah Sumatera dan Jawa. Sejarah ini telah menceritakan dengan jelas bahwa adanya hubungan yang berkelanjutan antara *mursyid* yang ada sebelumnya dengan *mursyid* yang ada di Banjarbaru.

Jika kita tarik mengenai kesinambungan tarekat Naqsyabandiah-Khâlidiyah yang didakwahkan oleh Buya Turmudzi ini, maka konon tarekat yang oleh Buya disingkat menjadi “TANAKHAL” mengambil jalan kesufian mereka melalui jalur Abu Bakr al-Shiddiq. Pola hidup kesufian Abu Bakar yang identik dengan kearifan, *wara'*, zuhud dan kedermawanan, menjadi inspirasi kehidupan sufi. Oleh sebab itu, kendatipun di abad 1 Hijriah orang Islam belum mengenal istilah tasawuf, tetapi benih-benihnya sudah tampak, seperti pada diri Abu Bakar. Dan pada masa itu banyak sekali ditemui perilaku atau sifat-sifat yang dimiliki Rasulullah SAW dan sahabat-sahabatnya, yang mencirikan pengajaran dan amalan ilmu tasawuf.²⁵

Penulis akan membahas mengenai bagaimana ajaran tarekat ini dipraktikkan di Pon-Pes Misbahul Munir pada bab khusus.

B. Pendidikan Sufistik Pesantren: Pesantren Sebagai Subkultur

1. Pesantren : Sistem Pendidikan Ilmu dan Tasawuf

Menurut M. Dawam Raharjo, identitas pesantren pada awal pertumbuhannya adalah sebagai pusat penyebaran agama Islam, di samping

²⁵ <https://misbahulmunir.com/2021/07/29/tanakhal-mengena-tarekat-nasqsyabandiyah-khalidiyah/>. Diakses pada 1 Desember 2022

sebagai sebuah lembaga pendidikan, sebagaimana penulis terangkan di muka. Lebih dari itu, pesantren merupakan institusi sosial yang mengalami dialektika. Ini terjadi lantaran proses perubahan di dalam dan di luar pesantren. Harapannya, pesantren mampu menjadi agen sosial dan perubahan, sebagai lembaga pendidikan yang mengakar dari masyarakat. Meskipun kenyataannya, pergerakan pesantren sangat bergantung pada pandangan masing-masing pemimpin pesantren.²⁶

Kajian Abu Amar Bustomi mengenai pesantren, bahwa pesantren ditempatkan sebagai *subkultur*, yang berperan sebagai *agent community development* (pembangunan komunitas) desa dan masyarakat pinggiran, sebagai bagian dari sistem pendidikan nasional, sampai menjadi model pendidikan alternatif. Konteks sosiologis pesantren tersebut merupakan hasil dari proyeksi masyarakat pesantren sendiri, bekerja sama dengan pemerintah dan masyarakat umum yang memerankan pesantren dalam bidang pendidikan, sosial, budaya dan ekonomi.²⁷

Mengenai pesantren sebagai unit *subkultur*, Abdurrahman Wahid melihat keunikan pesantren yang pada dasarnya sulit diidentifikasi secara generalis. Namun paling tidak, watak *subkultur* tersebut dapat terlihat dalam beberapa aspek berikut: eksistensi pesantren yang berbeda dari lembaga pendidikan lainnya, watak mandiri pesantren, gaya kepemimpinan yang khas, terbentuknya tata nilai yang khas dalam kehidupan pesantren (fikih dan akhlak sufistik), adanya daya

²⁶M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1988), h. 11

²⁷Abu Amar Bustomi, "Konstruksi Nilai Sosial Pesantren (*Kontribusi Pesantren Dalam Membangun Moral Bangsa*)," *Jurnal Tarbawi* 02, no. 01 (2016) h. 9.

tarik pesantren bagi dunia luar tentang sikap hidup yang ideal, dan berkembangnya suatu proses saling mempengaruhi antara pesantren dan masyarakat dalam membentuk nilai-nilai baru yang diterima secara universal oleh kedua belah pihak. Kedudukan *kulturil* pesantren ini menjadikan pesantren mampu melakukan transformasi total bagi kehidupan masyarakat sekitarnya, dan mampu mempergunakan nilai-nilai hidupnya sendiri.²⁸ Di sini penulis melihat, bahwa pesantren memiliki kekhasan-an sendiri dibandingkan lembaga pendidikan lainnya, terutama jika dilihat dari tata nilai yang berkembang dalam kehidupan pesantren itu sendiri, salah satunya adalah keunggulan nilai luhur agama-moralitas, sehingga pesantren mampu bertahan dengan nilai-nilai tersebut dan bahkan dijadikan standar sikap hidup ideal bagi masyarakat luar.

Kajian Abdurrahman Wahid dalam “Menggerakkan Tradisi”, bahwa ia menawarkan dinamisasi dalam hal pesantren sebagai *subkultur*, misalnya saja dalam peningkatan aspek manajemen, kaderisasi kepemimpinan, sistem pembelajaran, termasuk juga dalam keterlibatan pesantren dalam kancah sosial-ekonominya. Lebih fundamental lagi adalah bagaimana agar pesantren mampu beradaptasi, tanpa harus kehilangan jati dirinya. Jati diri pesantren ini yang perlu diperlihara, khususnya sebagai lembaga pendidikan Islam yang fokus terhadap pendalaman ilmu.²⁹ Menurut penulis, memang tidak mudah menyamaratakan pesantren satu dengan yang lain secara rasional, karena setiap pesantren memiliki karakteristik dan visi misi tersendiri sesuai karakter pendiri atau pemimpinnya. Apalagi jika kita melihat struktur organisasi dan kultur keberagaman pesantren

²⁸Abdurrahman Wahid, “*Pesantren Sebagai Subkultur*”, dalam *Pesantren dan Pembaruan*, ed. M. Dawam Raharjo (Jakarta: LP3ES, 1988), h. 41

²⁹ Abdurrahman Wahid, “*Pesantren Sebagai Subkultur*”..., h. 40-42

yang lentur dan kompleks.

Nurcholis Majid berpendapat, pesantren banyak mengalami kemajuan dalam modernisasi pendidikan islam baik dari segi sistem metode pengajaran, pengembangan fasilitas, dan juga dalam merespon perubahan-perubahan sosial ekonomi yang berlangsung dalam masyarakat Indonesia. Di antara pembaruan itu adalah pembaruan substansi pendidikan pesantren itu sendiri dengan memasukkan subjek-subjek umum dan ilmu atau wawasan kemandirian. Artinya bahwa pondok pesantren tetap terbuka dengan hal-hal baru yang membangun, seperti sistem dan metode pembelajaran yang digunakan serta adanya sistem klasikal, penjenjangan dan sebagainya. Kemudian ada pembaruan kelembagaan, pembaruan dari segi fungsi yang semula hanya fungsi kependidikan lalu dikembangkan sedemikian rupa, sehingga juga mencakup fungsi sosial ekonomi yang lebih bermanfaat bagi santri di lembaga itu sendiri maupun masyarakat sekitar. Jelas di sini, bahwa pesantren ternyata bukan sekedar mampu bertahan tetapi lebih dari itu pesantren mampu beradaptasi dan mengakomodir segala perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam masyarakat maupun dalam merespon modernitas untuk kemajuan pendidikan pesantren, pesantren kemudian mampu menempati posisi strategis dalam sistem pendidikan nasional Indonesia yang mampu bersaing dengan lembaga pendidikan lainnya.³⁰

Di antara tradisi menonjol pesantren lainnya yang mencerminkan *subkultur* pesantren adalah adalah pembelajaran kitab kuning. Kitab kuning yang diajarkan dalam pesantren sebenarnya memiliki sejarah yang amat panjang dan sekaligus

³⁰Nurcholish Majid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, Dian Rakyat, 2009). h. xxii

membentuk suatu tradisi. Menurut Azra, momentum pembentukan tradisi kitab kuning terjadi sejak awal abad ke-19, ketika pesantren, surau, pondok mulai berkembang dan mapan sebagai institusi pendidikan Islam tradisional di berbagai daerah di Nusantara. Para ulama dan kaum santri kemudian memusatkan perhatian kepada pengembangan pendidikan Islam. Dari sini maka kebutuhan terhadap kitab kuning semakin meningkat. Kitab kuning mempunyai peran besar tidak hanya dalam transmisi ilmu pengetahuan Islam, bukan hanya di kalangan komunitas santri, tetapi juga di tengah masyarakat muslim Indonesia secara keseluruhan. Hal ini menjadikan kitab kuning merupakan ciri yang khas dalam pembelajaran pesantren. Hampir semua kitab-kitab yang diajarkan di pesantren ditulis dalam huruf Arab, meski dalam bahasa Melayu atau Jawa.³¹

Kebanyakan kitab arab klasik yang dipelajari di pesantren menurut penelitian Martin adalah kitab Nahwu, Sharaf, Balagah, Tafsir, Tajwid, Tauhid, Fiqih, Mantiq, Hadits, Akhlak, dan tasawuf.³² Adapun kitab akhlak dan tasawuf yang paling populer adalah kitab akhlak *Ta'limul Muta'allim*, *Akhlak lil banât*, *Irsyâdul 'Ibâd*, dan *Nashâ'iah al-'Ibâd*. Adapun kitab-kitab tasawuf yaitu *Ihya' al-'Ulûmuddîn*, *Sair al-sâlikîn*, *Bidâyah al-Hidâyah*, *Marâq al-'Ubûdiyah*, *Hidâyah al-sâlikîn*, *Minhâj al-'Âbidîn*, *Sirâj al-Thâlibîn*, dan *al-Hikâm* atau *syarah al-Hikam*, dengan catatan bahwa hampir tidak ada garis batas yang jelas yang memisahkan antara mata pelajaran akhlak, dan tasawuf yang diajarkan di

³¹ Evi Fatimatur Rusydiah, "Konstruksi Sosial Pendidikan Pesantren; Analisis Pemikiran Azyumardi Azra," *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)* 05, no. 01 (2017) : 22–43.

³² Martin Van Bruinessen, *Tarekat...*, h. 172

pesantren.³³

Keterkaitan erat pesantren dengan kitab kuning berbahasa Arab mengindikasikan bahwa materi tasawuf di pesantren juga merujuk kepada sumber-sumber berbahasa Arab. Untuk ini, menurut Nurcholis Majid, meskipun banyak kalangan menilai bahwa ajaran-ajaran tasawuf mudah beradaptasi dengan unsur-unsur mistik setempat, tidak dapat dikatakan bahwa pengikut atau pengamal tasawuf di pesantren identik dengan amalan-amalan mistik, bahkan mereka cenderung melihat fenomena itu dengan pandangan skeptis.³⁴ Menurut penulis, ini erat kaitannya dengan status pesantren sebagai lembaga pendidikan yang berfokus pada transmisi ilmu pengetahuan dan amalan praksis berbasis kitab kuning sebagaimana diajarkan guru atau kiai mereka. Pesantren lebih fokus bagaimana membentuk karakter berbasis nilai-nilai sufistik, yang merupakan ajaran substantif-ekperimental dari ajaran tasawuf itu sendiri (*tajribah sufiyyah*). Cukup bagi pesantren memiliki basis syariah yang memadai, lalu mengamalkan dasar-dasar ajaran tasawuf yang diketahui tanpa harus mengkaji ekses-ekses atau doktrin-doktrin tasawuf lebih jauh.

Relevan dengan kajian Nurcholis, bahwa pesantren yang berbasis tarekat paling banyak mempelajari buku karangan Imam Ghazali *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, sehingga materi dan praktik tasawuf pada pesantren di Indonesia lebih terbatas pada aspek praktisnya, ketimbang misalnya lebih mendalami corak filsafatnya secara kontemplatif. Pengaruh kuat kitab tersebut disinyalir menghindarkan adanya ekses-ekses kaum sufi di pesantren, sebagaimana terjadi di dunia sufi.

³³ Martin Van Bruinessen, *Tarekat ...*, h. 185

³⁴ Nurcholis Majid, "*Tasawuf dan Pesantren*", dalam *Pesantren dan Pembaharuan*, Ed. M. Dawam Raharjo (Jakarta: LP3ES, 1988) h. 105

Kekhawatiran tentang dikotomi antara tasawuf dan fikih pun menurutnya dapat terjawab, karena hampir-hampir dapat dipastikan bahwa di pesantren yang berfokus pada ajaran sufi sekalipun juga diajarkan ilmu-ilmu keislaman lainnya seperti fiqih, tauhid, dan seterusnya.³⁵

Dengan demikian, penulis melihat sebuah dinamika dan perkembangan keilmuan dan praktik tasawuf di pesantren yang seiring sejalan dengan perkembangan keilmuan Islam lainnya, sehingga semua unsur keislaman bersatu padu dalam sistem keilmuan Islam di pesantren, baik dari aspek teoritis maupun praktik ajarannya, di mana yang menjadi sandarannya adalah kitab kuning berbahasa Arab sebagai tradisi khas pesantren.

Kaitan bahwa tasawuf di pesantren lebih mengacu pada tasawuf Ghazalian yang berbasis amali atau praktik ajaran tasawuf yang sifatnya metodis. Menurutny semua kiai pasti mengenal ajaran tasawuf al-Ghazali, meskipun hanya sedikit pondok pesantren yang mengatasnamakan pesantren tasawuf atau tarekat. Nurcholis mengurai beberapa unsur atau amalan-amalan tasawuf di pesantren, di antaranya bacaan wirid maupun zikir dalam bahasa Arab yang diajarkan kiai lalu diikuti para santri, kiai yang sudah mendapatkan ijazah atau izin untuk membimbing murid-muridnya dalam mengamalkan ajaran tarekatnya secara bersambung silsilahnya sehingga sampai kepada Nabi Muhammad, kesetiaan janji untuk mengamalkan wirid, zikir atau amalan tertentu yang biasa disebut bai'at, kepercayaan terhadap berkah dan kewalian sang kiai sebagai pembimbing ajaran sufi (*tawassul*), dan tuntunan untuk mencapai *ma'rifatullah*

³⁵ Nurcholis Maajid, *Tasawuf dan Pesantren*, dalam *Pesantren dan Pembaharuan*, Ed. M Dawam Raharjo (Jakarta: LP3ES, 1988) h. 107

dengan memiliki nilai-nilai luhur seperti *tawadhu'*, *zuhud* dan *wara'*.³⁶

Dengan demikian, penulis melihat bahwa tasawuf di pesantren terintegrasi dengan sistem pendidikan pesantren yang berbasis tarekat maupun pendidikan tasawuf. Melalui pelebagaan nilai-nilai tasawuf, corak tasawuf pesantren yang berbasis *'amali*-Ghazaly semakin nampak melalui peran tarekat maupun peran pendidikan akhlak-sufistik.

2. Pendidikan Islam Berbasis Tasawuf: Kontribusi Tasawuf Dalam Pendidikan Pesantren

Terkait dengan lembaga pendidikan sufistik, seperti kita ketahui bahwa gerakan sufi yang muncul dalam permukaan sejarah Islam berkembang secara bertahap dan tidak secara langsung terlembaga sebagaimana yang kita saksikan sekarang ini. Pada abad-abad awal Islam, kaum sufi tidaklah terorganisasi dalam lingkungan-lingkungan khusus atau tarekat. Namun, dalam perjalanan waktu, ajaran dan teladan pribadi kaum sufi yang menjalani kehidupan menurut aturan-aturan yang telah ditetapkan agama mulai banyak menarik kelompok manusia. Sehingga selanjutnya, mulai muncul berbagai tarekat sufi yang meliputi para ahli dari segala lapisan masyarakat. Oleh karenanya, ketika tarekat sufi atau persaudaraan sufi ini muncul, pusat kegiatan sufi bukan lagi di rumah-rumah pribadi, melainkan di sekolah atau tempat kerja sang pemimpin spiritual. Selain itu, struktur yang lebih bersifat kelembagaan pun diberikan pada pertemuan-pertemuan mereka, sehingga tarekat-tarekat sufi mulai menggunakan pusat-pusat

³⁶ Nurcholis Maajid, "*Tasawuf dan Pesantren*", dalam *Pesantren dan Pembaharuan*, Ed. M. Dawam Raharjo (Jakarta: LP3ES, 1988) h. 107-119 Abdurrahman Wahid juga melihat keunggulan nilai askestisme dalam kehidupan pesantren, lihat Abdurrahman Wahid, "*Pesantren Sebagai Subkultur...*", h. 47

yang sudah ada khusus untuk pertemuan-pertemuan ini. Pusat-pusat pertemuan kaum sufi tersebut biasanya disebut dengan *ribâth*, *zâwiyah* dan *khanqah*.³⁷

Dalam dunia sufistik, keberadaan institusi tersebut yang dianggap semiformal, di mana di dalam lembaga-lembaga itu mereka diatur oleh kurikulum dan metode pendidikannya, seperti yang berlaku di dunia pendidikan pada umumnya. Sementara itu, proses pendidikan yang berlangsung di lembaga-lembaga tersebut menggunakan metode sebagaimana yang pada umumnya digunakan dalam lembaga-lembaga pendidikan Islam klasik lainnya. Metode yang paling sering digunakan adalah metode-metode yang lebih relevan dengan dunia tasawuf, seperti metode hafalan, *riyâdhah*/ latihan-latihan, dan *simâ'an* (mendengar). Dalam *khanqah* juga digunakan metode dialog dan perbincangan, di mana metode ini merupakan salah satu metode yang digunakan di dalam dunia pendidikan Islam. Di samping itu, metode *halaqah* adalah merupakan metode lain yang melekat dalam proses pendidikan di ketiga lembaga tersebut.³⁸

Berdasarkan penelitian Julia Day Howell pada jaringan sufi di Indonesia, bahwa interkoneksi jaringan tarekat sufi ini terbilang luas, karena sudah mendunia dan tidak hanya memasuki wilayah pedesaan saja, tetapi juga menyebar hingga ke perkotaan dan kalangan terpelajar. Beberapa alasan tarekat sufi ini masih eksis hingga sekarang _walaupun bagi beberapa kalangan ia dianggap tidak relevan dengan modernitas dan oleh kaum salafi dikatakan sebagai ahli bid'ah dan syirik karena ritual sufistiknya (ritual klenik)_ di antaranya: masih banyak diminati banyak orang terutama yang memerlukan

³⁷Muhammad Riduan Harahap, "Studi Lembaga Pendidikan Sufistik Masa Islam Klasik," *Alfatih: Jurnal Pendidikan dan Keislaman* 02, no. 01 (2019) h: 20.

³⁸Muhammad Riduan Harahap, ... h: 20.

terapi spiritual dan ketenangan batin, hubungan antar guru (*mursyid*) dan pengikutnya yang universal tanpa terbatas gender, usia, ras dan negara, jaringan tarekat yang semakin solid dan berkembang, disertai dengan layanan sosial yang terorganisir, dan pemeliharaan tradisi sufistik yang berkesinambungan melalui *suhbah* dan *khidmah* (relasi persaudaraan kuat antar guru-murid maupun antar sesama murid).³⁹

Di pesantren sendiri menurut Zamakhsyari, ketika permulaan abad ke-16 telah banyak pesantren-pesantren yang populer yang menjadi pusat pendidikan Islam. Pesantren-pesantren ini mengajarkan berbagai kitab Islam klasik dalam bidang jurisprudensi teologi maupun tasawuf, di mana tidak dipertentangkan antara aspek syariat dan aspek tarekat. Menurutnya, banyak para sarjana berpendapat pada waktu abad-abad pertama sejarah Islam merupakan kegiatan tarekat yang membentuk kelompok-kelompok organisasi tarekat dengan amalan amalan dzikir dan wirid di mana kiai pimpinan tarekat mengharuskan pengikutnya untuk melaksanakan *suluk* selama 40 hari dalam setahun. Kemudian untuk keperluan pelaksanaan *suluk*, maka disediakan lah ruangan-ruangan khusus dan penginapan serta tempat memasak di kanan-kiri masjid. Di samping amalan-amalan tarekat, pusat-pusat pesantren semacam ini juga mengajarkan kitab-kitab yang berisi cabang pengetahuan Islam lainnya. Ini berarti, lembaga-lembaga pesantren yang menjadi pusat-pusat organisasi tarekat tidak dipisahkan satu dengan yang lainnya. Keduanya saling menunjang dalam sistem pendidikan Islam

³⁹ Julia D Howell dan Martin van Bruinessen, *Sufism and the Modern in Islam* (London: Martins Press, 2007), h. 16-25

tradisional pada waktu itu.⁴⁰

Dengan demikian, tarekat maupun pendidikan tasawuf berkontribusi besar terhadap pendidikan pesantren. Jika ditarik benang merah dari berbagai hasil penelitian terkait topik ini, maka penulis menyimpulkan keterkaitan tasawuf dan pesantren dari berbagai unsur: *Pertama*, munculnya pesantren-pesantren yang berbasis tarekat, baik itu tarekatnya yang lebih dulu muncul baru kemudian berkembang menjadi pesantren, ataupun pesantren yang sudah berdiri baru kemudian dimasuki tarekat tertentu; *Kedua*, barangkali pesantren tersebut tidak berafiliasi pada tarekat tertentu, tetapi mengamalkan ajaran (nilai-nilai) ataupun ritual tarekat; *Ketiga*, Karakteristik pola hubungan kiai-murid yang lebih otoritatif secara spiritual-emosional bercorak sufistik; *Keempat*, Adanya visi revolusi spiritual berbasis akhlak-sufistik.

C. Nilai-Nilai Sufistik dalam Pendidikan Islam

Beberapa kajian menunjukkan bahwa nilai pendidikan Islam pada tasawuf terkandung dalam makna *maqâmât* yang harus dilalui para *sâlik*, di antaranya nilai taubat, *wara'* zuhud, sabar, syukur, ridha, tawakkal, *mahabbah* dan makrifah. Pada tarekat tasawuf, nilai *maqâmât* ini biasanya ditempuh secara metodis dalam pengawasan dan bimbingan seorang *mursyid*, sehingga terkadang ada istilah kelas taubat, kelas zuhud, dan seterusnya.⁴¹

Berikut nilai-nilai sufistik yang paling disepakati oleh mayoritas sufi

⁴⁰ Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren*, Cet 6 (Jakarta: LP3ES, 1994) h. 84

⁴¹Di antara judul penelitiannya adalah Implementasi Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Pengamalan Thariqat Naqsabandiyah (2018) oleh Mayudin, dkk., dan Pendidikan Kaum Sufi Di Indonesia: Materi dan Metode Pendidikannya, (2018) oleh Rangkuti

sebagaimana, yaitu: Taubat, *wara'*, zuhud, *faqr*, sabar, tawakal, dan *ridhâ*. Oleh al-Ghazali di antara *maqam* tawakkal dan ridha terdapat nilai *mahabbah* dan makrifah.⁴² Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa masing-masing nilai-nilai sufistik ini memuat 3 unsur penting yaitu *ilmu*, *hal* dan '*amal*.⁴³

1. Taubat

Taubat merupakan pondasi dari keseluruhan nilai-nilai sufistik. Allah swt memerintahkan hamba-Nya untuk selalu bertaubat dengan sebenar-benarnya dengan firman-Nya QS al-Tahrim ayat 08:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمَمَ لَنَا نُورَنَا وَأَغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٨﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuhaa (taubat yang semurni-murninya). Mudah-mudahan Rabbmu akan menutupi kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, pada hari ketika Allah tidak menghinakan Nabi dan orang-orang mukmin yang bersama dia; sedang cahaya mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanan mereka, sambil mereka mengatakan: "Ya Rabb Kami, sempurnakanlah bagi Kami cahaya Kami dan ampunilah kami; Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu."

Taubat menurut al-Ghazali terdiri dari 3 hal, ilmu, *hal*, dan amal. Ilmu akan melahirkan *hal*, dan *hal* akan mengantarkan pada amal. Misalnya, seseorang harus memiliki pengetahuan tentang dosa, besarnya dampak yang ditimbulkan dan akibat-akibatnya, termasuk bagaimana ia akan kehilangan cinta dan keridhaan

⁴²Selengkapnya baca Al-Thusi, *Al-Luma' Fi Tarikh at-Tashawwuf al-Islami* bab *maqamat* dan *ahwal*. Baca juga Mukholik, "Human Spirituality Phases In Sufism The Study of Abu Nasr Al-Sarraj's Thought in The Book of al-Luma'." *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 6, no. 1 (2017): 21-32. DOI: <http://dx.doi.org/10.21580/tos.v6i1.1699>

⁴³Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, Jilid 3 (Cairo: Maktabah Shafa, 2003), h. 432

Allah. Pengetahuan ini akan menimbulkan *hal* atau gejolak jiwa yang merasakan takut dan khawatir ditinggalkan Allah jika berbuat dosa, maka kemudian ini melahirkan tindakan meninggalkan dosa. Ilmu yang dimaksud al-Ghazali di sini adalah keimanan dan keyakinan kepada Allah Swt.⁴⁴

Bagi Imam al-Ghazali, taubat adalah *maqâm* pertama yang harus dilalui oleh seorang *sâlik*. Tidak ada *sâlik* yang mencapai *maqâm* berikutnya tanpa melalui *maqâm* taubat. Inilah yang disebut sebagai fase *takhalli*, yaitu mengosongkan diri dari dosa-dosa, baik kepada Allah maupun kepada sesama yang potensial mengotori hati seorang *sâlik*. Selesai menjalani fase *takhalli*, *sâlik* memasuki fase *tahalli*, yaitu menghiasi diri dengan akhlak yang baik. Di sini, *sâlik* harus menjalani *maqâm-maqâm* berikutnya seperti *zuhud*, *sabar*, *syukr*, *tawakkal*, dan *ridhâ* untuk sampai pada fase *tajalli*.⁴⁵

Jenis dosa yang harus ditaubati menurut Al-Ghazali berdasarkan sifat sifat manusia; Pertama sifat *rubûbiyah* seperti sombong, bangga, suka dipuji dan disanjung, suka dimuliakan dan dicukupi; Kedua, sifat *syaitâniyah* seperti dengki, menipu, membuat kerusakan, mengajak kepada pertikaian, kesesatan dan huru-hara; Ketiga sifat *hayawâniyah* seperti tamak, rakus, berlebihan dalam sahwat seksual (berzina), mencuri dan sebagainya, Keempat sifat *sabâ'iyah* seperti marah, dengki, memusuhi orang dengan anarkis, mengumpat, membunuh dan

⁴⁴Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, h. 433.

⁴⁵Selengkapnya lihat Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddien...*, h. 23. Lihat juga Rina Rosia, "Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali Dalam Pendidikan Islam," *INSPIRASI (Jurnal Kajian dan Penelitian Pendidikan Islam)* 2, no. 2 (2018) : 86-104. Juga Ali Ridho, "Konsep Taubat Menurut Imam Al-Ghazali Dalam Kitab Minhajul 'Abidin," *Jurnal Aqidah-Tasawuf* 05, no. 01 (2019) : 24-48

seterusnya.⁴⁶

Adapun dosa yang harus ditaubati jika dikaitkan dengan hak-hak Allah dan makhluk-Nya terbagi dua, yaitu dosa yang berkaitan dengan kewajiban seorang hamba kepada Tuhannya, seperti tidak melaksanakan salat, puasa wajib dan kewajiban lainnya; kedua yaitu dosa yang dilakukan juga berkenaan dengan hak hak sesama muslim lainnya seperti meninggalkan zakat, membunuh, merampok, mengumpat dan perbuatan lainnya yang mengurangi hak orang lain baik mengancam keselamatan jiwa, harta, kemuliaan, agama ataupun kewibawaannya. Dosa seperti ini (selain syirik) lebih besar urusannya karena menyangkut hak-hak orang lain. Oleh karenanya, memaafkan dalam hal dosa antar sesama manusia dianggap lebih baik.⁴⁷

Inti taubat adalah penyesalan dosa, bukannya mengenang kenikmatan dosa. Karena itu, ia harus selalu melakukan *muhâsabah* dan *muraqabah*, sehingga tidak terjerumus ke dalam nafsu syahwatnya. Pertama, jika sudah mulai ada bisikan buruk dalam hatinya, maka sesegera mungkin ia menangkis bisikan tersebut; Kedua, jika ia lengah mengawasi jiwanya secara intens ketika muncul bisikan tersebut, maka ia harus segera menyadarkan nuraninya sebelum bisikan tersebut membawanya pada sifat hati yang buruk, seperti riya', ujub, hasad, takabbur dan sebagainya. Ia harus segera menyesali dan mengingkari bisikan tersebut;

Ketiga, ketika pengawasan mengendur sehingga ia hampir akan berbuat dosa, maka segera ia harus menyesali dan menyadari kelemahan batinnya dan

⁴⁶ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddien...*, h. 22

⁴⁷ Al-Ghazali..., h. 23

kembali menguatkan azamnya untuk meninggalkan perbuatan keji dan dosa; Keempat, ketika pengawasan lengah sehingga mendorong perbuatan dosa, maka ia harus sesegara mungkin meninggalkan perbuatan yang sedang ia lakukan itu; Kelima, ketika terlanjur melakukan dosa, ia harus secepatnya meneyesai dan tidak mengulangi perbuatan itu lagi; Keenam, orang yang lalai mengoptimalkan *muhâsabah* atas dirinya sendiri, maka ia mungkin saja mentaubati sebagian dosanya, tetapi tidak mampu meninggalkan dosa lainnya. Sebab itu, sufi harus mengoptimalkan *muhâsabah* dan selalu waspada atas bisikan-bisikan setan, sehingga sufi dapat mencapai taubat ini. Jika sudah bertaubat, maka hatinya akan bersih, etikanya akan utuh, dan imannya akan penuh. Maka, taubat ini adalah gambaran pergolakan jiwa antara kebaikan dan keburukan, sehingga akan memandunya untuk berperilaku dan bertindak baik secara moral-spiritual.⁴⁸

Menurut penulis, taubat adalah pondasi nilai-nilai sufistik. Saking urgen hakikat, hikmah dan faedah taubat, maka orang yang menginginkan *maqâm* kemuliaan harus memulainya dengan taubat terlebih dahulu, karena dengan taubat yang sungguh-sungguh disertai dengan niat lurus akan berbuah cinta kepada Allah yang membimbing ke arah kelembutan hati, sehingga memperoleh ridha Allah, dan mampu bersabar tanpa keluh kesah, dikarenakan sudah merasa nyaman dalam taubatnya kepada Allah berdasarkan cinta.

2. *Wara'*

Setelah berhasil melewati fase taubat, seorang sufi tidak lengah begitu saja. Ia harus terus waspada terhadap hal-hal syubhat, sehingga ia tidak

⁴⁸Ahmad Mahmud Shubhi, *Al-Falsafah al-Akhlaqiyah fi al-Fikr al-Islami: al-'Aqliyyun wa al-Dzauqiyyun aw al-Nadzar wa al-'Amal* (Cairo: Daar al-Ma'arif, T.t), h. 262

melakukan hal yang meragukan hatinya. Bisa jadi, perilaku syubhat akan menjerumuskan seseorang kepada hal yang haram atau maksiat. Inilah *wara'*, yaitu menghindari segala hal syubhat dan selalu berinstrospeksi setiap saat. Bahkan ia terkadang meninggalkan tujuh pintu halal karena khawatir terjerumus kepada yang haram. Oleh karena itu, harus mengetahui apa yang dihalalkan dan dan diharamkan oleh Allah terlebih dahulu sehingga dapat mengontrol diri. Nilai yang lahir dari *wara'* ini antara lain: mawas diri, instrospeksi, menghindari kezaliman pada orang lain, tidak mengeluh dan tidak meminta, dan tidak menyusahkan orang lain.⁴⁹

Allah memerintahkan umatnya untuk senantiasa memelihara diri lahir dan batin, dalam firmannya QS al-Muddatssir ayat 4-5:

وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴿٥﴾

Artinya: “Dan pakaianmu bersihkanlah, dan perbuatan dosa tinggalkanlah”.

Ali Jum'ah membagi tiga tingkatan *wara'* yaitu Pertama, menjauhi perbuatan buruk dengan memelihara diri; kedua, melakukan kebaikan, dan ketiga yaitu memelihara iman. Ketiga sifat tersebut merupakan tingkatan permulaan bagi murid.⁵⁰

Menurut penulis, *wara'* berarti memelihara hak Allah secara lahir maupun batin, baik menyangkut kewajiban bagi diri sendiri maupun orang lain, semua dilakukan karena Allah. Ini berarti bahwa tasawuf mengajarkan nilai kehati-hatian dalam bertindak sesuai syariah, bahkan sampai gelitik hati dan ketika berinteraksi

⁴⁹Ahmad Mahmud Shubhi, *Al-Falsafah al-Akhlaqiyah fi al-Fikr al-Islami: al-'Aqliyyun wa al-Dzauqiyyun aw al-Nadzar wa al-'Amal* (Cairo: Daar al-Ma'arif, T.t), h. 297

⁵⁰Muhammad, “An-Nafs wa Maratibuha.”: h. 216

dengan orang lain.

3. Zuhud

Ini merupakan tangga permulaan bagi sufi yang menghendaki kemuliaan di sisi Allah (*tahalli*). Zuhud merupakan pondasi akhlak terpuji, yang tercermin dalam serangkaian nilai berupa pengendalian nafsu, mengosongkan jiwa dari keduniawian, membangun relasi yang baik dengan orang lain, dan mendahulukan orang lain yang membutuhkan. Firman Allah al-Hasyr: 9

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ
حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنًا نَفْسِهِ فَاُولَٰئِكَ هُمُ
الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾

Artinya: “... Dan mereka mengutamakan orang-orang lain atas diri mereka sendiri, kendatipun mereka memerlukan apa yang mereka berikan itu...”.

Dengan memiliki sifat zuhud, maka seseorang akan memiliki kondisi spiritual yang tinggi, sehingga ridha kepada Allah dan mempunyai kedekatan yang terpuji di sisi Allah. Zuhud mendasari sifat orang-orang yang mendekati diri kepada Allah, dan mendasari perilaku orang yang ridha dan tawakkal kepada Allah, sehingga apabila dia tidak ada zuhud di dalam hatinya maka tidaklah sah semua itu, karena cinta dunia merupakan dasar segala kesalahan, dan zuhud akan dunia merupakan pendorong setiap kebaikan dan ketaatan.⁵¹

Apabila zuhud ini sudah tercapai, maka akan berpeluang untuk menciptakan kondisi spiritual lainnya. Contohnya, apabila seorang hamba sudah benar-benar zuhud dengan niat yang ikhlas dan hati yang bersih, maka akan berbuah kondisi spiritual (*hâl*), yang mana itu merupakan pemberian ilahiyah atau

⁵¹ Al-Thusi, *Al-Luma' Fi Tarikh at-Tashawwuf al-Islami*. h. 45

wahbiyah, yaitu berupa kekhusyuan jiwa dan kepatuhan dikarenakan mampu menyaksikan kebesaran dan keagungan Allah *Subhanahu wa Ta'âla*.⁵²

Tulisan Muhtadin mengungkap signifikansi zuhud pada era modern: Pertama, mempersempit kemauan hati dari perbudakan dunia dan materi, sehingga berjiwa bebas dan berdikari; Kedua, sebagai tetesan air segar bagi problematika spiritualitas kehidupan modern yang semakin kering dari nilai keilahian; Ketiga, sebagai pondasi kuat dalam menyikapi kehidupan dan problematikanya, yang selalu dihiasi dengan materi; Keempat sebagai *akhlâkul karîmah* yang melahirkan kebijaksanaan dalam meniti kehidupan dunia dan dalam mempersiapkan hidup setelah kematian; dan yang terakhir adalah sebagai konsep dalam mengamalkan perilaku sosial sesuai dengan konsep Islam tentang saling tolong menolong dalam kebaikan.⁵³

Hasil penelitian Hanafi dkk menunjukkan pemikiran Amin Syukur bahwa sikap hidup zuhud (tidak glamor) dapat dijadikan sebagai konsep dasar bagi penyembuhan berbagai penyakit, terutama mental dan dapat juga dijadikan sebagai sumber penyembuhan penyakit fisik. Menurutnya, masyarakat modern saat ini mengalami beberapa problem, seperti himpitan ekonomi, kenakalan remaja, kegelisahan, kecemasan, stres dan depresi. Maka dari itu, tasawuf memberikan kontribusi upaya penyembuhan dengan melalui amaliah-amaliah tasawuf, agar mereka mampu mengelola jiwa. Prilaku zuhud sufi menjadi kekuatan karena kemampuannya menjalin hubungan dengan Tuhannya secara

⁵² Muhammad. h. 218

⁵³Muhtadin, "Zuhud dan Signifikansinya terhadap Modernitas (Pemikiran Abu Al-Qasim Al-Qusyairi dalam Kitab *Risâlat Al-Qusyairiyat Fî 'ilmi Al-Tashawwuf*), *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 02, no. 01 (2020) h: 79-96

internal, sekaligus merupakan representasi kebebasan spiritual yang melahirkan ketenangan, penyucian dan kebahagiaan yang luar biasa bersama Tuhan.⁵⁴

Menurut penulis, zuhud merupakan proses pemurnian jiwa dari hal yang dapat menghalangi jiwa untuk *musyâhadah* kepada Allah. Ketika hati dan jiwa sudah bersih dari ketamakan dan keinginan pada dunia (selain Allah), barulah seseorang dapat naik ke tingkatan *maqâm* yang lebih tinggi. Karena itulah tadi dikatakan bahwa zuhud tertinggi bukan lagi sekedar kedekatan, kebutuhan atau bentuk keyakinannya terhadap Allah, melainkan memang sudah bentuk kepasrahan dan penerimaan total kepada kehendak Allah, sehingga dia tidak melihat adanya kehendak lain selain Allah saja. Tidak heran, ketika orang mencapai zuhud ini dapat terhindar dari berbagai penyakit jiwa, sehingga prilakunya juga terpuji dan menebarkan kebaikan bagi sekitar.

4. *Faqr*

Faqr merupakan ciri para wali. *Faqr* inilah yang menurut mereka dapat melebur kesalahan, memperbesar kebajikan, dan mengangkat derajat. *Faqr* tidak berarti tidak memiliki apa-apa, melainkan ia tidak dimiliki oleh apapun atau siapapun, artinya ia memiliki kebebasan dengan penghambaan totalnya kepada Allah. Nilai-nilai faqir adalah hidup mulia, tidak meminta-minta, tidak mengharap kepada makhluk, tidak mengeluh, menampakkan kecukupan dan tidak menampakkan kesusahan. Orang faqir membangun hubungan yang baik, tidak mendewakan orang kaya atau meninggikan kekayaan, tidak menyombongkan diri

⁵⁴Hanafi dkk, "Maqâmât Tasawuf Dan Terapi Kesehatan Mental (Studi Pemikiran Amin Syukur)," *Religia* 18, no. 02 (2015) h: 187–205. Lihat juga Saliyo, "Mencari Makna Hidup Dengan Jalan Sufi di Era Modern," *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, 02, no. 01 (2016) h: 110–29.

atau merendahkan orang faqir.⁵⁵

Allah swt. Berfirman dalam surah Fathir ayat 15:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾

Artinya: “Hai manusia, kamulah yang berkehendak kepada Allah; dan Allah Dialah yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji.”

Tingkatan *faqr* ada 3: Pertama, mereka yang tidak memiliki sesuatu apapun dan tidak menuntut dunia, baik lahir maupun batin dari seseorang. Dia juga tidak menunggu pemberian seseorang, dan apabila diberi sesuatu dia tidak mengambilnya. Ini adalah *faqr*-nya orang *muqorrobin*. Mengenai hal ini Sahal asbihani berkata : “Haram bagi yang mengatakan atau menamakan orang sufi dengan kefakiran (*faqir duniawi*), karena merekalah sesungguhnya orang yang paling kaya di sisi Allah Subhanahu wa Ta'ala”.⁵⁶

Tingkatan *faqr* yang kedua adalah mereka yang tidak memiliki sesuatu, tidak meminta sesuatu kepada seseorang pun, tidak menuntut juga tidak menginginkan, namun apabila dia diberi sesuatu tanpa dia meminta maka dia menerimanya.⁵⁷

Ibrahim al-Khawas Ra berpendapat bahwa tanda faqir yang jujur adalah tidak mengeluh dan pandai menyembunyikan tanda kesusahan, sehingga dikatakan bahwa faqar yang seperti ini adalah *maqâm* para *Shiddiqîn*.

Tingkatan *faqr* yang ketiga adalah orang yang tidak memiliki sesuatu. Akan tetapi apabila dia memiliki sesuatu, maka dia membagikan kepada

⁵⁵Ahmad Mahmud Shubhi, *Al-Falsafah al-Akhlaqiyah fi al-Fikr al-Islami: al-'Aqliyyun wa al-Dzauqiyyun aw al-Nadzar wa al-'Amal* (Cairo: Daar al-Ma'arif, T.t), h. 295-296

⁵⁶ Al-Thusi. h. 46

⁵⁷ Al-Thusi. h. 46

saudaranya yang senang dengan pemberian tersebut.⁵⁸ Ruwaim Ra berkata tentang tingkatan tertinggi ini: “*Faqr adalah menganggap fanâ’ (semu) segala sesuatu yang ada. Maka ketika diberi sesuatu, di dalamnya ada hak-hak orang lain.*” *Maqâm* ini lah *faqr* orang shiddiiqîn dalam *faqr*-nya.⁵⁹

Menurut penulis, *faqr* adalah buah dari zuhud, yaitu kesadaran total akan kepemilikan mutlak Allah, sehingga sama sekali tidak terpengaruh jiwanya dengan ada atau tidak ada dunia di tangannya, diberi harta ataupun tidak. Nilai dalam *faqr* bukan soal kaya ataupun miskin, bukan pula meninggalkan *ikhtiyâr*, melainkan bentuk totalitas keyakinannya atas kepemilikan Allah terhadap segala sesuatunya, sehingga ia hanya menjalankan kewajibannya sebagai hamba Allah di dunia dengan sebaik-baiknya.

5. Sabar

Faqr membuahakan sabar. Orang yang sabar tidak mudah mengeluh atas musibah, tegar berdiri dengan adab-adab yang baik kepada Allah, rela kepada ketentuannya.⁶⁰ Perintah sabar seringkali diulang-ulang oleh Allah dalam al-Quran, salah satunya dalam QS Al- Imran ayat 200:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا وَاَتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿٢٠٠﴾

Artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung.*”

Tingkatan sabar menurut ibn Salim; Pertama adalah *mutashabbir* yaitu orang yang bersabar dijalan Allah, artinya dalam hal mematuhi perintah Allah,

⁵⁸ Al-Thusi. h. 47

⁵⁹ Al-Thusi. h. 47

⁶⁰ Ahmad Mahmud Shubhi, *Al-Falsafah al-Akhlaqiyah fi al-Fikr al-Islami...*, h. 295

maka kadang-kadang dia sabar dalam menghadapi hal-hal yang tidak disukai tetapi kadang-kadang juga melemah atau tidak sabar. Tingkatan di atas itu adalah *al-shâbir* yaitu orang yang konsisten dalam melaksanakan perintah Allah dan menjauhi laranganNya. Ia bersabar mencapai ridha Allah dan sedikitpun tidak merasa lelah atau terbebani (mengeluh). Sedangkan *Shabbur* adalah tingkatan tertinggi yaitu apabila sabar sudah menjadi karakter dirinya dan bahkan menganggap derita dan beban sebagai nikmat, bukan lagi sesuatu yang harus dihindari.⁶¹

Menurut penulis, sabar adalah pengantar tawakkal, karena seseorang dalam *maqâm* ini berusaha menahan dan menerima sesuatu yang mungkin tidak sukai, sampai akhirnya dia mampu berserah diri sepenuhnya kepada segala kehendak Allah, karena sudah memahami hikmah dibalik segala musibah. Ketika menerima musibah masih terasa berat, artinya dia berada dalam *maqâm* awal sabar dengan usahanya untuk tidak mengeluh atau menyalahkan Allah, walaupun terkadang terasa sulit. Ketika sabar sudah menjadi karakternya bahkan musibah terasa nikmat karena melihat kebesaran Allah sebagai pemberi, maka di situlah hakikat sabar.

6. Tawakkal

Nilai tawakkal tercermin dari penerimaan pasrah sufi terhadap takdir yang ditentukan Allah, hatinya bersih dari ketamakan terhadap nasib baik orang lain, tidak bergantung kepada sebab akibat karena hanya bergantung kepada Allah semata.⁶² Keutamaan tawakkal sangat besar, di antaranya firman Allah QS Ali

⁶¹ Al-Thusi, *Al-Luma' Fi Tarikh at-Tashawwuf al-Islami*. h. 48

⁶² Ahmad Mahmud Shubhi, *Al-Falsafah al-Akhlaqiyah fi al-Fikr al-Islami...*, h. 295

‘Imran ayat 159:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَسَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

Artinya: “Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.”

Menurut Abu Turats, tawakal orang yang beriman setidaknya memenuhi tiga syarat, yaitu aktivitas ragawi melaksanakan ibadah, sementara hatinya berserah diri kepada Allah. Kemudian dia merasa tenang dengan hidup apa adanya. Apabila dia diberi maka dia bersyukur, tetapi jika dia tidak diberi maka dia bersabar dan ridha terhadap takdirnya.⁶³

Menurut Syaikh ‘Ali Jum’ah ada 3 jenis tawakal, Pertama adalah tawakal dengan adanya tuntutan dan masih memperhatikan sebab-sebab untuk menyibukkan dirinya atau untuk kemanfaatan orang lain dan untuk meninggalkan sangkaan orang lain; Tingkatan yang kedua adalah tawakal tanpa memikirkan tuntutan, tanpa memikirkan sebab-akibat, karena berusaha untuk meluruskan niat tawakal demi kemuliaan diri sendiri dan fokus untuk memelihara atau menunaikan kewajiban-kewajibannya; Tingkatan yang ketiga adalah tawakal dengan pengetahuan terhadap tawakal itu sendiri, yaitu mengetahui bahwa hanya Allah yang memiliki segala sesuatunya yang memiliki kemuliaan dan tidak ada seorangpun yang bisa menandingi-Nya ataupun ikut memiliki kemuliaan

⁶³ Al-Thusi. h. 48

tersebut.⁶⁴

Penulis melihat tawakkal sebagai buah dari kesabaran, karena ketika mampu menerima apapun pemberian Allah Swt meskipun secara zahir nampak tidak baik, maka ia akan mampu secara totalitas berserah diri dan segala urusan kepada Allah. Ini tidak berarti ia meninggalkan sebab akibat atau ikhtiyar, melainkan jiwanya tidak tergantung dengan sebab akibat tersebut, karena yang ia lihat adalah *musabbib* Si pemilik sebab satu-satunya. Jika sudah mampu bertawakkal maka ia akan ridha dengan segala ketentuan Allah.

7. *Mahabbah*

Mahabbah menurut al-Ghazali merupakan maqam paling mulia, yang darinya akan memancar nilai-nilai totalitas penghambaan dan spiritualitas yang mendalam, seperti rindu (*syauq*), rasa tentram bersama Allah (*uns*), dan ridha. Tidak mungkin dapat merasakan indahnya kerinduan dan ketentraman bersama Allah, tanpa adanya rasa cinta kepada Allah. Cinta itu sendiri, dibuktikan secara real melalui totalitas ketaatan dan keberserahan diri kepada Allah. Kata lainnya, cinta merupakan syarat ketaatan, karena rasa cinta kepada Allah akan mendorong ketaatan yang sempurna. Namun pertanyaannya, bagaimana dapat mencintai Allah jika belum mengenali Allah? Maka, *makrifatullah* merupakan syarat bagi cinta kepada Allah, sebaliknya, cinta yang kuat kepada Allah semakin mengokohkan makrifah.⁶⁵

Allah swt. menggambarkan kecintaan hamba kepada Tuhannya dalam QS

Al baqarah ayat 165:

⁶⁴Muhammad, "An-Nafs wa Maratibuha." h. 225

⁶⁵Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, Jilid 3 (Cairo: Maktabah Shafa, 2003), h. 119-220

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنَّادًا مُّحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ
 وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴿٧٦﴾

Artinya: “Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman Amat sangat cintanya kepada Allah. dan jika seandainya orang-orang yang berbuat zalim itu mengetahui ketika mereka melihat siksa (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah Amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal).”

8. Makrifah

Makrifah pada salah satu pengertian dipahami sebagai “ilmu yang tidak menerima keraguan”. Hal ini mengacu pada kitab *Al-Munqidz min Al-Dhalal*, yang diungkapkan dengan menggunakan kalimat “ilmu yang meyakinkan”, atau “*al-ilm Al-yaqini*”. Maksud ilmu yang meyakinkan adalah terjelaskannya sesuatu secara gamblang dan jelas sehingga tidak memungkinkan munculnya ruang untuk keraguan, kekeliruan, atau kesalahan di hati. Contoh penjelasan dari ilmu yang meyakinkan tersebut adalah ketika seseorang mengetahui bahwasanya sepuluh memiliki nilai nominal yang lebih besar daripada tiga, maka sekalipun terdapat seseorang yang berusaha menggoyahkannya dengan berkata sebaliknya maka hal tersebut tidak akan bisa.⁶⁶

Ditinjau secara istilah, pengertian makrifah mengacu pada al-Ghazali adalah “Mengetahui tentang rahasia-rahasia ketuhanan serta peraturan-peraturan-Nya yang mencakup segala *maujud*. Dengan demikian, makrifah tidak hanya sebatas mengetahui perihal ketuhanan tetapi juga mengetahui ketetapan yang diberikan kepada seluruh makhluk-Nya, sekalipun al-Ghazali selanjutnya lebih banyak membahas terkait pemahaman tentang ketuhanan yang mana merupakan

⁶⁶ Al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, (Bairut: Maktabah al-Tsaqafiyah, t.t), h. 4

tujuan utama para sufi. Oleh sebab itulah al-Ghazali juga mengartikan makrifah sebagai “memandang kepada wajah Allah Ta’ala” (“النظر الى وجه الله تعالى”).⁶⁷

Pada dasarnya, mengetahui dan memahami rahasia-rahasia ketuhanan serta ketetapan-Nya yang diberikan kepada segala sesuatu adalah kebahagiaan, kenikmatan, dan keistimewaan paling utama yang diinginkan. Kemuliaan makrifah memiliki korelasi yang erat dengan obyeknya. Mengenali Allah sebagai Dzat yang Maha Agung dan Maha Mulia adalah kenikmatan dan kebahagiaan yang tidak dapat ditandingi dengan apapun. Penjelasan al-Ghazali terkait hal ini menekankan bahwasanya ilmu adalah sebuah kelezatan, kemudian secara lebih spesifik bahwasanya ilmu tentang Allah mencakup sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan-Nya adalah ilmu paling lezat. Oleh sebab itulah perlu diberikan penekanan bahwasanya kelezatan dari ilmu makrifah adalah kelezatan yang melebihi apapun.⁶⁸

Al-liqa’ atau pertemuan dengan Tuhan adalah tujuan akhir dari perjalanan panjang para ‘arif. Pertemuan tersebutlah yang nantinya akan menghilangkan segala kesulitan dan hasrat duniawi dari batin dan perasaannya. Seorang ‘arif akan tenggelam dalam kenikmatan ketika mampu bertemu dengan Tuhannya. Tidak ada kenikmatan yang melebihi kenikmatan tersebut.⁶⁹

Al-Ghazali menjelaskan bahwasanya kapabilitas indra dan akal tidak cukup untuk menyediakan pengetahuan yang hakiki. Indra pada hal ini terkadang memberikan informasi yang keliru. Sedangkan akal hanya bekerja berdasarkan informasi yang diberikan oleh indra. Namun terdapat ilmu lain yang cara

⁶⁷Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulumuddien*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), h. 302

⁶⁸Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulumuddien*, h. 300

⁶⁹Al-Ghazali,... h. 302

memperolehnya tidak menggunakan keduanya, yaitu “*ilmu ilhami*” atau “*ilmu ladunni*”. Ilmu ini secara lebih luas dikenal dengan ilham. Mengacu pada al-Ghazali, ilham dipahami sebagai ilmu yang didapatkan oleh manusia tanpa melakukan proses belajar dengan pengamatan dan penalaran. Ilham langsung masuk ke dalam hati sebagai anugerah yang diberikan oleh Tuhan. Ilham sendiri dikhususkan untuk orang-orang terpilih yang jiwanya bersih, diistilahkan dengan *al-ashfiya*, serta para wali yang diistilahkan dengan *al-auliya*.⁷⁰

Al-Ghazali mengakui keabsahan ilmu yang didapatkan dari akal. Namun keabsahan ilmu yang didapatkan dari akal juga masih diragukan olehnya. Hal ini dikarenakan ilmu berdasarkan indra dan akal sangat dipengaruhi oleh keadaan dan kesadaran seorang individu selama melakukan identifikasi terhadap apa yang dipikirkannya. Hal ini diilustrasikan dengan mimpi yang mana selama terjadi, mimpi tersebut terasa nyata. Namun ketika terbangun segala hal yang terjadi dalam mimpi hanyalah khayalan. Pada realita, bisa jadi ketika seseorang mencapai kesadaran yang lebih tinggi, maka pemahaman sebelumnya yang didapatkan dari kondisi kesadaran sebelumnya akan terasa seperti khayalan atau mimpi semata.⁷¹

Kaum sufi pada keadaan tertentu dapat mengetahui hal-hal yang akan dan indra tidak mungkin mencapainya. Hal ini dapat terjadi ketika kaum sufi mencapai tingkat kesadaran yang lebih tinggi. Dengan demikian kaum sufi telah mencapai ilmu yang meyakinkan mengacu pada al-Ghazali. Kaum sufi sudah berada di tingkatan lebih tinggi daripada yang dicapai oleh para filosof dan ilmuan, sebab mampu menyaksikan hal-hal yang bahkan tidak dapat diterima oleh

⁷⁰Al-Ghazali, ... h. 17

⁷¹Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalal*, h. 6

akal dan indra. Kondisi ini hanya bisa dicapai dengan adanya *Nur* yang secara khusus diberikan kepada siapapun yang dikehendaki oleh Tuhan. Makrifah sendiri baru dapat dibuka dengan adanya *Nur* tersebut sebagai kuncinya. Oleh sebab itulah ditarik pemahaman bahwasanya tingkatan tertinggi makrifah dalam pemahaman tasawuf yang dijelaskan al-Ghazali diperoleh dengan ilham. Pada pemahaman tersebut Tuhan berperan penting untuk memasukkan *Nur* ke dalam hati seseorang, sehingga memberikannya pengetahuan dan pemahaman terkait ketuhanan dan hakikat atau esensi segala sesuatu.⁷²

9. *Ridha*

Orang yang mencapai *maqâm* ridha tidak ada amarah pada dirinya, sama baginya antara nikmat dan musibah, dan ini merupakan puncak dari tawakal, *mahabbah* dan makrifah. Nilai ridha nampak pada hati yang bersih dari hawa nafsu, juga tidak rela atas keburukan dan kemaksiatan umat. Ridha juga termanifestasi dengan meyakini hikmah dan kemurahan Allah (*husnudzon*). Ridha merupakan jalan masuk utama kepada surga dunia dan akhirat, karena ketika ridha, hati seorang hamba sangat tenang dan tunduk pada ketentuan Allah, sehingga ia juga akan memperoleh keridhaan Allah.⁷³

Allah berfirman dalam QS al-Bayyinah ayat 8:

جَزَاءُ لَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَسِبَ رَبَّهُ

Artinya: "Balasan mereka di sisi Tuhan mereka ialah syurga 'Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah ridha terhadap

⁷² Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalal*, h. 7

⁷³ Ahmad Mahmud Shubhi, *Al-Falsafah al-Akhlaqiyah fi al-Fikr al-Islami: al-'Aqliyyun wa al-Dzauqiyyun aw al-Nadzar wa al-'Amal* (Cairo: Daar al-Ma'arif, T.t), h.295

mereka dan merekapun ridha kepadanya. yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tuhannya.”

Tiga tingkatan ridha: Pertama adalah mereka yang sama sekali tidak merasa susah sampai hatinya merasakan penerimaan yang sama terhadap takdir dan ketentuan Allah, baik berupa cobaan, kesusahan ataupun kesenangan, diberi maupun tidak diberi. Kedua, yaitu segolongan orang yang berupaya mengimbangi ridha terhadap Allah sebagaimana Allah ridha kepada hamba-Nya, meskipun itu tidak berarti menyamai ridha Allah dalam sifat qidamnya, melainkan yang dimaksud adalah dalam hal ridha pada situasi sempit maupun lapang, saat berpunya maupun papa. Ketiga, mereka adalah segolongan orang yang lebih jauh memaknai ridha, yaitu melihat ridha Allah kepadanya dan ridhanya kepada Allah karena memang qidamnya keridhaan Allah terhadap makhluk-Nya. Ridha akan membuahkan kondisi spiritual/ *ahwal* sufi dengan hati yang bersih dan terbukanya alam gaib dan *asrar* yang terpuji, disebabkan jernihnya hati dan sempurnanya kondisi spiritual.⁷⁴

Lebih jauh Ali Jum'ah menegaskan bahwa apabila ridha ini telah dicapai seorang hamba dengan sempurna yaitu dengan kejujuran hati yang lurus, niat yang lurus dan ikhlas, maka akan menghasilkan kondisi spritual yang diberikan oleh Allah yaitu *maqâm baqâ'* yang menurut mereka adalah kekalnya sifat-sifat terpuji setelah *fanâ'*-nya atau hilangnya sifat-sifat tercela.⁷⁵ Dengan demikian, menurut penulis adalah puncak ketenangan jiwa dan raga yang selalu patuh dan taat kepada Allah secara zhâhir maupun batin, sehingga mencapai puncak kebahagiaan.

⁷⁴ Al-Thusi. h. 51

⁷⁵ Muhammad, "An-Nafs wa Maratibuha." h. 228

Berdasarkan uraian di atas, nilai-nilai yang terdapat dalam tasawuf dapat kita lihat pada tabel 1 berikut ini:

TABEL 1
NILAI-NILAI DALAM TASAWUF

NO	NILAI TASAWUF	EKSTRAK NILAI
01	TAUBAT	Kembali Pada Allah Menjauhi Dosa Menjauhi Kesalahan Menjauhi Kelalaian
02	WARA'	Mawas Diri Instrospeksi Diri Mawas Diri Selektif Kritis Adil
03	ZUHUD	Pengendalian Hawa Nafsu Tidak Tamak Kepada Dunia Fokus Kepada Allah Rela Berkorban Menjaga Hubungan Baik Mendahulukan Yang Memerlukan
04	FAQR	Independen Dan Berani Optimis Tidak Mengemis Mandiri Percaya Diri Tegar Kreatif Dan Inovatif Tidak Mengeluh Tidak Menampakkan Kesusahan Merasa Cukup Tidak Meniggikan Orang Kaya Tidak Merendahkan Orang Miskin Memuliakan Ilmu Dan Ulama
05	SABAR	Tabah Rela Atas Takdir Menerima Pemberian Allah Penuh Syukur Integritas
06	TAWAKKAL	Hati Bersih Tidak Bergantung Pada Orang Lain Tidak Bergantung Sebab Akibat

		Tidak Tamak Dunia Menyerahkan Hasil Ikhtiyar Kepada Allah
07	RIDHA	Penyayang Santun Tenang Pemaaf Tulus Rendah Hati Rela Berkorban

D. Institusionalisasi (Pelebagaan) Nilai-Nilai Sufistik di Pesantren: Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann

1. Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger : Pelebagaan Realitas

Peter L. Berger melihat realitas sosial sebagai unsur subjektif dan objektif sekaligus. Di satu sisi manusia merupakan produk atau hasil konstruksi masyarakat, yang berarti manusia merupakan realitas objektif. Namun Berger juga melihat manusia sebagai realitas subjektif sekaligus, di mana ia memiliki kecenderungan tertentu dalam masyarakat dan mengambil peran sosialnya dan bersifat interpretatif. Manusia dalam kenyataan objektif adalah bahwa manusia dari lahir hingga dewasa secara struktural dalam perkembangannya dipengaruhi dan ditentukan secara sosial atau lingkungannya. Sedangkan manusia dalam kenyataan subjektif dipandang sebagai suatu organisme yang dapat menyerap realitas objektif dengan kesadarannya, sehingga memiliki peran dan kecenderungan pribadi dalam kehidupan sosialnya. Titik simetris antara manusia sebagai kenyataan subjektif dan objektif adanya hubungan timbal balik antara diri manusia dan konteks sosialnya, sehingga membentuk identitas dan kebiasaan mereka sesuai kreativitas subjektif individu masing-masing. Ini dilakukan salah satunya melalui sosialisasi terus menerus. Ini lah apa yang Peter L. Berger sebut

dengan pelebagaan realitas.⁷⁶

Sosialisasi tersebut dimulai dari proses eksternalisasi. Eksternalisasi merupakan keharusan antropologis manusia. Berdasarkan pengetahuan empiris, manusia terus menerus mencurahkan dirinya ke dalam dunia yang ditempatinya, yang diekspresikan melalui eksistensinya dalam kehidupan.⁷⁷ Ini merupakan suatu keistimewaan manusia dibanding makhluk lain yang terus berproses dan mencurahkan diri dalam kehidupan sosialnya, terutama dalam hal perkembangan biologis manusia dan perolehan budaya. Tidak seperti mamalia lainnya, manusia harus beradaptasi dan menentukan dunianya sendiri, dimana ini merupakan konsekuensi dari konstruksi biologis manusia. Manusia tidak seperti dunia hewan yang secara instinktualnya membentuk khas spesiesnya sendiri, karena manusia relatif tidak terspesialisasi berdasarkan struktur instinktualnya.

Peter L. Berger dalam bukunya “*Tafsir Sosial Atas Kenyataan*” menjelaskan bagaimana pelebagaan terjadi terkait kedudukan sebuah masyarakat sebagai kenyataan objektif. Menurutnya, walau manusia memiliki naluri, ia tetap harus membangun dunia atau lingkungannya sendiri jika ingin terus eksis, sehingga hubungan manusia dengan lingkungannya bercirikan keterbukaan-dunia. Ia mempunyai hubungan timbal balik dengan lingkungannya yang terus berkembang. Apa yang dikonstruksi manusia terhadap lingkungannya berupa budaya, nilai, atau apapun itu, bermakna ia telah mengkonstruksi dirinya

⁷⁶Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), h. Xx. Bandingkan dengan Ferry Adhi Dharma, “Konstruksi Realitas Sosial: Pemikiran Peter L. Berger Tentang Kenyataan Sosial,” *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi* 7, no. 1 (2018) : 1-9.

⁷⁷Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday&Company, Inc, 1967), h. 4

sendiri.⁷⁸

Teori konstruksi sosial ini memandang bahwa pelebagaan bermula dari pembiasaan atau habituaisasi seluruh kegiatan manusia. Tiap tindakan yang sering diulangi pada akhirnya akan menjadi suatu pola yang kemudian dapat direproduksi di kemudian hari. Ini berlaku bagi aktivitas sosial maupun non-sosial. Pembiasaan ini memberikan keuntungan ekonomis dari segi efektifitas-efisiensi upaya, dan sekaligus keuntungan psikologis sebagai sebuah solusi menemukan pilihan terbaik.⁷⁹

Kemudian, jika pembiasaan tersebut terus dilakukan secara kontinyu dan stabil dalam lingkup dan waktu yang relatif sama berarti ini sudah terjadi tipifikasi. Suatu tipifikasi yang terjadi timbal-balik dari tindakan-tindakan yang dihabitualisasi bagi berbagai tipe pelaku maka inilah yang disebut pelebagaan. Dengan demikian, terjadi di sini proses sosial, di mana tipifikasi tindakan-tindakan oleh para pelakunya telah menjadi realitas objektif yang membentuk “lembaga”. Namun tipifikasi tersebut memerlukan historisitas dan pengendalian dalam membentuk lembaga dengan adanya pola-pola perilaku yang didefinisikan dan diarahkan sedemikian rupa. Untuk itu, tipifikasi harus terus dikendalikan oleh situasi sosial yang berkesinambungan.⁸⁰

Untuk memahami proses ini, maka perlu dijelaskan lebih lanjut tahapan-tahapan institusionalisasi yaitu proses internalisasi nilai, eksternalisasi dan objektivasi sebagaimana teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger tersebut di atas.

⁷⁸ Peter L. Berger Dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Realitas*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 66-69

⁷⁹ Peter L. Berger Dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Realitas*, h. 75-77

⁸⁰ Peter L. Berger Dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Realitas*, h. 82

2. Internalisasi

Internalisasi mengisyaratkan kesadaran individu di tengah dunia sosialnya, sehingga ia mendapati lembaga-lembaga atau dunia luar sebagai data subjektif selain dirinya, sekaligus juga menjadi data kesadarannya sendiri. Program-program kelembagaan yang dibuat oleh masyarakat secara subjektif misalnya, maka itu merupakan realitas nyata dalam bentuk sikap-sikap, proyek, aturan, tujuan, dan sebagainya. Realitas lembaga itu diperoleh selama individu mengambil peran dan identitasnya, misalnya menerima segala aturan dengan berbagai hubungan dan konsekuensinya. Dengan demikian, individu menyangdang peran kelembagaan di satu sisi, sekaligus juga memahami dan menyadari perannya sendiri. Dengan kata lain, internalisasi adalah benar-benar berperan sebagaimana semestinya perannya dalam lembaga tersebut dengan penuh kesadaran diri.⁸¹

Proses internalisasi adalah inti, karena termasuk di dalamnya proses eksternalisasi dan objektivasi. Internalisasi merupakan momentum dari proses dialektik yang besar, karena individu tidak tercipta sebagai suatu benda mati atau statis yang pasif dan diam, tetapi dia menjadi peserta aktif dan menentukan dalam dunia sosialnya, baik berupa lembaga, peran maupun identitasnya. Karena itu, dalam internalisasi, individu dibentuk sebagai pribadi yang beridentitas subjektif dan objektif yang harus melakukan sosialisasi dengan dialog secara berkesinambungan, sebagai *co produser* dunia sosial, sekaligus juga ko-produser

⁸¹Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday&Company, Inc, 1967), h. 21

dirinya sendiri.⁸² Dari sini, sosiolog membedakan antara pengetahuan dan kesadaran. Pengetahuan adalah bagaimana suatu objek itu dijelaskan, di luar dirinya, tetapi kesadaran menjadikan manusia mengenal diri dan perannya dalam realitas sosial.⁸³

Orde asasi masyarakat adalah dunia sehari-hari, sedangkan makna dasar bagi pengertian manusia adalah *common sense* (akal sehat) yang terbentuk dalam percakapan sehari-hari. *Common sense* merupakan pengetahuan yang dimiliki setiap orang dewasa dengan kesadarannya, melalui sosialisasi dan signifikasi, dan tipifikasi yang menyangkut pandangan dan tingkah laku serta pembentukan makna. Oleh karena itu, L. Berger juga memerhatikan makna tingkat kedua yaitu legitimasi berupa pengetahuan objektif yang bertindak menjelaskan atau membenarkan tatanan sosial, baik berdimensi kognitif maupun normatif yang tidak hanya menyangkut penjelasan tetapi juga nilai-nilai moral karena ia secara fundamental menjelaskan apa yang semestinya terjadi dan mengapa terjadi. Maka berkaitan juga di sini tentang nilai-nilai moralitas baik dan buruk, boleh atau tidak.

Kemudian, masyarakat sebagai kenyataan subjektif menunjukkan bahwa realitas objektif ditafsirkan individu secara subjektif. Proses menafsirkan inilah yang disebut internalisasi, yang melibatkan sosialisasi baik primer maupun sekunder. Dengan demikian, internalisasi merupakan proses pendefinisan individu sesuai pemahaman bersama atau dikonstruksi secara definisi sosial, di mana ketika mengkonstruksi inilah, individu berperan aktif sebagai pembentuk, pemelihara,

⁸²Peter L. Berger, *The Sacred Canopy...*, h. 22

⁸³Peter L. Berger, *The Sacred Canopy...*, h. 24

sekaligus penentu perubahan masyarakat. Sebagaimana dikatakan L. Berger Internalisasi merupakan proses pendefinisian individu sesuai pemahaman bersama atau dikonstruksi secara definisi sosial, di mana ketika mengkontruksi inilah, individu berperan aktif sebagai pembentuk, pemelihara, sekaligus penentu perubahan masyarakat.⁸⁴

Dalam kajian M Mushfi dan Sosilowati tentang Transinternalisasi Nilai Kepesantrenan Melalui Konstruksi Budaya Religius di Sekolah, internalisasi diartikan sebagai suatu penghayatan terhadap suatu ajaran, doktrin, atau nilai sehingga merupakan keyakinan atau kesadaran terhadap kebenaran doktrin atau nilai yang diwujudkan dalam sikap dan perilaku. Makna dari internalisasi merupakan proses penyatuan nilai dalam diri seseorang sebagai landasan terhadap keyakinan, sikap, dan perilaku yang dijadikan sebagai aturan dalam kehidupan sehari-hari. Jadi, internalisasi dapat dikatakan sebagai suatu proses penanaman nilai-nilai serta norma-norma yang berlaku terhadap suatu individu atau kelompok melalui cara-cara tertentu sebagai upaya untuk menetapkan standar tingkah laku, pendapat dan pemikiran.⁸⁵

Menurut penulis, internalisasi nilai merupakan langkah awal pelebagaan, karena ia penting dilakukan untuk mencapai standar tingkah laku, pendapat dan pemikiran yang sesuai dengan nilai tersebut. Internalisasi nilai-nilai sufistik akan bermula dari penyerapan nilai melalui berbagai proses sosial

⁸⁴ Peter L. Burger and Thomas Luckmann, *The Social Contruction of Reality* (New York: Doubleday and Company, 1966), h. 129. Bandingkan dengan Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), h. 41 bahwa internalisasi adalah peresapan kembali realitas objektif oleh manusia dan mentranformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur kesadaran subjektif.

⁸⁵ Muhammad Mushfi Dan Sosilowati, "Transinternalisasi Nilai-Nilai Kepesantrenan Melalui Konstruksi Budaya Religius Di Sekolah," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 16, no. 1 (2019) h: 1-16.

(sosialisasi). Ketika proses penyerapan nilai itu lah, maka terdapat serangkaian metode maupun peran dalam suatu kelompok ataupun lembaga. Pelembagaan nilai melibatkan orang-orang dalam komunitas tersebut untuk memainkan perannya masing-masing dalam proses internalisasi, baik sebagai pembentuk, pemelihara, atau bahkan penentu arah perkembangan nilai. Internalisasi nilai-nilai sufistik terjadi melalui pemahaman nilai secara utuh dan diteruskan dengan kesadaran pentingnya nilai tersebut, serta ditemukannya posibilitas untuk merealisasikannya dalam kehidupan nyata. Dengan kesadaran ini lah, individu dalam hal ini kiai, guru dan santri dapat membentuk nilai-nilai sufistik, dan bersama-sama memelihara nilai ini sebagai pedoman bersama di pesantren. Dengan adanya peran aktif bersama yang melibatkan kesadaran ini lah, maka identitas *subkultur* pesantren yang merepresentasikan nilai-nilai moralitas dapat terus bertahan.

Jika kita tarik ke bahasan internalisasi, penelitian Munjiat tentang bagaimana peran tasawuf dalam pembentukan karakter, maka menurutnya lembaga Pendidikan Islam perlu mensosialisasikan dan menginternalisasikan dimensi batiniyah Islam kepada peserta didik. Kebijakan Islam perlu disosialisasikan pada mereka, setidaknya ada tiga tujuan utama. *Pertama*, turut serta berbagi peran dalam menyelamatkan kemanusiaan dari kondisi kebingungan sebagai akibat dari hilangnya nilai-nilai spiritual. *Kedua*, memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek *esoteris* Islam. *Ketiga*, untuk memberikan penegasan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoteris Islam, yakni tasawuf, adalah jantung ajaran Islam, sehingga bila wilayah ini

kering dan tidak lagi berdenyut, maka keringlah aspek-aspek lain ajaran Islam. Berkat fondasi etika sufistik seseorang bersedia membantu meringankan penderitaan orang lain; memiliki kepekaan sosial dan tepa selira yang tinggi. Prestasi kehidupan sosial, ekonomi dan politik penganut sufi, selalu terarah bagi capaian kualitas spiritual, bukan semata bagi status sosial, penumpukan harta dan atau *powerfull* (kekuatan, popularitas, kharisma) pribadi. Konsep *faqr*, misalnya, bukanlah pola hidup miskin tanpa harta dan kekuatan. Tapi, bermakna kemampuan mengelola harta dan kekuasaan dengan bijaksana dan bernilai manfaat bagi umat, sehingga dia dapat dengan mudah memberikan harta dan kuasanya bagi kesejahteraan publik, dan lebih memudahkannya dalam mensyiarkan agama Islam. Dengan demikian harta yang ia miliki benar-benar produktif bagi kemaslahatan agama dan umat, bukan menjadi beban di hatinya karena orang yang faqir memandang harta sebagai amanah.⁸⁶

Kajian penulis ini akan memunculkan bagaimana pelembagaan nilai melibatkan unsur pengetahuan, pendidikan, dan upaya membangkitkan kesadaran untuk terus mengembangkan nilai tersebut. Tahapan internalisasi nilai mencakup di dalamnya upaya memahami konsep nilai-nilai tersebut sesuai ajaran Islam yang moderat (*ahl sunnah wal jamaah*), dan bagaimana idealnya itu dilakukan. Ini berarti kita memerlukan wadah (arena) untuk proses pelembagaan tersebut, semisal aturan organisasi yang harus dipatuhi, atau serangkaian sistem pendidikan, role model maupun metode yang mendukung pencapaian tujuan yang sifatnya objektif. Pun, sebagaimana dikatakan bahwa pelembagaan

⁸⁶Munjiat, Peran Tasawuf Dalam Pendidikan Karakter: Membangun Pendidikan Melalui Kerangka Tasawuf, *Al-Tarbawi Al-Haditsah: Jurnal Pendidikan Islam* 3, no. 2 (2018)

merupakan proses tipifikasi timbal balik dari tindakan-tindakan yang sudah terbiasa bagi berbagai tipe perilaku, maka tentunya tidak cukup di pesantren hanya memuat aturan-aturan atau pola-pola pendidikan yang sudah dibentuk kiai dan guru-guru, tetapi harus juga melibatkan kesadaran subjektif santri untuk mengikuti berbagai pedoman yang sudah melembaga tersebut, sehingga ada hubungan dialektis yang memelihara keberlangsungan nilai, dan menghindari kesenjangan yang terlalu jauh.

Menurut penulis, sebagaimana teori Peter L. Berger bahwa internalisasi merupakan inti dari pelebagaan. Bagaimana peran-peran tokoh sentral dalam suatu lembaga sangat menentukan pelebagaan, karena berkaitan secara langsung tentang bagaimana nilai tersebut ditransmisikan sebagai ilmu, lalu dihayati oleh subjek didik, agar pada gilirannya nilai tersebut dapat dieskternalisasi dan diobjektivasi. Jelas, ini memerlukan strategi pendidikan trans-internal (komunikasi dua arah yang melibatkan spiritualitas murid) yang melibatkan seluruh aspek kemampuan anak didik, tidak saja motorik, kognitif dan afektifnya, tetapi juga lebih dalam daripada itu harus mencapai aspek spiritual-ruhaniyah nya, yang dalam istilah tarekat biasanya disebut *dzauq* (kemampuan ruh mencapai *ahwal* dan *maqâmât* tertentu). Trans internal yang dimaksud adalah suatu proses penanaman nilai melalui komunikasi verbal dan kepribadian, yang ditampilkan pendidik melalui keteladanan, pengkondisian, serta pembiasaan, untuk berperilaku sesuai dengan nilai yang diharapkan. Lebih jauh mengenai ini akan dibahas pada bab pemaparan dan analisa data penelitian.

3. Eksternalisasi

Menurut Peter L. Berger, sebagaimana disinggung di atas, pelembagaan dimulai dengan eksternalisasi manusia sebagai upaya pencurahan diri manusia terus menerus ke dalam dunia sosialnya, karena dorongan naluriah manusia yang tidak memiliki sistem pertahanan biologis yang spesifik dan stabil sebagaimana hewan. Manusia terus berkembang secara dinamis, oleh karenanya ia harus terus melakukan adaptasi dan inovasi-inovasi untuk mempertahankan hidup dan tatananan sosial yang ia bangun. Manusia menciptakan rutinitas sehari-hari, baik pola-pola perilaku maupun pola berpikir yang terus tersosialisasikan dari waktu ke waktu, dan tanpa disadari pada akhirnya menjadi sebuah realitas objektif.⁸⁷ Pelembagaan dengan demikian pada dasarnya merupakan tipifikasi yang timbal baik dari tindakan-tindakan yang sudah terbiasa bagi berbagai tipe perilaku. Sedangkan objektivasi adalah fakta terbentuknya pelembagaan itu sendiri.⁸⁸

Ini lah pemikiran utama yang mendasari pemikiran Peter L. Berger sebagaimana dijelaskan Irfan Noor, yaitu, bahwa dunia sosial tidak hadir secara alamiah berdasarkan ontologisnya, melainkan dibangun dan dikonstruksi oleh manusia yang melakukan eksternalisasi secara terus menerus. Kedua, manusia harus beradaptasi dengan dunia sosialnya untuk menyempurnakan kodrat manusiawinya, karena manusia ketika dilahirkan sangat bergantung kepada proses adaptasinya dengan dunia yang diproduksinya sendiri. Dengan demikian akan selalu terjadi hubungan timbal balik antara manusia dengan dunia sosialnya.

⁸⁷ Peter L. Berger Dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Realitas*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 87. Bandingkan dengan Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), h. 5

⁸⁸ Peter L. Burger and Thomas Luckmann, *The Social Contruction of Reality* (New York: Doubleday and Company, 1966), h. 54

Dalam hal ini, konstruksi sosial manusia merupakan suatu kelaziman dalam kehidupan manusia untuk memelihara keberlangsungan hidupnya, sebaliknya, dekonstruksi rawan memicu ketidakstabilan eksistensi manusia dalam susunan organismenya.⁸⁹

Manusia memiliki keterkaitan hubungan adaptif dengan kondisi sekitarnya, bahkan harus juga “berdamai” dengan dirinya sendiri. Manusia berusaha memelihara keseimbangan bagi kehidupan dirinya sendiri maupun alam sekitarnya. Ketika manusia mampu menyeimbangkan diri, maka ia dapat beradaptasi dan melangsungkan kehidupannya, sehingga dapat dikatakan bahwa manusia menciptakan suatu budaya dengan adanya dorongan-dorongan dari “penyesuaian” diri mereka sendiri. Dengan kata lain, kebudayaan merupakan hasil dari totalitas produk-produk manusia dengan proses eksternalisasinya.⁹⁰

Berkaitan dengan kemampuan adaptasi dan menciptakan budaya sebagai proses eksternalisasi, maka menyoroti geliat tradisi pendidikan Islam, modernisasi menuntut respon pembaharuan dan pengembangan pendidikan Islam, terutama bagi lembaga pendidikan Islam yang diharapkan tetap *survive* dengan keunggulan nilai yang kompetitif memenangi berbagai persaingan dan tantangan, untuk akhirnya dapat mewujudkan cita-cita pendidikan Islam yang membentuk insan kamil. Dengan demikian, menjadi peluang sekaligus tantangan besar bagi pesantren untuk turut andil dalam mewujudkan cita-cita pendidikan Islam, di mana pesantren dipercaya sebagai lembaga Islam yang paling representatif dalam mengunggulkan nilai-nilai ajaran Islam dan moral yang

⁸⁹Irfan Noor, *Agama Sebagai Universum Simbolik: Kajian Filosofis Pemikiran Peter L. Berger* (Yogyakarta: Pustaka Prisma, 2011), h. 103-104

⁹⁰Peter L. Berger, *The Sacred Canopy...*, h. 6-7

luhur.⁹¹

Kajian Abdurrahman Wahid juga menilai, pondok pesantren harus mampu merespon perkembangan zaman, beradaptasi dengan modernisasi dan globalisasi, namun di sisi lain juga mampu eksis dengan mempertahankan tradisi yang menjadi identitas atau ciri khasnya yang unik dibandingkan lembaga sosial lainnya. Oleh karenanya, hingga saat ini pesantren terus berbenah dan berupaya memberikan pelayanan pendidikan terbaiknya bagi masyarakat.⁹² Hal paling mendasari posisi pesantren sebagai *subkultur* menurutnya adalah justru terletak pada peran ganda pesantren, di mana pesantren mengisolir diri dari masyarakat dengan memiliki cara hidupnya sendiri untuk membentuk tata nilai utama yang bersifat *theosentric* (bernilai ibadah dan berbasis moralitas), namun di sisi lain mekanisme sistem pendidikan yang eksklusif tersebut justru diproyeksikan agar kelak santrinya mampu *surviv* di masyarakat sebagai agen perubahan moral dan sosial.

Penulis melihat kemampuan responsif dan adaptif pesantren terhadap dunia luar beserta nilai-nilai di dalamnya, juga merupakan salah satu bentuk eksternalisasi pesantren dalam perbenturan antar nilai dan terutama degradasi moral yang semakin merajalela di masyarakat, sehingga tidak jarang, menurut Abdurrahman Wahid, lahirnya pesantren itu sendiri merupakan sebuah respon dari problematika moral yang terjadi di masyarakat sekitarnya. Dari tahapan eksternalisasi makro ini nantinya melahirkan ide-ide atau prinsip baru tentang

⁹¹Azyumardi Azra dan Idris Thaha, *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Di Tengah Tantangan Milenium III*, Cet. 1 (Jakarta: Kencana kerjasama dengan UIN Jakarta Press, 2012).

⁹² Abdurrahman Wahid, *Pesantren Sebagai Subkultur...*, h. 45

nilai apa yang menjadi karakteristik dan identitas pesantren, sebagai bentuk adaptasi dan agensi pesantren. Nilai ini yang kemudian akan diinternalisasikan pesantren (dalam hal ini kiai kepada guru, kemudian kepada anak didik di pesantren). Ini relevan dengan teori Peter L. Berger bahwa eksternalisasi merupakan upaya pencurahan energi atau ekspresi diri manusia, baik itu seseorang maupun sekelompok orang ke dalam suatu komunitas manusia, baik dalam bentuk fisik maupun mental yang multidimensional. Eksternalisasi menimbulkan kesan dan pesan yang melahirkan identitas sendiri yang khas dan unik dibandingkan dengan orang lain, dan ini hal lumrah dialami setiap orang di mana dia selalu berupaya menunjukkan kedirian atau mengekspresikan dirinya di mana pun ia tinggal. Ini adalah sifat dasar semua manusia.⁹³

Dalam konteks ini, respon dan kemampuan adaptasi pesantren menunjukkan bahwa pesantren menganulir nilai-nilai maupun tradisi yang membuatnya mampu bertahan dan eksis, bahkan dalam menghadapi globalisasi dan modernisasi yang sarat nilai hedonisme atau sekularisme. Dalam dinamika pendidikan Islam, eksistensi pesantren menunjukkan bahwa dunia Islam tradisional dengan berbagai aspeknya tetap relevan dengan modernitas di samping melakukan berbagai upaya kompromi. Pesantren dianggap mampu bertahan justru karena ekspansinya dan eksistensinya memelihara tradisionalisme Islam.⁹⁴

Dalam proses eksternalisasi berdasarkan kajian Rusydiah mengenai konstruksi sosial pendidikan pesantren yang menganalisis pemikiran Azyumardi

⁹³ Peter L. Berger Dan Thomas Luckmann, *The Social Construction Of Reality...*, h. 54

⁹⁴ Mukani, *Dinamika Pendidikan Islam* (Malang, Jatim: Madani, 2015), h. 269-270

Azra, pengembangan kelembagaan pendidikan pesantren merupakan usaha pencurahaan energi umat untuk memberikan pelayanan pendidikan yang terbaik bagi perbaikan kondisi umat dan bangsa yang masih carut marut. Konteks sosiologis pesantren tersebut merupakan hasil dari proyeksi masyarakat pesantren itu sendiri, pemerintah dan masyarakat umum yang memerankan pesantren dalam bidang pendidikan, sosial, budaya dan ekonomi. Menurutnya, dengan keistimewaan pesantren yang demikian akan menghasilkan objektivasi pesantren yang menghasilkan pranata nilai dan norma agama Islam. Hasil dari eksternalisasi dan objektivasi pesantren ini akan kembali diserap kembali melalui proses internalisasi.⁹⁵

Menurut penulis, teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger yang ia gunakan untuk menggambarkan konstruksi sosial pesantren sangat relevan, melihat dinamika pesantren yang terus berkembang sesuai tuntutan sosialnya, sehingga memunculkan nilai-nilai khas yang menjadi identitasnya sendiri. Ini erat kaitannya dengan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam, lembaga dakwah Islamiah yang mencetak para ulama dan memelihara tradisi keilmuan. Tidak heran pesantren banyak memiliki nilai-nilai luhur dan mulia, berpijak di atas prinsip agama Islam yang *rahmatan lil 'alamîn*, bersifat komprehensif, yang mensinergikan aspek aksetoris agama dan esetorisnya sekaligus, serta aspek pengetahuan dan tindakannya. Termasuk di dalamnya nilai-nilai sufistik sebagai bagian dari kesempurnaan ajaran Islam. Menurut Abdurrahman Wahid, ini tidak terlepas dari *subkultur* pesantren yang memuat unsur peniruan, di mana para sufi

⁹⁵ Evi Fatimatur Rusydiah, "Konstruksi Sosial Pendidikan Pesantren; Analisis Pemikiran Azyumardi Azra" *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 5, no. 1 (2017) : 21-43.

secara berkesinambungan terus memelihara nilai-nilai sufistik melalui berbagai dakwah, termasuk di dalamnya melalui jalur pendidikan ini. Ini lah yang dikatakan L. Berger, bahwa pelebagaan nilai selalu mengimplikasikan historitas.

Kajian Amar tentang Konstruksi Nilai Sosial Pesantren menunjukkan bahwa pesantren menjadi lembaga yang memiliki identitas/kedirian, yang mencetak santriwati berkarakter unggul, yang berlandaskan cinta kasih, kesederhanaan, kemandirian, kekuatan, welas asih, peduli sesama, sekaligus mewujudkan dakwah Islam yang menginspirasi dan *rahmatan lil 'ālamîn*. Nilai-nilai tersebut ternyata menjadi kelebihan dan tameng tersendiri bagi identitas pesantren, terutama bagi mereka yang menghendaki keluhuran budi pekerti.¹⁵⁸

Kajian Amar ini menggunakan teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger untuk menggambarkan bagaimana pesantren melakukan eksternalisasi dalam membangun moral bangsa. Ia melihat, konstruksi nilai sosial pesantren di tengah perbenturan antar nilai di masyarakat terkonstruksi secara alamiah dari internalisasi sumber nilai ajaran Islam. Penulis melihat ini relevan untuk kajian penulis mengenai institusionalisasi nilai-nilai sufistik sebagai pengantar awal bagaimana nilai-nilai sufistik terkonstruksi melalui fase historisnya dalam realitas sosial di masyarakat, kemudian menjadi nilai luhur yang terinternalisasi di pesantren sampai kepada proses objektivasinya.⁹⁶

Adapun Ali Maschan Moesa -yang menggunakan teori Peter L. Berger dalam kajiannya tentang konstruksi nasionalisme kiai- melihat, bahwa proses

⁹⁶Abu Amar Bustomi, "Konstruksi Nilai Sosial Pesantren (Kontribusi Pesantren Dalam Membangun Moral Bangsa)," *Jurnal Tarbawi* 02, no. 01, (2016) : 9

eksternalisasi yang paling mendasar adalah bagaimana setiap orang atau subjek dengan kemampuan agensinya dapat beradaptasi dengan realitas kehidupan yang dialaminya, baik yang bersifat konkrit maupun abstrak.⁹⁷

Menurut penulis, eksternalisasi dalam hal ini adalah hasil dari internalisasi nilai yang mengisyaratkan kemampuan adaptasi, sehingga nilai tersebut mampu direfleksikan masing-masing subjek sesuai dengan kemampuan agensi dan adaptasinya tersebut. Ini berarti, pada gilirannya, ketika nilai-nilai sufistik sudah disosialisasikan sebagai nilai bersama, maka pada gilirannya individu di pesantren juga berusaha untuk beradaptasi dengan lingkungan di mana ia tinggal agar dapat mengolah nilai tersebut. Dalam hal ini, santriwati beradaptasi dengan pesantren dan segala nilai yang berkembang di dalamnya. Dalam momen adaptasi menurut L. Berger, sarana yang digunakan bisa berupa bahasa maupun tindakan. Sehingga, dalam proses internalisasi menuju eksternalisasi sangat memungkinkan terjadinya komunikasi dan sosialisasi (proses sosial) baik yang ditunjukkan melalui perkataan, maupun perbuatan.

Sangat penting diutarakan di sini, bahwa proses pelebagaan didahului oleh pembiasaan (habitualisasi). Sebagaimana teori Peter L. Berger, tiap tindakan yang sering diulang akhirnya menjadi pola-pola yang teratur, dan dapat dilakukan kembali di masa mendatang dengan efektivitas dan efisiensi yang sama. Pembiasaan ini yang kemudian membentuk pelebagaan dengan terbentuknya pola perilaku, pola persepsi dan pola pelaku tertentu atau disebut tipifikasi. Tipifikasi tindakan yang sudah dijadikan kebiasaan bersama, yang membentuk

⁹⁷Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2007), h. 261

lembaga-lembaga, dialami dan merupakan milik bersama. Tipifikasi-tipifikasi ini tersedia bagi semua anggota kelompok sosial tertentu, dan sebaliknya, lembaga-lembaga itu sendiri mentipifikasi pelaku-pelaku individual maupun tindakannya.⁹⁸

Kalau begitu, ketika proses tipifikasi nilai sufistik melalui sosialisasi mulai terbentuk, terjadi proses habitualisasi atau pembiasaan. Pembiasaan-pembiasaan yang rutin ini menjadi sebuah pola yang teratur. Bagi masyarakat pesantren sendiri, kedudukan utama dalam pembentukan tata nilai di lingkungan pesantren dipegang hukum fikih, baru kemudian diikuti oleh adat kebiasaan kaum sufi. Doktrin-doktrin kaum sufi seringkali dijadikan parameter untuk menyempurnakan amalan-amalan fikih, sehingga mendapat gelar amalan utama. Seperti ketundukan kepada kiai misalnya, dianggap sebagai suatu kemuliaan, karena melihat kedudukan mursyid sebagai orang yang memahami murid hakekat ibadah. Dalam adat kebiasaan pesantren, amalan fikih dan tasawuf tidak dapat dipisahkan, ibarat jiwa dan raga yang harus disucikan bersamaan, di mana ia merupakan kulminasi tata nilai tertinggi di pesantren.⁹⁹

Oleh karena itu, pesantren juga memiliki pola pengasuhan yang khas. Ada unsur peniruan dan pengekanan. Aturan-aturan tertulis hanyalah sebagian kecil dari proses pendisiplinan. Selebihnya, masyarakat pesantren sangat percaya dengan keharusan mentaati kiai dan mentaati nilai-nilai yang diajarkan sehingga dengan penuh kesadaran berusaha patuh pada tata nilai yang diajarkan. Terlebih, jika si kiai merupakan mursyid yang memiliki sanad yang jelas dari guru

⁹⁸ Peter L. Burger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality...*, h. 53-56

⁹⁹ Abdurrahman Wahid, "Pesantren Sebagai Subkultur", dalam *Pesantren dan Pembaharuan*, ed. M. Dawam Raharjo (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1988), h. 52

terdahulu, maka itu menjadi jaminan keaslian nilai-nilai yang diwariskan secara berantai, dan oleh karenanya harus ditaati. Pola pengasuhan pesantren lebih diarahkan kepada keteguhan sikap untuk konsisten dalam kebenaran, berdiri di atas kaki sendiri, dan peka terhadap kesulitan orang lain. Sayangnya, menurut Abdurrahman Wahid, watak gerakan tasawuf dalam pembentukan prilaku moral di pesantren saat ini lebih banyak bersifat praktis dan pragmatis, sehingga kehilangan nilai spekulatifnya atau hilang kedalaman rasa spiritual, karena yang paling terlihat hanya bentuk ritualnya saja.¹⁰⁰

4. Objektivasi

Objektivasi adalah proses terbentuknya pelembagaan ini sendiri, atau dengan kata lain ia merupakan hasil bentukan eksternalisasi manusia yang melembaga. Objektivasi menurut L. Berger menghasilkan sesuatu yang berbeda (khas) dari unsur subjektivitas manusia, seakan-akan ada dunia baru yang diciptakannya, terdiri dari benda-benda berwujud materiil maupun non materiil. Ini merupakan bentukan-bentukan masyarakat yang bisa jadi bertentangan dengan kehendak produsernya itu sendiri, karena sekali produk itu tercipta, maka tidak dapat dengan mudah dikendalikan kembali oleh si produsernya. Bahkan bisa menjadi sesuatu yang tak lagi dapat diserap oleh kesadaran manusia. Sehingga kita melihat seakan-akan ada dua dunia berbeda, dunia yang sifatnya subjektif dan objektif.¹⁰¹ Budaya (hasil konstruksi manusia), dapat dikatakan sebagai produk atau objek eksternalisasi manusia yang mencurahkan diri secara terus menerus ke dalam dunia di luar subjektivitas individualnya. Budaya atau dunia merupakan

¹⁰⁰Abdurrahman Wahid, *Pesantren Sebagai Subkultur*, h. 52

¹⁰¹Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial ...*, h. 11

realitas objektif yang diproduksi oleh manusia, yang pada akhirnya, disadari atau tidak juga akan memengaruhi kehidupan manusia.¹⁰²

Objektivasi berupa materiil dapat dipahami dengan mudah, anggaplah misalnya berupa benda atau alat yang diciptakan oleh manusia, berarti dia sedang melakukan objektivasi. Tetapi ketika alat tersebut tercipta, tentu saja dia sudah menjadi sesuatu yang terpisah dari subjektivitas si produser. Walaupun misalnya alat itu dibuat berdasarkan ide dan kehendaknya, tetapi belum tentu alat tersebut tercipta sesuai keinginannya, atau bahkan malah bisa mengalahkan logikanya atau kehendaknya sendiri yang sifatnya memaksa. Contohkan saja bajak, yang diangankan untuk mempermudah pekerjaan bertani. Realitanya barangkali akan berbeda, bahkan bisa jadi bajak tersebut justru menyusahkan ataupun membahayakan si produser.

Contoh kebudayaan non materiil misalnya bahasa. Manusia menciptakan bahasa, tetapi di sisi lain bahasa menjadi realitas objektif manakala tata bahasa tersebut justru mendominasi tata aturan pergaulan atau komunikasi sosial mereka. Manusia menciptakan nilai-nilai, aturan maupun norma-norma, dan secara otomatis merasa terikat dengan nilai-nilai atau aturan tersebut, sehingga jika melanggar akan membuat si pelaku merasa bersalah atau terhukum. Manusia membuat kelompok-kelompok atau lembaga, di mana terdapat konstelasi-konstelasi yang membatasi gerak sosial atau mengikatnya dengan aturan, kehendak kolektif dan sebagainya.¹⁰³

Kalau begitu, kebudayaan atau hasil eksternalisasi manusia yang memiliki

¹⁰²Peter L. Berger, *The Sacred Canopy...* , h. 11

¹⁰³Peter L. Berger, *The Sacred Canopy...* , h. 10

peran ganda secara objektif dilihat dari dua hal, pertama, bahwa ia merupakan bentukan manusia yang terealisasi dalam wujudnya yang eksis di dunia nyata: kedua adalah objektif dalam pengertian ia dapat dirasakan atau dinikmati secara kolektif sebagai konsenkuensi dari produk individualistis manusia, sehingga objek yang dihasilkan individu manusia baik berupa materiil maupun non materiil dapat dimiliki secara bersama-sama dengan orang lain karena sudah bersifat objektif. Ini sangat berbeda dari objek-objek berdasarkan konstruksi kesadaran subjektif individu tunggal. Sehingga, suka atau tidak suka, disadari individu atau tidak, jika suatu nilai, suatu benda, ataupun lembaga sudah tercipta secara kolektif, maka secara objektif produk manusia secara kolektif tersebut sudah menjadi kebudayaan yang konkrit, yang mau tidak mau sudah diakui secara kolektif, karena sudah melembaga di dunia kultural, bukan hanya karena dia dihasilkan secara kolektif, tetapi juga ada pengakuan secara kolektif.¹⁰⁴

Di sinilah urgensi pelembagaan, yang berfungsi sebagai kontrol sosial karena memuat pengendalian, yaitu memasyarakatkan kembali individu-individu atau kelompok yang berupaya keluar dari budaya-budaya sosial yang terbentuk dan diakui secara kolektif, sehingga dapat dikatakan pelembagaan bersifat memaksa dan mengikat tiap individu untuk masuk ke dalam kontrol sosial yang dibangun berdasarkan konsensus. Tidak berarti bahwa masyarakat adalah bagian dari tirani, hanya saja menjelaskan bahwa dikatakan fenomena sosial atau budaya adalah apabila suatu produk dari masyarakat tersebut benar-benar terkonstruksi mencapai objektivitas yang memaksa individu lain untuk mengakuinya sebagai

¹⁰⁴Peter L. Berger, *The Sacred Canopy...*, h. 12

suatu realitas.¹⁰⁵

Kita contohkan bahasa, tidak seorangpun—walau terkucil sekalipun—lepas dari bahasa. Bahasa merupakan hasil kecerdikan, kreativitas, imajinasi atau bahkan tercipta dari kedengkian atau pertikaian antar manusia. Tidak ada hukum alam yang benar-benar dapat menjelaskan bagaimana terbentuknya bahasa itu, yang jelas ia terus eksis dan berkembang selama manusia menggunakan dan memahaminya. Keberadaan bahasa tersebut mau tidak mau memaksa individu untuk menggunakan dan menyesuaikan dirinya dalam memahami satu sama lain, maupun berkomunikasi dengan orang lain, sehingga apabila ia gagal beradaptasi maka akan tersingkir atau memperoleh sanksi-sanksi sosial. Dengan demikian, setiap individu harus melakukan perannya sesuai tuntutan objektivitas sosialnya. Sosialisasi ini merupakan hal urgen dan berkelanjutan dalam hidup setiap individu.¹⁰⁶

Jika kita kaitkan kedudukan pesantren sebagai *subkultur*, kita akan menemukan suatu gambaran ideal yang khas dari suatu mekanisme atau sistem pendidikan maupun cara hidup “kesantrian” yang berbasis agama dan moralitas. Tanpa disadari, keunggulan *kultural* pesantren tersebut menjadi suri tauladan dan parameter keluhuran akhlak bagi masyarakat sekitarnya. Kedudukan semacam ini memungkinkan pesantren mengambil peran penentu dalam proses penyaringan nilai-nilai yang berkembang di masyarakat, mana yang harus diikuti, tidak diikuti maupun ditentang. Terutama santri di dalam pesantren sendiri, mau tidak mau harus turut andil dalam proses penyaringan ini, oleh karenanya di pesantren

¹⁰⁵ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy...*, h. 14

¹⁰⁶ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy...*, h. 15

terdapat disiplin sosial yang ketat, misalnya mempersempit ruang pergaulan mereka, berbagi peranan di dalam pemeliharaan tata nilai di pesantren, dan pedoman lainnya yang harus dipatuhi bersama, walaupun tingkat disiplin sosial ini berbeda-beda antara satu pesantren dengan lainnya karena perbedaan latar kehidupan dan sebagainya. Adanya pendisiplinan sosial ini merupakan bagian dari pengekanan yang disebut Abdurrahman Wahid, sebagai unsur penting pembentuk pesantren sebagai *subkultur*, selain unsur historitas di atas.¹⁰⁷

Ketika proses pembiasaan dan tipifikasi timbal balik sudah memperoleh bentuknya yang jelas -sehingga layak disebut lembaga-, misalnya saja lembaga kiai seperti yang dialami para asatiz dan santri, maka lembaga ini sekarang sudah memiliki realitasnya sendiri yang eksternal dan memaksa. Dengan demikian ia sudah memiliki sifat objektivitas. Pelembagaan menurut Peter L. Berger, akan semakin meluas sifat objektivitasnya manakala kerutinan itu tetap bertahan, kemudian mengendap melalui proses pengalihan kepada generasi baru. Ketika objektivitas dunia kelembagaan ini terjadi, maka rutinitas meningkat menjadi suatu kesadaran yang lebih kukuh, nyata dan lebih meyakinkan, tanpa dapat diubah dengan mudah. Objektivasi dengan demikian merupakan proses di mana produk-produk aktivitas manusia yang dieksternalisasi memperoleh sifat objektif. Dengan kata lain, dunia kelembagaan adalah aktivitas manusia yang diobjektivasi.¹⁰⁸

¹⁰⁷Abdurrahman Wahid, "*Pesantren Sebagai Subkultur*"..., h. 57

¹⁰⁸Peter L. Burger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday and Company, 1966), h. 60. Bandingkan dengan Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), h. 5 dan h. 11: Objektivasi adalah disandangnya aktivitas fisis maupun mental manusia, suatu realitas yang berhadapan dengan para

Pada waktu bersamaan, dunia pelebagaan memerlukan legitimasi, yaitu cara-cara dengan mana ia dapat dijelaskan dan dibenarkan. Sebagaimana dijelaskan bahwa kenyataan sosial semakin meyakinkan manakala diteruskan kepada generasi baru. Maka, dengan legitimasi, suatu realitas tidak hanya dialihkan antar generasi semata sebagai tradisi atau kenyataan historis, melainkan juga sebagai kesadaran atau ingatan biografis mereka, karena legitimasi memuat penafsiran-penafsiran kognitif dan normatif yang akan dipelajari generasi baru dalam proses sosial, sehingga menjadi masuk akal secara subjektif maupun objektif. Legitimasi yang memuat pengetahuan dan rumusan-rumusan teori - melalui sosialisasi-, akan menjadi perantara proses internalisasi ke dalam kesadaran individu atas struktur-struktur dunia sosial yang diobjektivasi.¹⁰⁹

Pelebagaan nilai-nilai sufistik dengan demikian, memerlukan sebuah mekanisme yang mampu memelihara nilai-nilai tersebut. Paling jelas terlihat adalah penguatan transmisi riwayat atau pengetahuan secara berantai sebagai penguat legitimasi nilai sufistik, yang disebut sebagai *isnad*. Semakin kuat *isnad* yang dimiliki, maka semakin besar otorisasi dan kewibawaan kiai sebagai pelaku maupun pewaris nilai sufistik, sehingga objektivasi kiai semakin memperoleh sifat objektifnya. Tidak heran jika kiai-mursyid menerapkan metode-metode khusus untuk memperkuat legitimasinya, seperti adanya keharusan bai'at, khalwat, suhbah. maupun metode-metode khusus untuk pencapaian nilai sufistik tertentu. Ini menjadi semacam institusi dalam pembentukan nilai sufistik.

produsennya semula, dalam bentuk suatu kefactaan (faktisitas) yang eksternal terhadap, dan lain dari para produser itu sendiri.

¹⁰⁹ Peter L. Berger Dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Realitas*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 94

Sementara kiai yang tidak memiliki *isnad*, objektivasi nilai sufistik secara implisit terkandung pada sistem tata nilai sufistik dalam keseharian dan adab perilaku santri, yang diterjemahkan melalui serangkaian kurikulum atau pedoman perilaku (aturan). Ini berarti, kiai tidak memiliki sentralitas peran dalam pelebagaan nilai sufistik sebagaimana pada kiai yang menjadi mursyid. Namun demikian, kiai yang tidak bertarekat sekalipun tetap tidak kehilangan wibawa dan karismanya sebagai ulama yang ditaati santri, karena kedudukannya yang dianggap sebagai *waratsah anbiya* dan keteladanannya yang merepresentasikan nilai-nilai spiritualitas dan akhlak. Terutama melalui pengajaran langsung kiai kepada murid-muridnya mengenai nilai-nilai sufistik yang berbasis kitab kuning, maka ini merupakan legitimasi bermuatan kognitif dan normatif, sekaligus sebagai pedoman eksternalisasi. Demikian besar kedudukan kiai, sehingga santri akan selalu terikat secara spiritual dengan kiainya, minimal sebagai sumber inspirasi dan penunjang moral bagi kehidupan pribadinya.¹¹⁰

Dari sini, keteladanan kiai, inspirasi, dan materi-materi nilai sufistik yang disosialisasikan melalui berbagai pengajaran dan pola pengasuhan akan memaksimalkan proses internalisasi, yaitu masuknya nilai sufistik tersebut kepada kesadaran subjektif guru maupun santri, sehingga mereka termotivasi untuk memproduksi nilai sufistik tersebut, dan bersama-sama dapat mendefinisikan dan merekonstruksi kembali sebagai nilai bersama, sehingga peran mereka menjadi inheren dalam pelebagaan nilai sufistik di pesantren. Inilah oleh L. Berger disebut proses dialektis antara individu sebagai bagian dari, dan sekaligus

¹¹⁰Abdurrahman Wahid, "*Pesantren Sebagai Subkultur*"..., h. 45

pembentuk masyarakat.

Singkatnya, eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi secara bersama-sama membentuk fenomena masyarakat. Manusia secara biologis mengeskternalisasikan dirinya dengan kesamaan aktivitas sehingga membentuk dunia manusiawi. Dunia yang dihasilkan berdasarkan struktur sosial memiliki status realitas obyektif. Realitas obyektif tersebut diserap kembali dalam proses internalisasi melalui sosialisasi. Masyarakat bahwa dia adalah produk aktivitas manusia secara kolektif disebut realitas objektif. Ini sesuatu yang harus dihadapi setiap individu di mana ia harus menginternalisasi dari dunia yang ia hadapi. Melalui internalisasi ini masyarakat bekerjasama dan berpartisipasi dengan peran dan identitas masing-masing, sehingga realitas masyarakat terus terbangun.¹¹¹

Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan penerapannya pada topik penelitian yaitu institusionalisasi nilai-nilai sufistik dapat penulis petakan pada bagan berikut:

¹¹¹ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial...*, h. 98





