

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

Alamsyah, Irfan Noor, Dzikri Nirwana

Universitas Islam Negeri Antasari, Banjarmasin
alamsoneta@gmail.com, irfannoor@uin-antasari.ac.id, dzikrinirwana27121978@gmail.com

Diterima 1 Desember 2021 | Direview 23 Desember 2021 | Diterbitkan 30 Desember 2021

Abstract

Purification movements usually tend to reject outright to Sufism, but KH. Mochjar Dabri as the purifier actually appreciated and accepted Sufism as part of Islamic teaching, although many Sufism teachings did not appropriate in the Qur'an and as-Sunnah which he criticized and renewed. Therefore, it is necessary to be studied deeper on his Sufism thoughts. This research aims to study the sufism thought of KH. Mochjar Dabri in the Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd and Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim. This type of research is a study of figure thought. The data are collected through literature and field study. As a result: 1) KH. Mochjar Dabri's thought related to sufism showed in Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd is about al-aqabât which includes taubah, taubid, dzikr, sabar, syukur, tawakkal, ridbâ, and mahabbah. KH. Mochjar Dabri in his work used the term al-aqabât, whereas Sufi scholars usually use the term al-maqâmât, but the term al-aqabât mentioned above seems to have similarities, even though it has differences in the term of al-maqâm. The Sufism thoughts of KH. Mochjar Dabri in the Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim was divided into two typologies of Sufism, namely true Sufism (at-tashawwuf ash-shahîh) and deviant Sufism (at-tashawwuf al-mukhtâ'). Sufism according to him is the practice of shari'ah physically and mentally on the foundation of the Qur'an and as-Sunnah maximally and optimally. The practice of the Five Pillars of Islam and the Five Pillars of Faith are applied in the form of al-ihsân, which is called Sufism, and 2) The pattern of KH. Mochjar Dabri's sufism in the Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd is akhlâqî/ 'amali. The pattern of KH. Mochjar Dabri's sufism in the Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim is a neo-sufism that emphasizes purity and activist characteristics.

Keywords: Sufism thought, KH. Mochjar Dabri, Pattern, Neo-Sufism

Abstrak

Gerakan purifikasi biasanya cenderung menolak mentah-mentah terhadap tasawuf, akan tetapi KH. Mochjar Dabri sebagai pelaku purifikasi justru mengapresiasi dan menerima tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam, walaupun banyak ajaran tasawuf yang tidak sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah yang beliau kritik dan diperbaharui. Dari hal ini, perlu dikaji lebih mendalam tentang pemikiran beliau mengenai tasawuf. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dabri dalam kitab Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd dan Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim. Jenis penelitian ini adalah studi tokoh. Untuk menggali dan mengumpulkan data yang diperlukan dilakukan dengan cara studi pustaka sekaligus studi lapangan. Hasilnya, 1) Pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dabri dalam kitab Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd adalah tentang al-'aqabât yang meliputi taubat, taubid, dzikr, sabar, syukur, tawakkal, ridbâ, dan mahabbah. Pemikiran KH. Mochjar Dabri dalam kitab tersebut menggunakan istilah al-'aqabât, sedangkan para ulama sufi biasanya menggunakan istilah al-maqâmât, namun istilah al-'aqabât yang disebutkan terlibat ada kesamaan disamping perbedaan dengan istilah al-maqâmât. Adapun pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dabri dalam kitab Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim adalah beliau membagi tipologi tasawuf menjadi dua, yaitu tasawuf yang benar (at-tashawwuf ash-shahîh) dan tasawuf yang menyimpang (at-tashawwuf al-mukhtâ'). Tasawuf menurut beliau adalah pengamalan syari'at lahir dan batin di atas fondasi al-Qur'an dan as-Sunnah secara maksimal dan optimal. Pengamalan rukun Islam dan rukun iman kemudian diterapkan dalam bentuk al-ihsân itulah yang dinamakan tasawuf, dan 2) Corak tasawuf KH. Mochjar Dabri dalam kitab Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd adalah bercorak akhlâqî/ 'amali. Adapun corak tasawuf KH. Mochjar Dabri dalam kitab Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim adalah neo-sufisme yang mementingkan ciri purinitas dan aktivis.

Kata Kunci: Pemikiran Tasawuf, KH. Mochjar Dabri, Corak dan Neo-Sufisme

Pendahuluan

Di dalam sejarah perkembangan tasawuf, ada upaya dari para ulama untuk memurnikan ajaran tasawuf. Mengenai pemurnian tasawuf ini atau tasawuf ortodoks, salah satu tokoh yang mengupayakan pemurnian tersebut adalah Ibn Taimiyah (w. 728 H.). Secara garis besar, pandangan dan sikapnya yang terdapat dalam karya-karya tulisnya ingin mengajak umat Islam untuk meyakinkan tentang tasawuf yang ia yakini, yaitu tasawuf yang bersesuaian dengan syari'at dan terhindar dari penyimpangan. Ibn Taimiyah dengan lantang menyerang dan mengkritik praktik tasawuf yang tidak selaras dengan nilai keislaman. Bentuk-bentuk

penyimpangan tersebut diantaranya adalah kepercayaan mengenai kewalian, *keburafat*, *takbayul* dan *bid'ah*, juga banyaknya perilaku para sufi yang tidak sesuai dengan syari'at. Banyak juga ditemukan ajaran-ajaran filsafat yang tidak dibenarkan telah menyusup dalam paham tasawuf yang berpotensi mengantarkan pada kekufuran.¹

Fazlur Rahman (w. 1988 M.) mengistilahkan pemurnian tasawuf sebagai reformasi sufistik. Tasawuf yang dikemukakan Rahman merupakan sufisme yang diperbaharui, sehingga menghasilkan tasawuf yang lebih ortodoks dan memperhatikan aspek *tawâzum*.² Selain Rahman, ada juga seorang ulama dan pujangga ternama di Nusantara, bahkan karya-karyanya tersebar luas di tanah Melayu, yaitu Hamka (w. 1981 M.). Tasawuf yang diajarkannya adalah tasawuf modern. Menurut penelitiannya bahwa asy-Syaikh Ahmad Khâtib bin 'Abd al-Latîf al-Minangkabawî (w. 1916 M.) adalah ulama Indonesia yang pertama kali berani menyatakan kebatalan amal-amal ahli tarekat, terutama tarekat Naqsabandiyah.³

Untuk konteks Kalimantan, khususnya Kalimantan Selatan, ada dua ulama penting yang membawa gerakan pembaharuan tasawuf, yakni Muhammad Arsyad al-Banjari (w. 1812 M.) dan Muhammad Nafis al-Banjari (w. 1812 M.). Jejak pembaharuan kedua ulama ini dapat dijumpai dalam pemikiran dan praktik tasawuf di Kalimantan Selatan sekarang ini. Bukti kuat misalnya, karya Nafis al-Banjari. Dalam kitab *ad-Durr an-Nafis*-nya, Nafis berusaha menonjolkan transedensi mutlak dan keesaan Tuhan, menolak pendapat Jabariyah yang mempertahankan paham bahwa manusia dikuasai oleh nasib yang bertentangan dengan kehendak bebas (Qadariyah). Menurut pendapat Nafis, kaum muslim harus berjuang mencapai kehidupan yang lebih baik dengan jalan melakukan perbuatan-perbuatan baik dan menghindari kejahatan. Jadi, Nafis jelas sekali pendukung aktivisme, salah satu ciri dasar pembaharuan tasawuf.⁴ Menurut Azyumardi Azra, dengan tekanan kuat pada aktivisme muslim, tidak mengherankan jika *ad-Durr al-Nafis* tersebut dilarang Belanda, karena dikhawatirkan akan berpotensi kaum muslim melakukan jihad.⁵

Salah yang satu tokoh yang mengikuti arus pembaharuan tasawuf Arsyad al-Banjari dan Nafis al-Banjari adalah KH. Mochjar Dahri yang merupakan salah satu ulama sekaligus ketua MUI tiga periode di Kandangan, Hulu Sungai Selatan yang telah mengkonstruksikan pemikirannya dalam pembaharuan tasawuf, walaupun beliau bukan seorang sufi yang menjalani perjalanan ruhani secara mendalam, akan tetapi beliau menjadikan tasawuf sebagai jalan untuk mendekati diri kepada Allah Swt. Beliau berusaha menempatkan ajaran tasawuf yang sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan as-Sunnah. Hal ini sangat tampak di dalam kitab beliau yang akan diteliti oleh peneliti, yaitu *Mursyid al-Tbâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd* dan *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim*.

Di dalam kitab *Âtsâr at-Tashawwuf*, KH. Mochjar Dahri membagi corak ajaran tasawuf menjadi dua bagian, yaitu tasawuf yang *shahîh* (benar) dan tasawuf yang *mukbtî`* (menyimpang).⁶ Hal tersebut merupakan upayanya ketika aktif sebagai ketua MUI untuk menghadapi kemunculan pengajian-pengajian tasawuf yang mengajak orang-orang untuk tidak lagi melaksanakan salat, yang disebut dalam istilah Banjar "*batamat sambahyang*". Bahkan

¹Syarifudin, "Neo-Sufisme dan Problematika Modernitas; Telaah Pemikiran Sayyed Hossein Nashr" (Tesis tidak diterbitkan, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004), 81.

²Abdul Hakim, "Pemikiran Tasawuf Fazlur Rahman" (Tesis tidak diterbitkan, Program Pascasarjana, Prodi Akhlak Tasawuf, IAIN Antasari, Banjarmasin, 2005), xii.

³Hamka, *Tasawuf dan Perkembangannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), 222.

⁴Sulaiman, "Potret Neo-Sufisme di Kalimantan Tengah (Studi tentang Penilaian KH. Haderani H.N.)," *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Vol. 22, No. 02 (Semarang: Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo, 2015), 300.

⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: PT. Mizan, 1995), 257.

⁶Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim* (Kandangan: PP. Ibnu Mas'ud, 1433 H./2012 M.), 44.

hal ini terjadi satu kampung di Kabupaten Hulu Sungai Selatan yaitu di Jambu Hilir dan Kayu Abang. Melalui ajaran pemurnian ini, beliau mampu menghentikan ajaran tasawuf yang menyimpang dan mengabaikan syari'at tersebut.

Selain itu, KH. Mochjar Dahri juga berpendapat di dalam kitab *Murşyid al-Tbâd*, bahwa setiap manusia harus menempuh kehidupan spritual yang sesuai dengan ajaran Nabi Muhammad Saw. yang ia sebut dengan '*aqabah tsamâniyah*'.⁷ Hal yang menarik adalah biasanya para penulis tasawuf menggunakan konsep *maqâmât* dalam karya mereka, sedangkan KH. Mochjar Dahri menggunakan konsep '*aqabah*' di dalam karya beliau. Kemudian gerakan purifikasi biasanya cenderung menolak mentah-mentah terhadap tasawuf, akan tetapi KH. Mochjar Dahri sebagai pelaku purifikasi justru mengapresiasi dan menerima tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam, walaupun banyak ajaran tasawuf yang tidak sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah yang beliau kritik dan diperbaharui. Dari hal ini, perlu dikaji lebih mendalam tentang pemikiran beliau mengenai tasawuf.

Tasawuf dan Perkembangannya di Nusantara **Definisi Tasawuf**

Secara etimologi, terjadi perbedaan pendapat di kalangan pengkaji tasawuf tentang asal kata tasawuf. Pendapat para pengkaji tersebut antara lain, yaitu 1) *Shuffah* berarti serambi masjid Nabawi di Madinah yang dihuni oleh sebagian sahabat dari Anshar, hal ini disebabkan karena spritual ahli tasawuf sama persis dengan apa yang dikerjakan oleh para sahabat, yakni menghampirkan jiwa kepada Allah dan hidup di dalam kesederhanaan,⁸ 2) *Shaf* adalah sesuatu yang mendeskripsikan terhadap orang-orang yang dalam beribadah kepada Allah dan mengerjakan kebaikan selalu berada di deretan paling depan,⁹ 3) *Shafâ* berarti bersih dan bening,¹⁰ 4) *Shâfi* berarti orang yang mensucikan dirinya dari sifat-sifat yang berorientasi keduniaan, mereka memiliki karakteristik tersendiri dalam setiap aktifitas ibadah berdasarkan kesucian hati dan pembersihan jiwa, serta mereka selalu berusaha secara konsisten menjaga dirinya untuk berbuat dosa,¹¹ 5) *Shâfanah* bermakna nama sebuah pohon yang mampu bertahan tumbuh berkembang di padang pasir yang tandus, hal ini disebabkan ajaran tasawuf mampu bertahan dalam situasi dan kondisi apapun yang penuh dengan luapan, takkala umat muslim tertipu oleh keserakahan dan kekuasaan, sebagaimana pohon *shâfanah* yang mampu bertahan di padang pasir yang gersang,¹² 6) *Theosofi*, berasal dari bahasa Yunani, yang berarti mempunyai arti ilmu pengetahuan atau orang yang bijaksana,¹³ dan 7) *Shâf* berarti bulu domba yang menggambarkan kesederhanaan para sufi dalam masalah berpakaian.¹⁴

Definisi secara terminologi, juga terdapat perbedaan pendapat di kalangan ilmuwan tasawuf, bahkan lebih sulit lagi daripada definisi secara etimologi, hal ini disebabkan karena pendefinisian tasawuf di kalangan para ahli adalah hasil dari melakukan hubungan dengan Allah Swt. secara batin.¹⁵ Walaupun demikian, patut kiranya diuraikan definisi tasawuf secara

⁷Mochjar Dahri, *Murşyid al-Tbâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd* (Kandangan: PP Ibnu Mas'ud, t.th), 1.

⁸Julian Baldick, *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2002), 42.

⁹Yasir Nasution, *Cakrawala Tasawuf* (Jakarta: Putra Grafika, 2007), 3.

¹⁰Akbarizan, *Tasawuf Integratif Pemikiran dan Ajaran Tasawuf di Indonesia* (Pekan Baru: Suska Press, 2008), 3.

¹¹Alwan Khoiri dan Tulus Musthofa, *Akhlak/Tasawuf* (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005), 29.

¹²M. Quraish Shihab, *Logika Agama* (Tangerang: Lentera Hati, 2017), 261.

¹³Tim Penyusun, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, 1982), 10.

¹⁴Syihâb ad-Dîn Abû Hafs 'Umar as-Suhrawardî, '*Awârif al-Ma'ârif* (Kairo: Maktabah al-'Alamiyah, 1939), 47.

¹⁵Tasawuf sesungguhnya tidak dapat dilukiskan atau sangat amat sulit didefinisikan oleh ungkapan apapun, baik filsafat maupun penalaran. Hanya dengan kearifan hati, *gnosis*, yang bisa memahaminya. Lihat Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 50.

terminologi, supaya mempunyai pemahaman mendalam tentang tasawuf. Misalnya pendapat Ibrâhîm Bâsyûnî yang mengumpulkan banyak definisi mengenai tasawuf dan kemudian diklasifikasikan menjadi tiga kelompok, yaitu: 1) Bentuk definisi *bidâyah* yaitu mendefinisikan berdasarkan pada pengalaman tahap permulaan, misalkan Abû Turâb al-Nakhsabî (w. 245 H.) mengatakan bahwa sufi adalah orang yang tidak ada sesuatupun yang mengotori dirinya dan dapat membersihkan segala sesuatu, 2) Bentuk definisi *mujâbadah*, tipe definisi ini adalah memberikan pengalaman yang menyangkut kesungguhan, umpamanya apa yang dikatakan oleh Sahal ibn Abdillâh al-Tustarî (w. 257 H.), bahwa tasawuf adalah sedikit makan, tenang dengan Allah dan menjauhi manusia, dan 3) Ada juga bentuk definisi *al-maẓâqab* yaitu definisi yang membicarakan pengalaman dari segi perasaan, semisal al-Junaid al-Baghdâdî (w. 297 H.) berpandangan bahwa tasawuf adalah kedekatan engkau dengan Allah tanpa ada penghalang sedikit juapun.¹⁶

Perkembangan Tasawuf di Nusantara

Diskusi mengenai kehadiran tasawuf di Nusantara berhubungan erat dengan proses islamisasi. Sebab karena jasa para sufi, penyebaran agama Islam sangat cepat dan pesat.¹⁷ Dalam pandangan Hawash Abdullah bahwa terdapat beberapa bukti tentang peran sufi yang sangat besar dalam penyebaran agama Islam untuk pertama kalinya di Nusantara. Ia memaparkan tokoh sufi yang menyebarkan Islam untuk pertama kalinya di Aceh pada sekitar abad ke-12 M. adalah asy-Syaikh Abdullah Arif. Ia adalah seorang pendatang ke Nusantara bersama banyak muballigh lainnya yang diantaranya bernama asy-Syaikh Isma'il Zaffi. Hawash menegaskan bahwa kalau kita mau berpandangan dengan objektif, para sufilah yang paling banyak perannya pada tahun-tahun pertama masuknya Islam ke Nusantara. Saking tertariknya orang Nusantara kepada ajaran tasawuf, hampir semua daerah yang pertama memeluk agama Islam bersedia meninggalkan kepercayaan kepada animisme dan dinamisme, agama Budha dan Hindu.¹⁸

Bukti ajaran tasawuf berkembang dengan pesat dan luas adalah adanya naskah lama yang berasal dari Sumatra, yang ditulis dalam bahasa Arab maupun bahasa Melayu yang bercorak tasawuf. Bukti yang lain, kita bisa melihat pengaruh yang sangat besar dari para sufi dalam memengaruhi pemerintahan raja, baik yang ada di tanah Aceh maupun di Jawa. Hal ini terlihat seperti yang ada di kawasan Sumatra bagian utara terdapat empat sufi yang sangat populer, yaitu Hamzah Fansûrî (w. 1590 M.), Syamsuddîn Pasai (w. 1630 M.), 'Abd ar-Raûf Singkel (w. 1639 M.), dan rivalnya Fansûri, yaitu Nuruddîn ar-Ranirî (w. 1644 M.).¹⁹

Kawasan Pasai menjadi titik pusat penyiaran agama Islam ke berbagai daerah di Sumatra dan pesisir utara pulau Jawa sejak berdirinya kerajaan Islam Pasai. Di daerah Minangkabau agama Islam tersebar atas usaha keras asy-Syaikh Burhanuddîn Ulakan (w. 1693 M.) murid dari 'Abd ar-Raûf Singkel. Ulama-ulama besar yang muncul kemudian di daerah ini, pada umumnya berasal dari didikan Ulakan. Kemudian agama Islam disebarkan ke daerah Jawa juga bersumber dari kerajaan Pasai. Karena para penyebar agama Islam sangat gigih, maka kerajaan Islam Demak dapat berdiri, sehingga kemudian dapat menguasai Banten dan Batavia melalui usaha dan jasa Syarif Hidayatullah (w. 1568 M.).²⁰

Perkembangan Islam di Jawa selanjutnya digerakkan oleh *Wali Songo*, sebutan yang menunjukkan bahwa mereka adalah penghayat ajaran tasawuf. Selain berperan sebagai penyebar agama Islam, mereka juga berperan kuat dalam pengelolaan pusat kesultanan. Karena posisi tersebut mereka mendapat gelar sebagai *Sunan*. Dari andilnya mereka sebagai

¹⁶Ibrâhîm Bâsyûnî, *Nasy'at at-Tashawwuf fî al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Fikr, 1969), 10.

¹⁷A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT. RajaGrafindo, 2002), 215.

¹⁸Lihat pada mukaddimah buku Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlâs, t.th), 9-10 & 15.

¹⁹Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010), 337-338.

²⁰Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 217.

pemeran politik bisa memanfaatkan kesultanan untuk menyebarkan agama Islam secara intensif.²¹

Pada generasi awal dalam dunia pesantren, corak ajaran tasawuf yang kental juga nampak dari kegemaran mereka kepada tasawuf al-Ghazâlî yang sangat dominan digunakan mereka. Kelompok tersebut, cenderung menjadikan karya al-Ghazâlî sebagai sumber yang digemari karena memuat ajaran corak tasawuf *akhlâqî* dan *'amalî* yang berada dalam ranah tasawuf *sunni*. Disamping literatur-literatur yang mengarah kepada tasawuf *akhlâqî* dan *'amalî*, ada juga ditemukan di kalangan tertentu literatur tasawuf *falsafî* seperti *al-Insân al-Kâmil* karya al-Jillî (w. 832 H.) serta *Futūḥât al-Makkiyah* dan *Fushûs al-Hikam* karya Ibn 'Arabî (w. 638 H.). Di kalangan penganut tarekat, tasawuf *falsafî* cukup kuat pengaruhnya dan luas penganutnya, tokoh terkenal adalah asy-Syaikh Siti Jenar.²²

Kemudian untuk konteks perkembangan tasawuf di Kalimantan Selatan, sebagaimana di wilayah-wilayah lain di Nusantara, agama Islam masuk ke Kalimantan Selatan bersamaan dengan masuknya ajaran tasawuf, para pedagang yang tersebar dari berbagai penjuru Nusantara sebagian besar adalah penganut ajaran tarekat. Pada penghujung abad ke-17 M. ajaran tasawuf sudah tersebar di wilayah ini dan menjadi karakteristik keberagaman mereka.²³

Ajaran tasawuf yang datang ke Kalimantan Selatan pada awal berdirinya kerajaan Banjar adalah ajaran tasawuf yang bercorak *falsafî* dengan tokoh utamanya asy-Syaikh Abdul Hamid Abulung (w. 1788 M). Bahkan Khatib Dayyan, tokoh penyiara agama Islam dari Demak yang pertama di wilayah ini merupakan seorang sufi, sehingga masyarakat Banjar yang pada saat itu kebanyakannya beragama Hindu, dapat menerima ajaran Islam dengan lapang dada, karena ajaran para sufi terdapat kemiripan dengan yang dianut masyarakat Banjar, seperti praktik *'uzlah* atau bersemedi. Kemudian tasawuf *sunni* berkembang di wilayah ini sekitar abad ke-18 M. dengan tokoh utama asy-Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari (w. 1812 M).²⁴

Tasawuf *sunni* di Kalimantan Selatan nampak dominan digeluti oleh kaum terpelajar, intelek dan akademisi pada umumnya, karena tranmisi ajaran tasawufnya adalah melalui keturunan Arsyad al-Banjari, meski didapati segelintir dari mereka lebih menyukai tasawuf *falsafî*. Sementara kalangan masyarakat awam yang cenderung ditekuni adalah tasawuf *falsafî*. Perbedaan minat yang melibatkan strata masyarakat yang berbeda ini bukan berarti menjadi barometer untuk menentukan tasawuf yang *shahîḥ* dan *bâṭil*, karena kedua pemikiran tasawuf ini bersumber dari tokoh-tokoh yang mempunyai otoritas keilmuan yang sulit untuk terbantahkan.

Perjalanan tasawuf Banjar dari masa ke masa mengalami dinamika yang menantang untuk dikaji, karakteristik tasawuf Banjar juga sulit untuk ditebak yang tentunya membuka ruang untuk didekati dengan banyak alternatif metode dan pendekatan. Mujiburrahman dalam tulisannya "Tasawuf di Masyarakat Banjar, Kesenambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan" menjelaskan adanya kesinambungan yaitu kecenderungan mengakomodir corak tasawuf *sunni* dan *falsafî*, "Ajaran-ajaran tasawuf yang berkembang pada abad ke-18, cenderung memadukan, bukan mempertentangkan, antara tasawuf etis aliran al-Ghazâlî dan tasawuf metafisis aliran Ibn 'Arabî, tetap terus bertahan hingga sekarang."²⁵

Sementara perubahan-perubahan juga banyak dijumpai lewat sejarah perkembangan tasawuf Banjar, diantaranya pada abad ke-18 M. Arsyad al-Banjari menyerang paham panteistik yang disebutnya dengan *wujûdi mulḥid* yang kemungkinan besar dipengaruhi oleh

²¹Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf*, 338-339.

²²Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf*, 339.

²³Akhmad Khairuddin, *et al., eds., Perkembangan Pemikiran Tasawuf di Kalimantan Selatan* (Banjarmasin: Antasari Press, 2014, 2.

²⁴Akhmad Khairuddin, *et al., eds., Perkembangan Pemikiran Tasawuf di Kalimantan Selatan*, 3 & 201.

²⁵Mujiburrahman, "Tasawuf di Masyarakat Banjar Kesenambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan," *Jurnal Kanz Philoshopia*, Vol. 3, No. 2, 2013, 178.

paham serupa dalam agama Hindu. Berlanjut pada periode abad ke-19 M. gerakan tasawuf berubah menjadi gerakan sosial berupa gerakan tarekat yang terjun dalam pertempuran melawan Belanda. Selanjutnya di awal periode abad ke-20 M. membantu para pejuang kemerdekaan berupa wirid, do'a dan jimat, hingga sampai pada keterlibatan guru-guru tasawuf kedalam demokratisasi politik di tingkat lokal.²⁶

Beberapa tulisan yang merefresentasi pemikiran tasawuf lokal telah ditulis oleh Zainal Abidin dan timnya dalam kajian bibliografi yang berjudul *Dinamika Kajian Tasawuf di Kalimantan Selatan*. Setidaknya ada 17 kajian yang berbentuk tesis, 4 yang berbentuk skripsi, 9 yang berbentuk laporan penelitian, dan ada 16 yang berbentuk publikasi jurnal dan buku.²⁷ Melihat dari hasil kajian tersebut, maka terlihat ada dua corak tasawuf. Dua tasawuf tersebut yaitu *sunnî* dan *falsafî* yang sama-sama memiliki pengaruh yang kuat di kalangan masyarakat Kalimantan Selatan pada umumnya. Hal ini bersesuaian dengan apa yang telah dipaparkan oleh Mujiburrahman bahwa adanya kesinambungan pada kecenderungan memadukan antara tasawuf *sunnî* dan *falsafî*.

Riset Rahmadi beserta timnya membuat kelompok pemikiran tasawuf Banjar ke dalam tiga model pemikiran, yaitu pemikiran tasawuf *falsafî*, rekonsiliasi (neo-sufisme), dan tasawuf *sunnî* murni (*akhlâqî-‘amalî*). Model pemikiran tasawuf *falsafî* lebih menonjolkan sufisme pada sisi teoritik-filosofisnya. Neo-sufisme lebih menonjolkan sisi rekonsiliasi antara sisi *akhlâqî-‘amalî* dan *nazharî-falsafî*. Biasanya model neo-sufisme menempatkan sufisme *sunnî* (biasanya diwakili oleh sufisme al-Ghazâlî dan al-Haddâd) dipermukaan sementara sufisme *falsafî* (biasanya diwakili oleh sufisme Ibn ‘Arabî) ditempatkan di dalam (tersembunyi). Model pemikiran *sunnî* murni (*akhlâqî-‘amalî*) sangat menekankan sufisme yang bebas dari unsur sufisme *falsafî* yang teoritik-filosofis yang dianggap berasal dari unsur luar Islam dan mendasarkan ajarannya kepada al-Qur’an dan as-Sunnah. Bahkan, model ketiga ini memiliki tendensi yang kuat bersifat kritis dan anti pada sufisme *falsafî*.²⁸

Konsep-konsep Kunci Ajaran Tasawuf

Secara umum, maksud ajaran tasawuf yang terpenting adalah supaya semaksimal mungkin dekat dengan Allah. Namun, apabila diperhatikan karakteristik ajaran tasawuf secara umum ada tiga macam. Pertama, tasawuf bertujuan untuk pembinaan aspek moral. Pada aspek ini tasawuf menjadikan kestabilan jiwa yang *tawâzun*, artinya adalah tasawuf berfungsi sebagai pengendalian dan penguasaan hawa nafsu sehingga manusia komitmen dan konsisten memperbaiki budi pekerti.²⁹ Kedua, tasawuf bertujuan untuk ma’rifat kepada Allah melalui penyingkapan langsung. Pada aspek ini tasawuf sudah bersifat teoritis dengan seperangkat keilmuan khas yang dirumuskan secara teratur menurut sistem disertai analisis yang kuat. Ketiga, tasawuf yang berorientasi untuk meneliti bagaimana unsur yang teratur mengenai pendekatan dan pengenalan diri kepada Allah secara mistis-filosofis, yaitu hubungan erat antara manusia dengan Tuhan. Maksud dekat dengan Tuhan yaitu: 1) melihat dan merasakan kehadiran Tuhan, 2) berjumpa dengan-Nya, dan 3) bersatu dengan-Nya.³⁰

Walaupun terjadi perbedaan pendapat tentang orientasi ajaran tasawuf, secara umum, dapat dikatakan bahwa para ilmuwan tasawuf sependapat bahwa ajaran tasawuf adalah *taẓkiyyat an-nafs* (penyucian diri), melewati *takhallî*, *tahallî*, dan *tajallî* untuk meraih kedekatan dan penyatuan kepada Allah. Para sufi menyebut ajaran-ajaran ini dengan istilah *al-maqâmât* dan *al-*

²⁶Mujiburrahman, “Tasawuf di Masyarakat Banjar Kesinambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan,” *Jurnal Kanz Philoshopia*, 179.

²⁷Muhammad Zainal Abidin, Muhammad Rusydi, dan Wardatun Nadhirah, *Dinamika Kajian Tasawuf di Kalimantan Selatan: Survei Bibliografi* (Banjarmasin: DIPA UIN Antasari, 2015), h. 8, 13 dan 15.

²⁸Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar; Dinamika dan Tipologi Pemikiran Taubid, Fiqih dan Tasawuf* (Banjarmasin: Antasari Press, 2012), 113.

²⁹Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 57.

³⁰Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 57

ahwâl.³¹ Dalam tasawuf, arti *al-maqâmât* yaitu tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh seorang sufi agar bisa berada sedekat mungkin dengan Allah. Tahapan *al-maqâmât* ditempuh oleh seorang hamba dengan cara konsisten dalam melakukan sejumlah kewajiban yang harus dilalui dengan latihan-latihan yang ketat. Tidak akan bisa meraih *maqâm* selanjutnya sebelum seseorang melakukan dan menyempurnakan *maqâm* sebelumnya.³² Sedangkan *al-ahwâl* adalah sesuatu yang menunjukkan kondisi spiritual seseorang yang singgah dalam hati dan efek dari peningkatan *al-maqâmât*.³³

Dalam pengamalan ajaran tasawuf, ketika dicermati dari sudut tingkatan amalan dan tahapannya serta macam-macam ilmu yang dipelajari, dalam ajaran tasawuf terdapat istilah yang khusus, yakni ilmu zahir dan ilmu batin. Makna batin merupakan inti dari setiap ajaran mereka. Oleh karena itu, untuk mengetahui dan mengamalkannya harus secara bersamaan dan tidak boleh mengabaikan aspek yang satu dari aspek lainnya. Secara rinci, kedua aspek itu mereka bagi kepada empat bidang, yaitu syari'at, tarekat, hakikat dan ma'rifat.³⁴

Kemudian tahapan dan metode yang dilalui para sufi supaya dalam berkomunikasi dengan Tuhan terarah dan terkendali, metode ini dikenal dengan istilah tarekat. Ajaran tarekat bisa berbentuk amalan-amalan spiritual secara individual dan dapat pula dalam bentuk organisasi yang sistematis. Di dalam organisasi tarekat, tempat yang digunakan untuk perumpulan disebut dengan *ribat* atau *zawiyah*. Fungsi tempat ini adalah sebagai pusat kegiatan ibadah para penganutnya. Sementara itu, seorang murid yang pandai bisa mendapat *jubah* (ijazah) dan berhak mengajarkan metode-metode sang syekh, yang dikenal sebagai khalifah.³⁵

Corak Ajaran Tasawuf

1. Tasawuf *Akhlâqî*

Tasawuf *akhlâqî* berasal dari kata yang disatukan, yaitu *tasawuf* dan *akhlak*. Secara etimologi, bermakna membersihkan tingkah laku. Pembersihan tingkah laku ini konteksnya adalah untuk manusia. Tasawuf *akhlâqî* bisa dipakai sebagai acuan untuk menjaga moralitas manusia.³⁶ Titik tekan tasawuf *akhlâqî* ini adalah pada perbaikan akhlak seorang hamba. kecenderungannya ialah guna mencari hakikat kebenaran yang bisa menyampaikan hamba untuk meraih ma'rifat yang sempurna.³⁷ Menurut sebagian para sufi, ajaran ini melatih manusia agar bisa mengendalikan hawa nafsu, menekannya bahkan jika memungkinkan sampai pada mematakannya. Hal tersebut memerlukan pembiasaan yang sangat ketat.

Untuk mendapatkan ma'rifat yang sempurna, pelaksanaan ajaran tasawuf tentu saja tidak cukup dilakukan hanya sekilas saja. Proses ini dikerjakan agar selalu melekat budi pekerti yang baik pada diri manusia. Akhlak tercela akan hilang dan tidak mengusik jiwa manusia yang suci. Apabila manusia memiliki jiwa yang buruk, tentu akan memudahkan nafsu manusia tersebut untuk melakukan hal-hal yang buruk. Oleh sebab itu, harus selalu dipupuk kesucian diri. Proses untuk mendapatkan tujuan dari tasawuf *akhlâqî* yaitu *takballî*, *tahallî* dan *tajallî*.

2. Tasawuf *'Amalî*

Tasawuf *'amalî* merupakan kelanjutan dari tasawuf *akhlâqî*. Apabila tasawuf *akhlâqî* berfokus pada pembinaan moral, maka tasawuf *'amalî* lebih berfokus pada metode mendekatkan diri kepada Allah, baik ditempuh melalui amalan lahir maupun melalui amalan

³¹Ali Masyar, "Tasawuf: Sejarah, Madzhab, dan Inti Ajarannya," *al-A'râf Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XII, No. 1 (Surakarta: Jurusan Tafsir Hadis dan Akidah Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta, 2015), 110.

³²Savria Andi, *Diklat Ilmu Tasawuf* (Medan: Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, Universitas Islam Negeri (UIN) Sumatera Utara, 2019), 51.

³³Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 132.

³⁴Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 109.

³⁵Akhmad Khairuddin, *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, 10.

³⁶Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf*, h. 230.

³⁷Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Amzah, 2015), 2.

batin. Bentuk ajaran tasawuf *'amali* yaitu suatu ajaran yang lebih menekankan amalan-amalan rohaniyah dibandingkan teori, amalan dalam tasawuf *'amali* tersebut mempunyai tujuan yang sama yaitu mendekatkan diri kepada Allah Swt. dengan menjauhi akhlak yang tercela dan sepenuhnya menghadap kepada Allah dengan berbagai macam latihan rohani, seumpama melazimkan dzikir, wirid, *hijb* dan amalan-amalan lainnya.³⁸

Selanjutnya untuk berada dekat dengan Allah, seseorang yang menempuh jalan spiritual harus menempuh jalan panjang atau stasiun-stasiun, yang disebut *al-maqâmât* (jamak dari *al-maqâm*). selain istilah *al-maqâmât*, dalam referensi-referensi tasawuf ditemukan juga istilah *al-ahwâl* (jamak dari *al-hâl*).

3. Tasawuf *Falsafi*

Tasawuf *falsafi* ialah corak tasawuf yang menyatukan antara pandangan mistik dan pandangan rasional. Tasawuf jenis ini merupakan hasil dari para sufi yang mempelajari dan mendalami ajaran filsafat. Tasawuf jenis ini menggunakan pendekatan pikiran atau rasio, dan menggunakan pendekatan rasa.³⁹

Fokus kajian tasawuf *falsafi* adalah mengenai Tuhan, alam semesta, dan manusia yang memakai metode rasio atau akal yang digabungkan dengan pendekatan rasa. Dalam aliran ini banyak istilah-istilah yang sulit dicerna, karena banyak memakai term-term filsafat. Aliran tasawuf *falsafi* ini terbagi atas lima macam, yaitu: *al-ittihâd*, *al-hulûl*, *wahdat asy-syuhûd*, *al-isyrâq*, dan *wahdat al-wujûd*.

4. Neo-Sufisme

Istilah konsep neo-sufisme untuk pertama kalinya dirumuskan oleh Fazlur Rahman (1919-1988 M.), seorang cendekiawan muslim yang berasal dari Pakistan, dalam sebuah bukunya yang berjudul "Islam."⁴⁰ Kata neo-sufisme terpolo dari dua kata, yaitu neo dan sufisme. Neo adalah sesuatu yang diperbaharui.⁴¹ Sedangkan sufisme adalah nama yang digunakan untuk berbagai aliran sufistik dalam ranah agama Islam.⁴² Munculnya terminologi neo-sufisme sebagai upaya mewujudkan dalam ajaran tasawuf suatu bentuk pembaharuan yang yang disebut dengan istilah "*reformed sufism*," yaitu sufisme yang telah diperbaharui.⁴³

Sebelum Rahman, sebetulnya di Nusantara Buya Hamka telah menampilkan tasawuf modern di dalam sebuah bukunya "*Tasawuf Modern*," akan tetapi di dalam bukunya tersebut tidak ditemukan kata neo-sufisme, yang dibahas adalah tentang kebahagiaan. Berdasarkan isi keseluruhan dalam buku tersebut, pemikiran dan ajaran yang terlihat ada kesamaan konsep dengan tasawuf al-Ghazâlî dan Hamka sering mengutipnya, kecuali dalam masalah *'uzlah*. Kalau al-Ghazâlî mensyaratkan *'uzlah* di dalam perjalanan spiritual, akan tetapi Hamka menghendaki bahwa seseorang aktif hidup di dunia menghadapi masyarakat.⁴⁴

Pada perkembangan ajaran tasawuf terdahulu, unsur yang paling menonjol ialah sifat ekstatik-metafisis, sedangkan dalam neo-sufisme diperbaharui dengan asas-asas Islam yang berpegang teguh pada ajaran resmi (ortodoks). Kecenderungan konsep neo-sufisme adalah meniru dan mencontoh kehidupan Nabi Saw. secara utuh. Tidak ada dikotomi antara syari'at dan tasawuf karena Nabi Saw. mampu memadukan antara keduanya di dalam kehidupan. Ciri neo-sufisme adalah mendorong pengamalannya agar ikut berkecimpung di masyarakat dalam

³⁸Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*. 23.

³⁹Syukur, *Menggugat Tasawuf*, 39.

⁴⁰Lihat dalam pembahasannya pada bab XII tentang Gerakan Pembaharuan Pra-modern dalam Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2010), h. 282-310.

⁴¹Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 779.

⁴²Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1097.

⁴³Fazlur Rahman, *Islam*, 302.

⁴⁴Lihat uraian yang panjang dan terperinci dalam Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Republika Penerbit, 2015), 1-377.

urusan dunia, sedangkan sufisme terdahulu cenderung tidak ikut andil dalam urusan sosial-kemasyarakatan. Oleh sebab itu, ciri neo-sufisme adalah “puritan dan aktivis.”⁴⁵

Profil KH. Mochjar Dahri dan Karyanya

1. Sketsa Biografis

KH. Mochjar Dahri lahir di Kandangan pada tanggal 17 April 1953. Lahir dari seorang ayah yang bernama H. Dahri bin Sulaiman bin Hamzah dan ibu yang bernama Hj. Kastaniyah bin Muhammad bin Karuncang. Dari perkawinannya dengan Hj. Faridah, beliau dikaruniai dua orang anak yaitu M. Irhamni dan M. Irfan Amara Bittakwa. Beliau tinggal di Jl. Brigjen H. Hasan Basry, No. 01, RT. 03/RK. 01, Kelurahan Kandangan Kota, Kecamatan Kandangan.⁴⁶

KH. Mochjar Dahri memulai mengenyam dunia pendidikan di usia 6 tahun. Pendidikannya dimulai dari SD Kristen Broder di Singkawang, Kalimantan Barat sampai kelas dua, kemudian pindah ke SDN Kandangan (tamat tahun 1965), SMPN Kandangan (tamat tahun 1968), SMAN Kandangan (tamat tahun 1971). Pada waktu beliau mengenyam pendidikan SMA inilah belajar al-Qur'an secara intensif bersama kakak beliau (Mukhlis Dahri) dengan Guru H. Sagir, seorang yang ahli dalam bidang al-Qur'an di Kandangan selama tiga tahun. Kemudian setelah lulus SMA melanjutkan sekolah Akademi Ilmu Bahari dalam bidang Pelayaran di Surabaya.

Kemudian pada tahun 1972-1974 di Nagara, KH. Mochjar Dahri mengenyam pendidikan non-formal, pada tahun 1974 berangkat ke Banjarmasin untuk menuntut ilmu dan tinggal di rumah orang tua angkat di Kelayan B. selama enam bulan. Awal mula belajar ilmu *alat* (nahwu dan sharaf), tauhid *Sifat Dua Puluh* karya asy-Syaikh Utsman Betawi (w. 1914 M.) dan ilmu-ilmu yang lain kepada Guru KH. Ali Badar di Kelayan B., kemudian belajar juga ilmu *alat* dan ilmu tasawuf dengan Guru KH. Abdus Syukur di Teluk Tiram. Kemudian setelah belajar di Banjarmasin, beliau kembali lagi pulang ke Kandangan, belajar kembali ilmu agama secara intensif dari tahun 1975-1978 dengan Guru H. Sagir di bidang al-Qur'an, Guru H. Zainuddin (H. Dodol) di bidang ilmu nahwu, sharaf, dan tasawuf, Guru H. Abdul Qadir Nur di bidang tafsir, hadis, tauhid, fiqih, ushul fiqih, nahwu, sharaf, balaghah, dan tasawuf menggunakan kitab *al-Hikam* karya Ibn 'Athailah as-Sakandarî (w. 1309 M.).⁴⁷

Pada tahun 1978 KH. Mochjar Dahri diamanahkan oleh ayah beliau untuk melanjutkan sekolah ke Ponpes Darussalam Gontor Ponorogo, Jawa Timur. Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyyah (KMI) Gontor ditempuh selama empat tahun (1978-1982), kemudian diamanahkan untuk mengabdikan dan mengajar di KMI sambil kuliah di Institut Pendidikan Darussalam (IPD) Gontor selama lima tahun (1983-1987) pada Fakultas Ushuluddin. Setelah lulus dan mendapatkan gelar Bachelor of Arts (BA) atau Sarjana Muda, beliau kembali ke kampung (Hulu Sungai Selatan) halaman untuk menjalankan aktivitas berdagang, mengajar, berdakwah dan berorganisasi.⁴⁸

Di dalam menyampaikan agama di setiap pengajian dan dakwah, ajaran yang selalu didengarkan oleh KH. Mochjar adalah tentang akidah yang benar, mentauhidkan Allah dan menghindari hal-hal yang berbau kesyirikan serta penyimpangan-penyimpangan ajaran tasawuf yang menyelimuti sebagian masyarakat di Hulu Sungai Selatan. Tentu saja ajaran beliau ini menuai pro dan kontra di masyarakat karena mengarah kepada pemurnian (purifikasi), bahkan sebagian ulama di Kandangan ada yang tidak sependapat dengan ajaran beliau, akan tetapi KH. Mochjar Dahri tetap pada pendiriannya, berani dan gigih menyampaikan ajarannya.

⁴⁵Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 314-315.

⁴⁶Tim MUI Kalsel dan Tim LP2M UIN Antasari Banjarmasin, *Ulama Banjar dari Masa ke Masa*, Edisi Revisi (Banjarmasin: Antasari Press, 2018), 491.

⁴⁷Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019.

⁴⁸Tim MUI Kalsel dan Tim LP2M UIN Antasari Banjarmasin, *Ulama Banjar*, 491.

2. Kitab *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd* dan *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim*

Kitab *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd* (Petunjuk bagi Hamba kepada Jalan Kesuksesan) merupakan karya KH. Mochjar Dahri dalam bidang tasawuf, ditulis ketika beliau berdedikasi dan mengajar di Ponpes Ibnu Mas'ud, Kandang. Kitab ini berisi uraian tentang rintangan yang harus di lalui oleh seseorang muslim agar mendapatkan kebahagiaan dunia akhirat, rintangan tersebut disebut beliau dengan istilah '*aqabah tsamâniyah*' yang meliputi taubat, tauhid, dzikir, sabar, syukur, tawakkal, ridhâ, dan *mahabbah*. Kitab ini ditulis sekitar 17 halaman. Latar belakang penulisan kitab ini adalah berdasarkan pengalaman atau perenungan kehidupan beliau di masyarakat dan dari hasil membaca. Penulisan kitab ini dilakukan agar memberikan manfaat keilmuan tasawuf kepada masyarakat. kitab ini diperkaya dengan rujukan kepada dalil al-Qur'an dan as-Sunnah serta kitab tasawuf, yaitu kitab *Penawar bagi Hati* (Arab Melayu) karya asy-Syaikh 'Abd al-Qâdir ibn 'Abd al-Muthallib al-Mandîlî (1910-1965 M.).

Kitab *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim* (Pengaruh Tasawuf di dalam Kehidupan orang Muslim) merupakan hasil karya Sarjana Muda KH. Mochjar Dahri ketika Studi di Institut Pendidikan Darussalam (IPD), Gontor, Ponorogo Jawa Timur di bawah bimbingan KH. Sutaji Tajuddin, MA. Kitab ini berisi uraian tentang tasawuf *shabîh* (benar) dan tasawuf *mukbtî`* (menyimpang), yang beliau sebut dengan istilah pembedahan tasawuf. Kitab ini ditulis sekitar 46 halaman. Latar belakang penulisan kitab ini adalah berdasarkan pengalaman yang sudah sangat lama bergejolak dalam diri beliau sejak tahun 1974, yaitu tentang ajaran tasawuf yang menyimpang dan banyak praktiknya yang keluar dari syari'at. Menurut beliau tasawuf itu ada yang benar dan ada yang menyimpang, dan yang benar pun bisa berpotensi untuk menyimpang. Kitab ini dipraktikkan oleh KH. Mochjar Dahri untuk meluruskan akidah masyarakat Hulu Sungai Selatan, menumpas bentuk-bentuk kesyirikan dan menghentikan ajaran tasawuf yang menyimpang.

Pemikiran Tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam Kitab *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd* dan *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim*

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

Pada pendahuluan kitab *Mursyid al-'Ibâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd* ini KH. Mochjar Dahri mengatakan: "Sesungguhnya kehidupan bagaikan perjalanan yang panjang, banyak cobaan dan rintangan untuk sampai kepada sasaran atau target, yaitu kebahagiaan dunia dan akhirat."⁴⁹ Perkataan beliau ini bersesuaian dengan apa yang dikatakan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H.) di dalam *Minhâj al-'Âbidîn* yang berpendapat bahwa sesungguhnya seseorang *sâlik* yang menempuh jalan spiritual akan menemukan jalan yang sulit dan susah, banyak rintangan, cobaan dan halangan.⁵⁰ Rintangan yang harus dilalui, dalam hal ini disebut oleh KH. Mochjar Dahri dengan istilah "*al-Aqabât*". *Al-Aqabât* yang harus ditempuh ada delapan macam, yaitu: *at-Taubah*, *at-Taubîd*, *adz-Dzîkir*, *ash-Shabr*, *asy-Syukr*, *at-Tawakkal*, *ar-Ridhâ* dan *al-Mahabbah*. Penjelasan mengenai *al-Aqabât* banyak dirujuk oleh beliau dari al-Qur'an dan Hadis, serta kitab tasawuf, yaitu *Penawar bagi Hati* (Arab Melayu) karya asy-Syaikh 'Abd al-Qâdir ibn 'Abd al-Muthallib al-Mandîlî (1910-1965 M.).

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

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

⁴⁹Mochjar Dahri, *Mursyid al-'Ibâd*, 1.

⁵⁰Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *Minhâj al-'Âbidîn*, juz. 1 (t.t: al-Haramain, t.th), 19.

ulama sufi dalam dunia Islam yang jauh sebelum beliau. KH. Mochjar hanya menyebutkan jalan spiritual ini dengan istilah *al-'aqabât*, ada kemiripan dengan apa yang disebutkan al-Ghazâlî di dalam kitab *Minhâj al-'Âbidîn*.⁵¹

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

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

Gagasan beliau tersebut mirip sekali dengan konsep asy-Syaikh Nafis al-Banjari tentang Tuhan, yaitu "*yang ada hanya Allah*", dia mengatakan bahwa dzat Tuhan meliputi *sifat*, *asma* dan *af'al*-Nya, yang hubungan masing-masing ketiganya sangatlah erat. Walaupun *dzat*, *sifat*, *asma*, dan *af'al* tadi tidak dibedakan satu sama lain menurut pengertiannya, semuanya merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, masing-masing saling berhubungan. Adanya dzat sekaligus menunjukkan adanya sifat, nama-nama dan perbuatan. Menurut Khairuddin dan timnya, aliran tasawuf Nafis memadukan antara tasawuf *sunnî* dan *falsafî*, karena dari literatur yang dia gunakan ada yang beraliran tasawuf *sunnî* dan ada yang beraliran tasawuf *falsafî*.⁵² Demikian juga, penerus asy-Syaikh Nafis, yaitu asy-Syaikh 'Abd ar-Rahmân Shiddîq yang menulis *Risâlah 'Amal Ma'rifah* juga menggunakan konsep yang sama tentang empat konsep tauhid yang bertujuan untuk mengantarkan kepada pemahaman tentang segala sesuatu apa saja harus dipandang hanya Allah semata.⁵³ Pemikiran 'Abd ar-Rahmân ini dapat digolongkan *wahdat asy-syubûd* yang sangat bernuansa tasawuf *falsafî*. Dengan demikian, dapat dikatakan juga bahwa KH. Mochjar Dahri dalam menjelaskan tauhid memakai konsep yang bernuansa tasawuf *falsafî*.

⁵¹Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *Minhâj al-'Âbidîn*, 19

⁵²Akhmad Khairuddin, et al., eds., *Perkembangan Pemikiran*, 49-50 dan 56.

⁵³Lihat uraian yang panjang tentang *wahdâniyat al-af'âl*, *wahdâniyat al-asmâ*, *wahdâniyat as-shifât*, dan *wahdâniyat adz-dzât* dalam 'Abd ar-Rahmân Shiddîq, *Risâlah 'Amal Ma'rifah* (Martapura: Toko Buku Mutiara, t.th), 8-48.

Kemudian di dalam kitab *Risalâh Fath ar-Rahmân bi Syarh Risalâh Walî Ruslân* karya Zakariyyâ al-Anshârî (w. 926 H.) yang diterjemahkan oleh asy-Syaikh Arsyad al-Banjari merupakan ajaran tasawuf yang lebih menekankan aspek tauhid sufistik (tauhid *af'al, sifat* dan *dzat*) untuk menghindarkan seseorang dari syirik *kebafî*. Kitab ini juga berisi ajaran yang menekankan tentang *maqâm fanâ'* (*fanâ' fi al-af'âl, fanâ' fi ash-shifat, fanâ' fi adz-dzat, fanâ' bi Allah, fanâ' fi Allah, dan fanâ' li Allah*). Walaupun tasawuf ini tergolong tasawuf *nazharî/falsafî*, namun tidak termasuk ajaran *wahdat al-wujûd*. Sebab selain menekankan pada tauhid sufistik dan *maqâm fanâ'*, risalah ini juga mengajarkan bahwa ketercapaian seseorang sufi berawal dari *mukâsyafah* hingga *musyâbadah*. Artinya ajaran risalah ini adalah model pemikiran tasawuf *syuhûdiyyah* atau *wahdat as-syuhûd*.⁵⁴

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

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

Sesungguhnya manusia terdiri dari dua unsur; yaitu tubuh dan roh sebagaimana juga diciptakan alam dunia dan alam akhirat. Maka Allah mengutus para Nabi dan Rasul agar menyelamatkan tubuh dan roh baik di dunia maupun di akhirat. Allah menutup para Nabi dengan diutusnya Nabi Muhammad yang datang membawa agama Islam. Kemudian pengajaran Islam itu mengandung syari'at yang zhahir dan syari'at yang batin. Maka aktivitas syari'ah zhahir dan batin di dalam kehidupan sehari-hari dinamakan dengan tarekat, demikian juga dinamakan dengan tasawuf. Maka apabila aktivitas amal itu berupa syari'at yang wajib, maka tarekat padanya menjadi wajib, kemudian apabila aktivitas amal itu berupa syari'at yang sunnah, maka tarekat padanya menjadi sunnah.⁵⁵

Dari pendapat beliau di atas tadi, dapat dilihat bahwa KH. Mochjar Dahri mengakui tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam. Beliau berusaha menggabungkan antara ilmu syari'at zhahir dan ilmu syari'at batin. Ilmu syari'at zhahir adalah fikih dan ilmu syari'at batin adalah tasawuf. Beliau juga mengakui ketika bahwa pengamalan tasawuf sebagaimana yang tertuang di dalam konsep *al-maqâmât* dan *al-ahwal* para sufi berasal dari Islam yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah.⁵⁶

Tasawuf menurut KH. Mochjar Dahri adalah pengamalan syari'at lahir dan batin di atas fondasi al-Qur'an dan as-Sunnah secara maksimal dan optimal. Maksimal berarti bukan melampaui batas, optimal yang dikehendaki adalah yang sesuai tuntunan agama.⁵⁷ Menurut KH. Mochjar Dahri, kehidupan tasawuf dimulai oleh Nabi Muhammad Saw. dan para sahabat beliau yang utama. Demikian juga kehidupan Nabi-nabi yang telah terdahulu, terutama yang disebut *Ulu al-'Azmi*. Kehidupan tasawuf ini sangat mempengaruhi kepada pandangan hidup dan perbuatan kaum muslimin. Kesimpulannya adalah bahwa kehidupan tasawuf itu merupakan inti dari ajaran Islam dan ditemukan pengikutnya di dalam kehidupan ulama-ulama terdahulu.⁵⁸

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

⁵⁴Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, *Islam Banjar*, 117.

⁵⁵Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, 1.

⁵⁶Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019.

⁵⁷Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 25 November 2019. Lihat Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, 1.

⁵⁸Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, 4-5.

yaitu tasawuf yang benar (*at-tashawwuf ash-shahîh*) dan tasawuf yang menyimpang (*at-tashawwuf al-mukhti*). Dalam pembahasan ini, KH. Mochjar Dahri memuat paparan mengenai pengaruh tasawuf negatif yang terdiri dari pengaruh tasawuf negatif bagi individu dan masyarakat. Pembahasan mengenai pengaruh tasawuf negatif bagi individu terdiri dari egoisme (*al-anâniyah*), tasawuf membawa kepada stagnan dan kelemahan, tasawuf membawa kepada penyimpangan akidah dan tasawuf dapat membawa kepada penyimpangan syari'at. Pembahasan mengenai pengaruh tasawuf negatif bagi masyarakat terdiri dari tasawuf membawa kepada keterlambatan perkembangan ilmiah dan tasawuf membawa kepada kelemahan umat. Selanjutnya beliau memuat paparan mengenai pengaruh tasawuf positif yang terdiri dari pengaruh tasawuf positif bagi individu dan masyarakat. Pembahasan mengenai pengaruh tasawuf positif bagi individu terdiri dari membentuk akhlak mulia, menguatkan iman, gemar dalam ibadah, menguatkan jiwa dan ikhlas dalam ibadah kepada Allah. Pembahasan mengenai pengaruh tasawuf positif bagi individu terdiri dari mengobati penyakit masyarakat dan menguatkan umat.

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

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

Dari berbagai tipologi tersebut, mayoritas tokoh cenderung kepada pembagian tasawuf yang terakhir, kemudian ada juga yang menambahkan dengan corak neo-sufisme. Kalau melihat tasawuf *nadzârî* (*falsafi*), 'Abd al-Hayy al-Farmâwî (w. 2017 M.) cenderung mengatakan hal tersebut menyimpang, karena bisa menimbulkan kekacauan di dalam menafsirkan agama.⁵⁹ Begitu juga Muhammad Husain adz-Dzahabî (w. 1977 M.) di dalam kitabnya *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* cenderung menganggap tasawuf *nadzârî* (*falsafi*) menyimpang dari syari'at.⁶⁰ nampaknya hal ini yang mengilhami KH. Mochjar Dahri terinspirasi membagi jenis tasawuf kepada benar (*ash-shahîh*) dan menyimpang (*al-mukhti*). Ahmad di dalam bukunya *Pengajian Tasawuf SIRR di Kalimantan Selatan* memaparkan tipe-tipe aliran tasawuf yang berpotensi menyimpang dan bahkan cenderung meninggalkan syari'at, seperti *Ilmu Sabuku*, *Wahdat al-Wujûd*, *Seraba Tuban*, *Ilmu Dalam* dan *Ilmu Hakikat*.⁶¹ Istilah-istilah tasawuf yang disebut Ahmad senada dengan istilah Jalaluddin Rakhmat yang meingistilahkan dengan sebutan *pseudosufisme* yang berarti penyalahgunaan atau penyalahertian tasawuf di masyarakat.⁶²

KH. Mochjar Dahri mendefinisikan tasawuf adalah pengamalan syari'at lahir dan batin di atas fondasi al-Qur'an dan as-Sunnah secara maksimal dan optimal. Maksimal berarti bukan melampaui batas, optimal yang dikehendaki adalah yang sesuai tuntunan agama.⁶³ Pengamalan rukun Islam dan rukun iman kemudian diterapkan dalam bentuk *ihsân* itulah yang dinamakan

⁵⁹Lihat 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudhû'î* (Mesir: Mathba'at al-Hadhârat al-'Arabiyah, 1977), 29.

⁶⁰Lihat Muhammad Husain adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz. 2 (t.h: Maktabah Mush'ab ibn 'Umair al-Islamiyyah, 2004), 83.

⁶¹Lihat Ahmad, *Pengajian Tasawuf SIRR di Kalimantan Selatan* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), 57-58.

⁶²Mujiburrahman, "Tasawuf di Masyarakat Banjar," 172.

⁶³Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandungan Utara, pada 25 November 2019. Lihat juga Mochjar Dahri, *Âtsâr at-Tashawwuf*, 1.

tasawuf, siapapun bisa mengamalkan ajaran tasawuf.⁶⁴ Dengan demikian syari'at lahir dan syari'at batin (*hakikat*) harus terpadu dengan harmonis, karena keduanya merupakan prinsip dasar dari ajaran *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Dalam ilmu tasawuf, jikalau seseorang hanya berpegang kepada fikih saja, tidak bertasawuf dalam arti hakikat, maka orang tersebut dianggap fasik. Sedangkan orang yang bertasawuf, tetapi tidak faham fikih, dalam arti tidak melaksanakan syari'at, orang tersebut dianggap *zindik*.⁶⁵ KH. Mochjar Dahri menyatakan bahwa syari'at harus bergandengan dengan hakikat, beliau mengutip perkataan Ibn Ruslân yang berpendapat bahwa syari'at tanpa hakikat hampa, hakikat tanpa syari'at rusak.

Tasawuf yang ditawarkan KH. Mochjar Dahri harus sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah. Hal ini sejalan dengan al-Qusyairî seorang pelopor dasar-dasar tasawuf *sunni* yang menghendaki agar ajaran tasawuf tetap sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan as-Sunnah. Kemudian al-Ghazâlî meneruskan ide-ide tersebut, yaitu membawa tasawuf kepada fakta-fakta dasar dan sejarahnya sebagaimana sumber yang terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, dia berusaha keras mengembalikan ajaran sufi kepada sumber aslinya. Al-Ghazâlî telah berhasil memadukan antara ajaran tasawuf dengan syari'at.⁶⁶ Menurut KH. Mochjar Dahri, al-Ghâzalî adalah ulama yang berusaha untuk mengembalikan nilai-nilai Islam supaya tidak terlalu cenderung kepada hal-hal yang berbau filsafat, oleh sebab itu dia mencela filsafat. Jadi kalau kita lihat al-Ghâzalî berusaha keras memurnikan ajaran Islam, maka kita harus juga berusaha memurnikan ajaran Islam. Al-Ghâzalî melihat pada zaman dia hidup, tasawuf sudah banyak menyimpang, oleh sebab itu dia mengajak masyarakat muslim untuk tetap melaksanakan syari'at dan menjauhi praktik-praktik yang menyimpang.

Dari paparan di atas, dilihat dari definisi tasawuf yang dikemukakan, jelaslah KH. Mochjar Dahri menghendaki keterpaduan antara syari'at dan hakikat, keduanya merupakan dua pilar agama Islam yang tidak bisa dipisahkan. Sikap ini merupakan ciri utama dari neo-sufisme, karena berusaha menyeimbangkan (*tawâzun*) antara syari'at dan hakikat dan menyeleraskan kepentingan dunia dan akhirat. KH. Mochjar Dahri memberikan pandangan tentang aspek penghayatan tasawuf secara wajar dengan penekanan bahwa tasawuf itu harus tetap berada dalam ranah syari'at. Beliau juga menginginkan penghayatan tasawuf yang mendalam, bersikap dengan *zuhud* tanpa membenci dunia, tidak dengan mengasingkan diri (*'uzlah*), kecuali dilakukan hanya untuk menyegarkan kembali wawasan dan meluruskan pandangan, seseorang harus tetap aktif melibatkan diri dalam masyarakat.

Pemikiran KH. Mochjar Dahri mengenai *'uzlah* dan *zuhud* ini adalah bercorak tasawuf neo-sufisme. Tasawuf neo-sufisme adalah bertasawuf sebagaimana yang pernah diajarkan oleh Rasulullah Saw; yaitu mempelajari, menghayati, dan mengamalkan ajaran Islam secara murni, dan tetap bergumul dengan kehidupan sosial masyarakat.⁶⁷ Di dalam kitab *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim* yang ditulis KH. Mochjar Dahri nampak terlihat corak tasawuf neo-sufisme, pemikiran tasawuf beliau dilandasi oleh al-Qur'an, as-Sunnah Nabi Saw. dan *Âtsâr* para sahabat yang bertujuan membentuk akhlak yang mulia, menguatkan iman, gemar di dalam beribadah, dan menjauhi terhadap penyimpangan akidah seperti *al-ittihâd*, *al-hulûl*, *wahdat al-mujûd*, kemudian menjauhi hidup isolatif (*'uzlah*) dan asketisme (*zuhud*) yang anti dunia yang menyebabkan kelemahan umat dan lambatnya perkembangan ilmu. Dari sini nampak bahwa model tasawuf yang ditawarkan oleh KH. Mochjar Dahri adalah mementingkan ciri purinitas dan aktivis.

⁶⁴Wawancara dengan KH. Mochjar Dahri (67 thn), sebagai Ulama dan Pendakwah, Kantor Baznas Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kandangan Utara, pada 30 Desember 2019.

⁶⁵Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, 61.

⁶⁶Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, 81-82.

⁶⁷Akhmad Khairuddin *et al.*, eds., *Perkembangan Pemikiran*, 13.

Kesimpulan

Pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam kitab *Mursyid al-Tbâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd* adalah tentang *al-'aqabât* yang meliputi taubat, tauhid, dzikir, sabar, syukur, tawakkal, ridhâ, dan *mahabbah*. Pemikiran KH. Mochjar Dahri dalam kitab tersebut menggunakan istilah *al-'aqabât*, sedangkan para ulama sufi biasanya menggunakan istilah *al-maqâmât*, namun istilah *al-'aqabât* yang disebutkan terlihat ada kesamaan disamping perbedaan dengan istilah *al-maqâmât*. Adapun pemikiran tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam kitab *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim* adalah beliau membagi tipologi tasawuf menjadi dua, yaitu tasawuf yang benar (*at-tashawwuf ash-shahîh*) dan tasawuf yang menyimpang (*at-tashawwuf al-mukbtî*). Tasawuf menurut beliau adalah pengamalan syari'at lahir dan batin di atas fondasi al-Qur'an dan as-Sunnah secara maksimal dan optimal. Pengamalan rukun Islam dan rukun iman kemudian diterapkan dalam bentuk *al-ihsân* itulah yang dinamakan tasawuf. Corak tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam kitab *Mursyid al-Tbâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd* adalah bercorak *akhlâqî/ 'amalî*. Adapun corak tasawuf KH. Mochjar Dahri dalam kitab *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim* adalah neosufisme yang mementingkan ciri purinitas dan aktivis.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Hawash, (t.th). *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlâs.
- Abidin, Muhammad Zainal, Muhammad Rusydi, dan Wardatun Nadhirah, (2015). *Dinamika Kajian Tasawuf di Kalimantan Selatan: Survei Bibliografi*. Banjarmasin: DIPA UIN Antasari.
- Ahmad, (2014). *Pengajian Tasawuf Sirr di Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press.
- Akbarizan, (2008). *Tasawuf Integratif: Pemikiran dan Ajaran Tasawuf di Indonesia*. Pekanbaru: Suska Press.
- Amin, Samsul Munir, (2015). *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Amzah.
- Andi, Savria, (2019). *Diklat Ilmu Tasawuf*. Medan: Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, Universitas Islam Negeri (UIN) Sumatera Utara.
- Anwar, Rosihon, (2010). *Akhlak Tasawuf*. Bandung: CV. Pustaka Setia.
- Asmaran, (2013). *Teori Makrifah al-Ghazâlî Sebuah Karakteristik Epistemologi Islam*. Banjarmasin: Antasari Press.
- Azra, Azyumardi, (1995). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: PT. Mizan.
- Baldick, Julian, (2002). *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi.
- Bâsyûnî, Ibrâhîm, (1969). *Nasy'at at-Tashawwuf fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Fikr.
- Dahri, Mochjar, (2012). *Âtsâr at-Tashawwuf fî Hayât al-Muslim*. Kandangan: PP. Ibnu Mas'ud.
- , (t.th). *Mursyid al-Tbâd ilâ Sabîl ar-Rasyâd*. Kandangan: PP Ibnu Mas'ud.
- Departemen Pendidikan Nasional, (2005). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka.
- adz-Dzahabî, Muhammad Husain, (2004). *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*. t.h: Maktabah Mush'ab ibn 'Umair al-Islamiyyah.
- al-Farmâwî, 'Abd al-Hayy, (1977). *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudhû'î*. Mesir: Mathba'at al-Hadhârat al-'Arabiyyah.
- al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad, (th). *Minhâj al-'Âbidîn*. t.t: al-Haramain, t.
- Hakim, Abdul, (2005). "Pemikiran Tasawuf Fazlur Rahman". Tesis tidak diterbitkan, Prodi Akhlak Tasawuf, Program Pascasarjana, IAIN Antasari, Banjarmasin.
- Hamka, (2015). *Tasawuf Modern*. Jakarta: Republika Penerbit.
- , (1993). *Tasawuf dan Perkembangannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

- Khairuddin, Akhmad *et al.*, eds, (2014). *Perkembangan Pemikiran Tasawuf di Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Antasari Press.
- Khoiri, Alwan dan Tulus Musthofa, (2005). *Akhlak/Tasawuf*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga.
- Masyar, Ali, (2015). "Tasawuf: Sejarah, Madzhab, dan Inti Ajarannya." *al-A'râf Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XII, No. 1. Surakarta: Jurusan Tafsir Hadis dan Akidah Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta.
- Mujiburrahman, (2013). "Tasawuf di Masyarakat Banjar Kesenambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan." *Jurnal Kanz Philoshopia*, Vol. 3, No. 2.
- Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid, (2012). *Islam Banjar; Dinamika dan Tipologi Pemikiran Taubid, Fiqih dan Tasawuf*. Banjarmasin: Antasari Press.
- Rahman, Fazlur., (2010). *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka.
- Shiddiq, 'Abd ar-Rahmân, (t.th). *Risâlah 'Amal Ma'rifah*. Martapura: Toko Buku Mutiara.
- Shihab, M. Quraish, (2017). *Logika Agama*. Tangerang: Lentera Hati
- as-Suhrawardî, Syihâb ad-Dîn Abû Hafs 'Umar, (1939). *'Awârif al-Ma'ârif*. Kairo: Maktabah al-'Alamiyah.
- Siregar, A. Rivay, (2002). *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: PT. RajaGrafindo.
- Sulaiman, (2015). "Potret Neo-Sufisme di Kalimantan Tengah (Studi tentang Penilaian KH. Haderani H.N.)." *Analisa Journal of Social Science and Religion*, Vol. 22, No. 02. Semarang: Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo.
- Syarifudin, (2004). "Neo-Sufisme dan Problematika Modernitas; Telaah Pemikiran Sayyed Hossein Nashr". Tesis tidak diterbitkan, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Tim MUI Kalsel dan Tim LP2M UIN Antasari Banjarmasin, (2018). *Ulama Banjar dari Masa ke Masa*, Edisi Revisi. Banjarmasin: Antasari Press.
- Tim Penyusun, (1982). *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Medan: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara.