

5-30-2019

## Tasawuf Healing Sebagai Metode Rehabilitasi dalam Program Deradikalisasi

Heriansyah Heriansyah  
*Universitas Indonesia*, heriansyah@ui.ac.id

Follow this and additional works at: <https://scholarhub.ui.ac.id/jts>



Part of the [Defense and Security Studies Commons](#), and the [Terrorism Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Heriansyah, Heriansyah (2019) "Tasawuf Healing Sebagai Metode Rehabilitasi dalam Program Deradikalisasi," *Journal of Terrorism Studies*: Vol. 1 : No. 1 , Article 3.

DOI: 10.7454/jts.v1i1.1002

Available at: <https://scholarhub.ui.ac.id/jts/vol1/iss1/3>

This Article is brought to you for free and open access by the School of Strategic and Global Studies at UI Scholars Hub. It has been accepted for inclusion in *Journal of Terrorism Studies* by an authorized editor of UI Scholars Hub.

JOURNAL OF  
**Terrorism Studies**

**TASAWUF HEALING SEBAGAI METODE REHABILITASI DALAM  
PROGRAM DERADIKALISASI**

**Heriansyah**

Universitas Indonesia  
heriansyah@ui.ac.id

**Abstrak**

Artikel ini menawarkan tasawuf healing dari sejumlah tradisi lokal di nusantara sebagai metode deradikalisasi berdasarkan kenyataan bahwa mayoritas teroris di Indonesia berasal dari keluarga dan lingkungan muslim tradisional, yang sangat bernuansa spiritual, sebelum mereka bersentuhan dengan gerakan Islam transnasional. Setiap orang mempunyai naluri kembali ke asal. Karena itu fitrah semua manusia. Asal dari eksistensi manusia adalah Tuhan. Berdasarkan pengamatan empiris penulis dan rekan-rekan penulis yang mengalami deradikalisasi sendiri, praktik-praktik keagamaan menarik mereka kembali kepada pengalaman spiritual yang damai, ramah dan moderat. Tasawuf mengkaji aspek spiritual dalam Islam. Sedangkan healing adalah proses pemulihan secara mandiri dari penyakit psikis. Rencana program ini menjadi hipotesis yang layak diujicobakan di lembaga-lembaga pemasyarakatan narapidana terorisme (napiter) berdasarkan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Tasawuf healing telah lama digunakan untuk rehabilitasi pengguna narkoba di Pondok Pesantren Suryalaya Tasikmalaya. Dengan nama program Inabah, terbukti berhasil merehabilitasi pecandu narkoba. Metode ini ingin diujicobakan untuk para napiter. Melalui tradisi-tradisi lokal yang diadakan di dalam lembaga pemasyarakatan, diharapkan bisa memanggil kembali ingatan para napiter tentang masa kecil dan remaja mereka dalam suasana yang penuh dengan kehangatan keluarga, solidaritas dengan sesama teman, dengan riang gembira. Suasana-suasana kebatinan yang terputus dari jiwa mereka, sejak mereka masuk ke dalam jaringan radikal dan teror. Tradisi-tradisi lokal dapat menimbulkan rasa rindu yang mendalam di hati mereka. Pada akhirnya bisa menyentuh hati mereka yang akan memudahkan kegiatan deradikalisasi yang lainnya.

**Keyword:** Tasawuf, healing, tradisi, lokal, deradikalisasi, nusantara

**Pendahuluan**

Aksi-aksi teror bukan cara yang lazim digunakan oleh masyarakat di nusantara untuk menyampaikan aspirasi, ide, gagasan, pemikiran dan opini. Sebab,

masyarakat nusantara merupakan masyarakat yang religius, mengedepankan sopan santun dan terbuka terhadap hal-hal baru yang datang dari luar. Realitas nusantara yang sangat beragam dalam segala aspek, membuat masyarakat terbiasa

dengan perbedaan. Perbedaan bukan barang haram. Oleh karena itu, penyaluran aspirasi dengan menggunakan teror dianggap sebagai kelainan dan penyimpangan. Pada taraf tertentu dianggap sebagai penyakit masyarakat (patologi).

Dibandingkan kawasan muslim lainnya, nusantara relatif stabil dan jauh dari konflik bersenjata. Memang ada sedikit gejolak di Filipina Selatan tapi terlokalisir sehingga tidak mengusik ketentraman kawasan secara keseluruhan. Penanaman nilai-nilai seperti *tawasuth* (moderat), *tawazun* (seimbang), *tasamuh* (toleransi) dan *i'tidal* dalam pendidikan Islam sangat dipengaruhi oleh faktor keteladanan para pendidik dalam pengamalan nilai-nilai tersebut. Nilai-nilai ini bersifat universal sehingga dapat dikembangkan ke dunia lain di luar Nusantara sehingga terwujud dunia yang damai yang merupakan misi ajaran Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin*.

Dari sekian banyak sebaran umat Islam, muslim di nusantara termasuk daerah pinggir sebelah timur jika di lihat dari Arab sebagai pusat agama Islam. Secara kesukuan umat Islam yang mendiami bagian tenggara Asia ini lebih banyak suku bangsanya. Yang terbesar adalah suku Jawa dan Melayu. Di samping

itu ada juga suku Aceh, Batak, Banjar, Bugis, Maluku, Rohingya, Sulu, Madura, dll. Karena suku Jawa suku terbesar maka di Haramain sebelum abad 20, pelajar-pelajar dari nusantara disebut *al-Jawi* oleh guru-guru mereka. Keragaman suku bangsa otomatis menyebabkan keragaman bahasa dan budaya. Namun keragaman suku, bahasa dan budaya muslim di nusantara tidak membawa bencana sosial politik sebagaimana saudara mereka di Arab. (Heriansyah, 2020).

Serangan-serangan teroris di nusantara menjadi sorotan dunia internasional karena nusantara dikenal sebagai kawasan muslim yang damai, dihuni oleh ratusan juta muslim, menempati daerah tenggara benua Asia yang dilintasi oleh garis khatulistiwa, membentang dari Patani Thailand selatan, semanjung Malaysia, dari Sabang sampai Merauke, Mindanao Filipina Selatan dan Brunai Darussalam di utara Kalimantan.

Kiai A. Musthofa Bisri mengatakan: “Islam nusantara unik dan menarik setelah maraknya fenomena keberagaman kelompok di luar yang menamakan diri muslim dan membawa bendera Islam, namun meresah-gelisahkan dunia. Dunia yang kemudian bertanya-tanya tentang Islam yang *rahmatan lil' alamin*, yang ramah, damai dan teduh

pun mendapat jawaban dari perilaku keislaman kita di nusantara ini. Maka kalau 'Islam kita'-Islam yang kita jalani di nusantara ini- ternyata dapat membantu peradaban tidak hanya di Indonesia tapi dunia, syukurlah. Tapi kita harus realistis. Perilaku keislaman kita sendiri saat ini, sudah mulai terganggu oleh berbagai pengaruh dari luar. Sudah perlu memperkokohnya bila diharapkan dapat membantu peradaban di Indonesia dan dunia. Kita mesti bersatu padu mempertahankan cara berislam selama ini, seperti yang diajarkan oleh guru-guru kita yang memperoleh Islam dari guru-guru sebelumnya dengan sanad yang bersambung hingga Rasulullah Saw. (Zainul Milal Bizawie ., 2016, 14).

Kedatangan guru-guru agama Islam ke nusantara menandai masuknya ajaran Islam kemudian menjadi islamisasi nusantara. Jejak-jejak peninggalan masa awal kedatangan para guru agama itu sulit diidentifikasi karena mereka mengajarkan Islam beriringan dengan aktivitas perdagangan. Carool Kersteen mengatakan: penulisan sejarah Islam di nusantara memiliki tantangan tersendiri bagi para peneliti: sebelum akhir 1800-an, bahkan bisa dikatakan sampai 1945, Indonesia belum ada (Carool Kersten, 2018, 15). Tantangan lainnya, pada periode-periode awal islamisasi nusantara

adalah ketiadaan data mengenai pengalaman keagamaan rakyat biasa. Sampai akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, sumber-sumber utamanya terfokus ke penguasa dan ulama. (Carool Kersten, 2018, 20). Khususnya aspek sosial dan pendidikan. kalangan bawah jejak interaksi mereka dengan para guru agama Islam sulit dilacak.

Elitisme guru agama Islam periode awal di nusantara dapat dipahami karena mereka adalah pedagang yang berhubungan bisnis dengan raja-raja di nusantara. Kala itu raja pengendali semua aspek kehidupan termasuk bisnis, ekonomi dan perdagangan. Bagi para guru agama Islam itu, raja sebagai mitra bisnis sekaligus objek dakwah. Mengislamkan raja sama artinya dengan mengislamkan semua rakyat dalam satu kerajaan. Kemudian terbentuk hubungan guru-murid yang membuat islamisasi bisa menjangkau wilayah geografis yang makin luas. Pada titik ini Islam tampil sebagai kekuatan pengikat yang menyatukan berbagai kelompok masyarakat yang beragam, yang melampaui perbedaan-perbedaan terkait identitas lokal-primordial (Jajat Burhanuddin, 2017, viii).

Ada dua aspek yang mempercepat islamisasi di nusantara yaitu bahasa Melayu dan tulisan Jawi. Kedua aspek ini menjadi

media komunikasi pendidikan yang telah berperan penting dalam menghubungkan komunitas-komunitas muslim yang tersebar di pulau-pulau dan terpisah oleh laut. Sejak abad ke-17 bahasa Melayu dan aksara Jawi menjadi media pendidikan Islam, selain sebagai alat komunikasi bisnis dan pemerintahan. Dengan bahasa Melayu dan tulisan Jawi juga para guru agama Islam menulis kitab-kitab dan risalah untuk bahan ajar kepada murid-murid nusantara mereka. Penyebaran kitab dan risalah Islam melampaui batas-batas dari domisili para guru agama itu. Kemudian terbentuk *ecumene* islam nusantara. Proses inilah yang secara perlahan dan melalui lorong sejarah yang panjang menjadi basis terbentuknya apa yang kemudian hari disebut sebagai kebangsaan (*nationhood*) (Jajat Burhanuddin, 2017, viii).

Jauh sebelumnya, di kerajaan Melayu pada abad ke-7, bahasa Melayu telah berkembang menjadi satu elemen penting sejarah perkembangan masyarakat dan budaya nusantara. Dan peran penting bahasa tersebut sejalan dengan proses islamisasi dimana bahasa Melayu menjadi *lingua franca* tidak saja untuk interaksi sosial, diplomasi politik dan perdagangan, tapi juga agama Islam. Proses islamisasi di berbagai kawasan di Asia Tenggara telah menjadikan bahasa Melayu tidak hanya digunakan oleh masyarakat yang secara

geografis makin tersebar luas, tapi lebih dari itu telah berfungsi menyatukan masyarakat. Transformasi bahasa Melayu menjadi bahasa nasional Indonesia (Malaysia dan Brunai) membuktikan hal demikian. Bahasa Melayu telah memberikan kontribusi sangat berarti dalam menyatukan masyarakat yang sangat beragam dan dengan demikian dalam proses pembentukan Indonesia (dan Malaysia) menjadi suatu negara bangsa (Jajat Burhanuddin, 2017, 157).

Bahasa Melayu dalam konteks ini dilihat sebagai salah satu unsur penting kebudayaan Islam Indonesia dimana pendidikan merupakan unsur utamanya. Proses evolusi, perubahan dan juga perkembangannya hingga menjadi bahasa yang digunakan secara luas (*lingua franca*) bersamaan dengan penggunaan tulisan (*script*) Jawi yaitu tulisan Arab untuk bahasa Melayu. Bahasa Melayu dan tulisan Jawi mejadi satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Dan keduanya berfungsi sebagai bahasa dan aksara pendidikan islam nusantara. Karena itu pendidikan Islam dan islamisasi nusantara berarti penerimaan dan penggunaan bahasa Melayu dan tulisan Jawi dalam kehidupan (Jajat Burhanuddin, 2017, 160).

Bukti-bukti arkeologis menunjukkan bahwa bahasa Melayu telah

mulau digunakan sebagai bahasa resmi kerajaan pada abad ke-7. Di kerajaan Sriwijaya, kemunculan bahasa Melayu berlangsung sejalan dengan peran kerajaan tersebut dalam arus perdagangan laut di Asia Tenggara, tepat rute perdagangan antara India dan China. Namun momentum perkembangan bahasa Melayu menjadi *lingua franca* terjadi pada abad ke-13 di kerajaan Samudera Pasai. Kerajaan Samudera Pasai sendiri adalah kerajaan Islam pertama di Indonesia yang berdiri tahun 1297 berdasarkan keterangan di batu nisan Sultan Malik al-Saleh, raja pertama Samudera Pasai (Jajat Burhanuddin, 2017, 161). Bahasa Melayu menjadi bahasa resmi kerajaan Sriwijaya di selatan Sumatera dan Kesultanan Samudera Pasai di wilayah utara pulau Sumatera.

Kerajaan Sriwijaya dan kesultanan Samudera Pasai tidak hanya menjadikan bahasa Melayu sebagai bahasa resmi negara tapi juga memfasilitasinya untuk berkembang lebih luas. Kedua kerajaan besar ini menjali hubungan dagang dengan bangsa-bangsa lain seperti China, India dan kaum muslim dari Arab. Dalam kondisi demikian, interaksi masyarakat Nusantara dengan pedagang internasional membuat bahasa Melayu mengalami pengayaan kosa kata baru yang sebagian besar dari bahasa Arab-Islam. Masuknya unsur-unsur bahasa asing tersebut pada akhirnya telah

memperkenalkan konsep-konsep baru dalam bahasa Melayu, seperti konsep yang berhubungan dengan agama, filsafat, sistem sosial yang baru (Chamamah, 1982, 66-8 dalam Jajat Burhanuddin, 2017, 161).

Konsolidasi bahasa Melayu sebagai *lingua franca* terjadi pada abad ke-16 dan 17. Perkembangan bahasa Melayu melesat mengikuti penyebaran agama Islam, baik dari sisi kebahasaan maupun dari produksi naskah, risalah dan kitab-kitab berbahasa Melayu. Penyebaran agama Islam inheren menjadi bagian dari kemapanan bahasa Melayu. Seiring dengan posisi Aceh di abad ke-16 dan ke-17 yang menjadi pusat penyebaran Islam, maka kegiatan intelektual menyangkut bahasa Melayu terkait erat dengan usaha kontekstualisasi dan diseminasi Islam di kerajaan Aceh dan Melayu-Indonesia secara umum. (Jajat Burhanuddin, 2017, 171). Dengan media bahasa Melayu dan tulisan Jawi para ulama yang sejatinya guru agama Islam raja dan rakyatnya membuat kreativitas bahasa untuk menarik murid-murid mereka dalam karya sastra, yang lebih dikenal dengan istilah Sastra Kitab.

Fungsi bahasa Melayu sebagai bahasa pendidikan dan pengajaran agama bahasa Melayu mengalami pengayaan kosa kata dan konsep dari bahasa Arab menunjukkan bahwa Islam Nusantara

bersifat akomodatif terhadap unsur-unsur lokal. Guru (Arab)-murid (pribumi) secara bersama-sama menjaga kearifan lokal, adat dan tradisi. Inilah embrio “Fiqih Indonesia” atau pribumisasi Islam di mana ajaran Islam disampaikan dengan meminjam”bentuk budaya” lokal. Pribumisasi Islam bertujuan agar pendidikan dan pengajaran Islam dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya., dan bagaimana agar kebutuhan-kebutuhan lokal dipertimbangkan dalam merumuskan hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri (Zainul Milal Bizawie, 2016, 39).

Pada saat yang sama, islam nusantara tidaklah anti budaya Arab, akan tetapi untuk melindungi Islam dari Arabisasi dengan memahaminya secara kontekstual. Islam Nusantara tetaplah berpijak pada aqidah tauhid sebagaimana esensi ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Arabisasi bukanlah esensi ajaran Islam. Karenanya, kehadiran Islam Nusantara bukanlah respon dari upaya Arabisasi atas percampuran budaya Arab dengan ajaran Islam, akan tetapi menegaskan pentingnya sebuah keselarasan dan kontekstualisasi terhadap budaya lokal sepanjang tidak melanggar esensi ajaran Islam. (Zainul Milal Bizawie, 2016, 4-5).

Pola pribumisasi Islam inilah akhirnya membentuk perwujudan kultur Islam. Sebuah perwujudan Islam yang bersifat kultural yang merupakan pertemuan antara nilai-nilai normatif Islam dengan tradisi lokal. Dengan kata lain, pribumisasi Islam adalah proses perwujudan nilai-nilai Islam melalui (bentuk) budaya lokal. Ini dilakukan baik melalui kaidah fiqih (*al-‘adah al-muhakkamah*: adat bisa menjadi hukum) maupun pengembangan aplikasi *nash* (teks suci). (Zainul Milal Bizawie’, 2016, 5). Pribumisasi Islam pada dasarnya menekankan pentingnya menjadikan ‘urf (adat , radisi dan budaya) dan kebutuhan lokal sebagai bahan pertimbangan hukum Islam. Asumsi utamanya adalah untuk mencapai tujuan hukum Islam yaitu menciptakan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan. Perwujudan kultural Islam Nusantara mencapai puncaknya dalam bentuk pesantren. Pesantren tidak lain lembaga pendidikan Islam.

Menurut *syara’* tidak ada perbedaan antara ‘urf dan adat. ‘Urf adalah apa yang dikenal baik oleh manusia dan menjadi tradisinya; baik berupa ucapan, perbuatan atau pantangan-pantangan (Affifuddin Muhajir, 2017, 69). ‘Urf merupakan salah satu sumber hukum yang diambil oleh madzhab Hanafi dan Maliki, yang berada di

luar lingkup *nash*. ‘*Urf* berbentuk *mu’amalah* yang telah menjadi adat kebiasaan dan telah berlangsung lama (konstan) di masyarakat. Dan ini tergolong salah satu sumber hukum (*ashl*) dari *ushul fiqh* yang diambil dari intisari sabda Nabi Muhammad Saw:

ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله امر  
حسن

“Apa yang dipandang baik kaum muslimin, maka menurut Allah pun digolongkan sebagai perkara yang baik.”

Hadits ini, baik dari segi ibarat maupun tujuannya, menunjukkan bahwa setiap perkara yang telah mentradisi di kalangan kaum muslimin dan dipandang sebagai perkara yang baik, maka perkara tersebut juga dipandang baik oleh Allah Swt. Menentang ‘*urf* (tradisi) yang sudah dipandang baik oleh masyarakat akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan.

Oleh karena itu ulama kalangan Hanafi dan Maliki mengatakan bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan ‘*urf* yang *shahih* (benar), bukan yang *fasid* (rusak/cacat), sama dengan yang ditetapkan berdasarkan dalil *syar’iy*. Secara lebih singkat penjarah kitab *al-Asybab wa al-Nazhair* mengatakan: Diktum hukum yang ditetapkan berdasarkan ‘*urf* sama dengan

diktum hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *syar’i*.” Imam Sarkhasi dalam kitab *al-Mabsudh* berkata: “Apa yang ditetapkan berdasarkan ‘*urf* statusnya sama dengan yang ditetapkan berdasarkan *nash*.”(Affifuddin Muhajir, 2017, 72)

Dengan demikian mengakomodasi kearifan lokal, ‘*urf* dan adat termasuk perbuatan legal (*sah*) secara hukum yang dapat mengarah kepada terciptanya kemaslahatan bagi masyarakat. Kemaslahatan masyarakat sendiri merupakan salah satu dari tujuan syariah (*maqashid syariah*).

Keharusan mempertimbangkan ‘*urf*, tradisi dan budaya setempat dalam penerapan hukum Islam dirumuskan dengan baik oleh Imam Ibnu Abidin al-Syami (1783-1836), Mufti Agung Damakus bermadzhab Hanafi pada masa Turki Utsmani: “Banyak aturan hukum Islam yang mengalami banyak perubahan dengan berubahnya zaman, karena adanya perbedaan ‘*urf* (adat tradisi) masyarakat dan arena keadaan darurat. Kalau dalam situasi seperti ini hukum yang berlaku tetap sama seperti sebelumnya, maka itu akan menimbulkan hal yang memberatkan dan merugikan manusia, yang justru bertentangan dengan pilar-pilar syariah yang didasarkan pada prinsip mempermudah, meringankan dan

mencegah kemudaratn dan kerusakan, karena tetannya tatanan semesta bergantung pada sempurnanya tatanan dan bagusnya hukum-hukum.” (Akhmad Sahal et al, 2015: 21-2).

Kesemuanya diformulasi dalam satu kaidah:

العادة محكمة

“Adat kebiasaan dapat dijadikan hukum”

### **Konsep dan Teori**

Peranan para guru agama yang ahli tasawuf dalam islamisasi nusantara pada setiap periodenya, membuat sufisme menjadi arus utama pemikiran Islam di kawasan Asia Tenggara. Di antara ajaran Islam, tasawuf adalah aspek spiritual yang paling akomodatif terhadap budaya lokal. Flesibelitas dan kapasitas toleransi yang demikian besar membuat ahli tasawuf mudah berinteraksi dengan semua golongan masyarakat, dari elit kerajaan sampai rakyat jelata. Di samping ajaran dan praktik tasawuf sebagian mirip dengan ajaran Hindu-Budha yang dianut penduduk lokal sebelum kedatangan Islam. Oleh karena itu sufisme telah berjasa dalam menjadikan Islam sedemikian mudah diterima masyarakat; sufisme menjadi satu kategori penting dalam sejarah Islam awal di Nusantara. (A. H. Johns, 1961, 10-23 dalam

Jajat Burhanuddin, 2017, 109). Ajaran dan amalan-amalan tasawuf kemudian menyatu dalam kehidupan masyarakat dalam bentuk etika, akhlak dan adab sopan santun (Al-Attas, 1984, 12)

Percepatan penyebaran Islam di nusantara oleh para guru yang ahli tasawuf pada abad ke-13 dipicu oleh dua faktor yaitu terbentuknya berbagai organisasi tarekat sebagai wadah formal para ahli tasawuf dan faktor diaspora para ahli tarekat ke berbagai belahan dunia (termasuk ke nusantara) pasca hancurnya kota Baghdad oleh serangan pasukan Tartar di bawah kepemimpinan Hulagu Khan pada bulan Muharram 656 H/1258 M. Kehancuran kota Baghdad yang menjadi ibukota Khilafah Abbasiyah selama 6 abad menimbulkan goncangan dahsyat bagi dunia Islam. Tarekat lahir sesudah zaman yang banyak gejolak dalam sejarah orang Islam (Al-Attas, 1990, 75).

Tasawuf telah memperkuat kepercayaan serta iman Islam pada zaman tirani dan kekeliruan di era dinasti-dinasti Islam. Para ahli tasawuf menanamkan adab dan menghiasi peradaban dan jiwa umat melalui pemberian kesusastraan yang kaya dan agung yang tiada bandingannya yang darinya individu muslim mendapat pendidikan spiritual dan moral. Hal ini membantah tuduhan bahwa tasawuf biang

kemerosotan umat mulai abad ke-18 sampai sekarang. Syed Muhammad Naquib al-Attas mengatakan: Yang menjadi penyebab kemerosotan umat Islam adalah justru kelalaian dalam pengembangan pendidikan yang sistematis berdasarkan prinsip-prinsip Islam yang dijelaskan oleh para penafsir besar Islam –kelalaian dalam melaksanakan suatu sistem pendidikan yang terselaraskan dan bersepadu yang dikembangkan melalui pandangan intelektual dan spiritual orang-orang yang arif, sebaliknya mereka gemar akan perselisihan ilmu fiqh dan politik, yang dipicu oleh timbulnya dan tersebarnya ajaran asing yang mencoba melemahkan ajaran Islam dari dalam, karena semua ini muncul akibat kekeliruan dalam ilmu tentang Islam dan hilangnya adab (Al-Attas, 1984, 86).

Para guru ahli tasawuf pembawa Islam ke Nusantara, orang-orang yang memiliki kearifan intelektual dan spiritual serta budi, para sarjana, para wali dan orang-orang yang bijaksana, masih berbicara kepada kita melalui karya-karya mereka, mengajar, memperingatkan, membimbing masyarakat; menafsirkan dan menjelaskan sumber-sumber hukum Islam dan membersihkan rintangan sepanjang jalan kepada kebenaran dan perilaku yang benar sehingga umat dapat mencapai

kejayaan di dunia dan di akhirat (Al-Attas, 1981, 23).

Mereka menanamkan adab sebelum mengajarkan ilmu karena adab merupakan unsur asasi yang terkandung dalam konsep pendidikan Islam. Hal ini sesuai dengan tujuan pendidikan dalam Islam yaitu untuk menanamkan kebaikan atau keadilan pada manusia sebagai manusia dan diri pribadi atau untuk melahirkan manusia yang baik. Baik yang dimaksud adalah beradab. Adab dalam pengertian luas meliputi kehidupan spiritual dan material manusia yang menumbuhkan sifat kebaikan yang dicarinya. Pendidikan yang tepat adalah seperti yang dimaksudkan oleh Nabi Muhammad Saw, ketika Beliau Saw bersabda:

ادبني ربي فأحسن تأديبي

“Tuhanku telah mendidik aku dan menjadikan pendidikanku yang terbaik.”

Pendidikan adalah menyerapkan dan menanamkan adab pada manusia –ia adalah *ta'dib*. Jadi adab adalah apa yang mesti ada pada manusia jika ia ingin mengurus dirinya dengan cemerlang dan baik dalam kehidupan ini dan hari akhirat

Para pembawa Islam ke nusantara berprofesi sebagai pedagang. Profesi ini menuntut mereka sikap terbuka (inklusif),

mudah bergaul dengan semua orang dan suka menebar kebaikan. Sejalan dengan hal itu, berangkat dari tujuan pendidikan Islam adalah menanamkan kebaikan, maka metode terbaik untuk menanamkan kebaikan ialah dengan berbuat baik kepada individu yang dididik. Memberi contoh nyata berbuat baik akan berkesan kuat pada jiwa seseorang. Perbuatan lebih fasih daripada kata-kata.

Karena itu Islam nusantara berorientasi kepada kemaslahatan manusia dalam penerapan syariah yang merupakan tujuan dari penerapan syariat itu sendiri. Dikenal dengan istilah maqashidu al-syariah. Syariat bukan untuk syariat. Fiqh bukan untuk fiqh. Fatwa bukan untuk fatwa. Syariat, fiqh dan fatwa ditujukan untuk menciptakan kemaslahatan hidup manusia dan alam lingkungan. Kemaslahatan (mashlahah) semakna dengan kebaikan dan kemanfaatan yang bernaung di bawah prinsip-prinsip pokok (*al-kulliyat al-khams*), yaitu *hifdz al-din* (memelihara agama), *hifdz al-'aql* (memelihara akal), *hifdz al-nafs* (memelihara jiwa), *hifdz al-maal* (memelihara harta) dan *hifdz al-'irdh* (memelihara keturunan). (Afifuddin Muhajir, et al, 2015: 63).

Al-Syatibi (w. 790 H), seorang ulama terkemuka bermadzhab Maliki

nenandakan bahwa Tuhan mendesain hukum-hukum-Nya tak lain demi terciptanya masalah, baik di dunia maupun akhirat. Wujud masalah itu sendiri terfragmentasi dalam beragam konteks perubahan yang terus bergerak dinamis. (Abu Yasid, 2016: 254). Ibnu Qayyim al-Jauziyah, seorang tokoh Islam bermadzhab Hanbali menyimpulkan bahwa syariat Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan yang universal yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Penghormatan pada nilai-nilai kemanusiaan adalah soko guru hukum Islam, Izzuddin bin Abdi Salam berkata, tercapainya kemaslahatan manusia adalah tujuan dari seluruh pembebanan hukum dalam Islam (*innama al-takalif kulluha raji'atun ila mashalih 'ibad*). (Abdul Moqsith Ghazali et al, 2015, 107).

Kemaslahatan mencakup dunia dan akhirat. Keduanya terangkum dalam bingkai syariat. Tapi pada saat yang sama, syariat juga mengakui adanya perbedaan pada cara pengaturan keduanya. Maslahat untuk urusan akhirat mempunyai mekanisme pengaturan yang tidak sama dengan mekanisme pengaturan maslahat urusan dunia. menurut Izzuddin Abdus Salam, kemaslahatan akhirat hanya bisa diketahui melalui dalil-dalil *syar'i* yakni *al-Qur'an*, *Sunnah*, *Ijma* dan *Qiyas*.

Sedangkan kemaslahatan dunia bisa diketahui bersandar pada keadaan dan pengalaman di dunia nyata, adat dan budaya yang bisa dipertanggungjawabkan. Artinya, masalah dunia sesungguhnya bisa dirumuskan dan dikelola oleh akal budi manusia sendiri, misalnya melalui *local wisdom*, adat istiadat dan pengalaman praktis yang dilakukan masyarakat. (Akhmad Sahal et al, 2015, 19-20).

Banyak kaidah fiqh yang mengacu kepada kemaslahatan antara lain;

### الضرار يزال

“Kemudaratan harus dihilangkan”

### إذا ضاق إلا مر اتسع وإذا اتسع ضاق

“Dalam kondisi sempit ada kelapangan dan dalam kondisi lapang ada kesempitan”

### درء المفسد مقدم على جلب مصالح

“Menolak kerusakan didahulukan daripada mendatangkan kemaslahatan”

Dakwah Wali Songo mencerminkan beberapa kaidah di atas terutama Sunan Kalijaga dan Sunan Kudus. Sunan Kalijaga misalnya sangat toleran pada budaya lokal. Ia berkeyakinan masyarakat akan menjauh jika diserang. Maka, mereka harus didekati secara

bertahap. Sunan Kalijaga percaya jika Islam sudah dipahami kebiasaan buruk masyarakat akan hilang dengan sendirinya. Ia menggunakan seni ukir, wayang, gamelan dan seni suara suluk ketika berdakwah. Dia juga menciptakan baju takwa, perayaan sekaten, grebeg mulud, layang kalimasahada, lakon wayang Petruk jadi raja. Lanskap pusat kota berupa keraton, alun-alun dengan dua beringin serta masjid diyakini sebagai karya Sunan Kalijaga. (Afifuddin Muhajir, et al, 2015, 68).

Dengan kreativitas para guru agama Islam di Nusantara, maka jangan dipandang sebagai bentuk penyimpangan (*bid'ah*) karena Islam Nusantara bergerak pada tataran penerapan syariat bukan membuat. Bukan untuk mengubah wahyu melainkan ikhtiar mendialogkan wahyu dengan realitas masyarakat dan lingkungan di nusantar dalam rangka menemukan konteks yang tepat serta akurat sehingga implementasi *syariat* mencapai tujuannya sehingga misi ajaran Islam membawa rahmat bagi sekalian alam (*rahmatan lil 'alamin*) dapat terwujud.

Penulis menilai, ada keterputusan dan kosongan spiritual dari para napiter. Keterputusan dan kosongan tersebut akibat ajaran-ajaran Islam yang mereka terima berpaham wahabisme, dimana paham ini

sangat tekstual dan formalis dalam memahami ajaran Islam. Paham ini hanya melihat aspek syariat, eksoteris, dan materi dari ajaran Islam. Sedangkan sisi hakikat, esoteris dan spiritual ajaran Islam mereka abaikan. (Rahimi et al., 2015; Rezapour et al., 2016).

Para napiter cenderung menggunakan kekerasan dalam mengekspresikan semangat keagamaan (*ghirah*), baik berupa kekerasan simbolik, verbal maupun fisik. Dalam terminologi tasawuf, para napiter baru mencerminkan satu sisi dari sifat-sifat Tuhan, yakni sifat-sifat keperkasaan Tuhan (*jalaliyah*). Seperti al-Qahar (Maha Pemaksa), al-Aziz (Maha Perkasa), al-Malik (Maha Raja Diraja), dll. Sedangkan sisi dari sifat-sifat keindahan Tuhan (*jamaliyah*), seperti al-Rahman (Maha Pengasih), al-Rahim (Maha Penyayang), al-Quds (Maha Suci). Al-Afwu (Maha Pemaaf), al-Halim (Maha Suci), dll, belum tercermin di dalam diri mereka. (Arya, 2017. 17).

Secara psikologis, para napiter tercerabut dari rasa cinta tanah air, tempat dimana mereka lahir, besar, tumbuh dan berkembang menjadi seorang manusia. Terjadi kesenjangan eksistensial. Hal ini disebabkan oleh ajaran-ajaran wahabisme yang mereka anut bernuansa Arab. Mereka merujuk kepada ustadz-ustadz dan kitab-

kitab langsung dari Arab, tanpa proses akulturasi dan transformasi dengan kondisi lokal. Mereka menganggap cinta tanah air sama dengan fanatisme kesukuan (*ashabiyah*), yang menurut hadits yang mereka pahami hukumnya haram. (Keskin, 2016). Mereka jauh dari adat, budaya dan tradisi lokal, yang mereka anggap bentuk penyimpangan dari ajaran Islam yang murni. Mereka menyebutnya *bid'ah*, *khurafat* dan *takhayul*. (Kisbiyanto, 2018, 16).

Para napiter cenderung menggunakan kata dan istilah di dalam bahasa Arab ketimbang bahasa Indonesia dan bahasa daerah pada pergaulan sesama maupun dengan orang lain. Mereka merasa lebih islami dengan kata dan istilah Arab tersebut. Misalnya kata ana, antum, akhi, 'afwan, tafadhdhal, ahsantum, dan sebagainya. (Xia, 2009, 21). Hal ini menyebabkan mereka makin berjarak dengan masyarakat umum. Padahal yang penting dalam bahasa adalah, makna yang bisa dimengerti oleh orang lain ketika berkomunikasi. (Mulyana, 2016, 19).

Dalam hal penerapan syariat Islam, para napiter menggunakan pendekatan kekuasaan. Dengan asumsi, dengan kekuasaan semua syariat Islam bisa ditegakkan secara menyeluruh dan sempurna (*kaffah*). Mereka berpendapat,

meski dengan tangan besi, penerapan syariat Islam melalui kekuasaan lebih baik ketimbang memberikan manfaat secara parsial melalui penegakan syariat oleh individu dan institusi non pemerintah. Sebagian dari mereka menganggap penerapan syariat seperti demikian, tidak sah karena belum kaffah. Sedangkan al-Qur'an memerintahkan umat Islam menerapkan Islam secara *kaffah*. Jadi, orientasi keagamaan mereka cenderung politis. Bukan berorientasi kepada kemaslahatan. (Abdul Razak, 2014, 7).

Berdasarkan fakta-fakta napiter di atas, para napiter mengalami masalah eksistensial. Secara spiritualitas mereka berjarak dengan Tuhan, dan timpang dalam beragama. Secara sosial budaya, mereka tercerabut dari asal usul mereka (tanah air Indonesia). Secara penerapan syariat, mereka parsial, karena mengandalkan kekuasaan dan mengabaikan kemaslahatan. Maka program deradikalisasi terhadap mereka perlu dilengkapi dengan pendekatan spiritualitas atau tasawuf yang menyentuh sisi eksistensial mereka. Pendekatan ini sangat dibenci oleh para napiter, sebab, bagi mereka tasawuf adalah ajaran sesat dalam Islam. Meskipun tasawuf analog dengan istilah *tadzkiyatun nafs* (mensucikan jiwa) yang mereka akui sebagai ajaran Islam. Penulis menggunakan istilah tasawuf karena istilah ini sudah baku

di dunia akademik dan lebih populer di tengah masyarakat. (Komariah et al., 2020, 6; Rakhman, 2018, 13).

Dengan asumsi bahwa para napiter adalah orang yang mengalami gangguan kejiwaan (psikologis), pasca penangkapan dan ketika di dalam penjara, maka konsep healing jadi relevan. Healing adalah upaya pemulihan dari tekanan, trauma dan beban psikologis. Healing mengandalkan penderita sebagai subjek pemulihan, sebab aspek-aspek yang ingin dipulihkan berada di dalam diri penderita. Dengan healing, penderita bisa memahami diri, menerima diri dan membangkitkan diri sendiri. Dalam proses healing, orang lain bersifat membantu, bukan menyembuhkan. (Dhungana & Neupane, 2021, 7; Ìme, 2019, 21; Rajaei, 2010, 12).

Adapun prinsip-prinsip dasar tasawuf healing adalah, bahwa manusia merupakan makhluk Tuhan yang terbaik. Manusia terbentuk dari dua unsur yaitu jasmani dan rohani. Manusia mempunyai tugas dan fungsi sebagai wakil Tuhan yang bertanggungjawab mengatur kehidupan di muka bumi. Di dalam diri manusia tertanam potensi berbuat baik dan jahat sekaligus. Manusia tidak selalu baik, dan tidak selalu jahat. Perbuatan baik dan jahat berjalan secara fluktuatif, yang dipengaruhi oleh keimanan yang ada di dalam hati.

(Inabah et al., 2015, 9) Aksi teror merupakan perbuatan jahat, namun diyakini oleh pelakunya sebagai perbuatan baik. (Abdul Razak, 2014, 15).

### **Program dan Kegiatan**

Program dan kegiatan tasawuf healing ditujukan kepada semua orang yang terpapar paham radikal, dari tingkat rendah sampai tingkat tinggi. Namun, sangat sulit menerapkan program dan kegiatan ini tanpa suatu tempat khusus, karena bersifat terapis. Sangat efektif apabila ditujukan kepada para napiter di lembaga-lembaga pemasyarakatan. Pola dasar dari program dan kegiatan ini mengikuti pola kehidupan di pesantren-pesantren tradisional. (Rajab, 2014).

Lembaga masyarakat tempat yang ideal, karena di sana para napiter tidak disibukkan oleh kegiatan apapun. Hati dan pikiran mereka bisa fokus bila diberikan program dan kegiatan tasawuf healing. Program dan kegiatan bisa berjalan dengan efektif. Sesuai dengan rukun tarekat, uzlah, yaitu menyendiri menjauh dari kehidupan duniawi. (Heriyanto, 2019; Nurlu, 2020).

Hasil jangka pendek yang diharapkan, terjadi perubahan suasana hati dari para napiter. Pengaruh dari sifat-sifat *jamaliyah* Tuhan masuk ke dalam diri mereka, sehingga hati mereka menjadi lembut,

diliputi rasa kasih sayang kepada orang lain. Dalam jangka panjang, suasana hati penuh rahmah dari para napiter akan menjadi kebiasaan, sifat dan karakter mereka. (Hosseini et al., 2013, 9 Khorashadizadeh, 2016, 12).

Inti dari program dan kegiatan tasawuf healing adalah dzikir (mengingat) Allah swt. Dzikir diyakini menjadi metode terapi yang efektif untuk melembutkan hati. (Cheraghi, 2020). Dua program pokok dari tasawuf healing, yaitu: Belajar (*ta'lim*) dan latihan kejiwaan (*riyadlah*). (Arifin, 2017; Mohd Amin & Abidin, 2020; Naqsyabandiyah et al., n.d.).

#### 1) Belajar (*ta'lim*)

Materi pelajaran fokus kepada materi tentang akhlak, adab dan keutamaan-keutamaan amal (*fadlilah a'mal*). Akhlak dan adab meliputi akhlak dan adab kepada Tuhan, Nabi saw, sesama napiter, napiter kepada pembina dan pegawai lembaga pemasyarakatan serta kepada lingkungan hidup (tanaman dan hewan). Pelajaran diberikan oleh seorang ustadz ahli tasawuf seminggu sekali selama dua jam melalui saluran televisi yang ada di sel masing-masing napiter. Sebelum pelajaran dimulai, dibacakan tilawah, shalawat dan

tawasul. Selama pelajaran berlangsung, para napiter disilahkan untuk bertanya, menanggapi dan diskusi. Untuk menunjang pembelajaran, masing-masing sel napiter disediakan buku-buku tentang akhlak, adab dan keutamaan amal. Secara berkala ditampilkan ayat, hadits dan kata-kata ulama terkait akhlak, adab dan keutamaan amal. Setiap selesai pembelajaran dilantunkan shawalat secara bersama.

## 2) Latihan Kejiwaan (*riyadlah*)

Latihan kejiwaan (*riyadlah*) berbentuk ibadah ritual yang wajib dan sunnah. Shalat 5 waktu, shalat sunnah rawatib, shalat tahajjud, shalat dluha, shalat hajat, shalat taubat, shalat tasbih, wirid setelah selesai shalat, tilawah al-Quran setelah shalat subuh, tahlilan setelah shalat maghrib, shalawatan setiap malam jum'at selesai shalat isya, tarhim sebelum adzan, puasa senin kamis atau puasa daud, menjaga keadaan punya wudlu, selalu berdzikir setiap saat. Jika tidak memungkinkan dilakukan secara berjamaah di masjid, dikerjakan di sel masing-masing. Ibadah yang dilakukan di masjid disiarkan ke sel masing-masing melalui saluran televisi. Latihan kejiwaan

dibimbing oleh seorang pembimbing rohani (mursyid) atau yang mewakilinya (*muqaddam/wakil talqin*) dari satu tarekat *mu'tabarah*.

Tradisi-tradisi lokal seperti kenduri, muludan, rajaban, selamatan, nisfu sya'ban, dan sebagainya ditayangkan secara berkala di layar televisi yang ada di sel masing-masing napiter.

## Evaluasi

Evaluasi terhadap pelaksanaan program dan kegiatan tasawuf healing dilakukan oleh ustadz ta'lim dan mursyid riyadlah bersama pembina dan pegawai lembaga pemasyarakatan yang sehari-hari berinteraksi dengan para napiter. Ustadz ta'lim dan mursyid riyadlah memiliki parameter keberhasilan untuk mengukur perubahan tiap napiter. Perubahan-perubahan perilaku para napiter bisa diamati (observasi) dari layar monitor CCTV yang ada di sel masing-masing napiter. Perubahan perilaku dari tiap-tiap napiter akibat tasawuf healing pasti berbeda-beda. Hal ini menjadi bahan untuk dicari akar masalah dan solusinya.

Program dan kegiatan tasawuf healing juga dilaksanakan untuk keluarga napiter di lingkungan atau rumah mereka masing-masing. Sehingga terjadi

sinkronisasi antara keadaan napiter dengan keluarganya. Untuk pelaksanaannya bisa melibatkan tokoh agama setempat.

## Penutup

Program dan kegiatan tasawuf healing guna menanamkan kembali nilai-nilai islam yang universal ke dalam diri para napiter. Islam di nusantara bisa jadi tidak sama dengan Islam di Arab dari aspek adat dan budaya. Ada tradisi yang berbeda di setiap tempat yang menuntut penyesuaian diri para napiter. Islam nusantara memaknai keberagaman sebagai sebuah kekayaan yang membawa manfaat atau maslahat. Karena itu ketika nilai-nilai Islam tersebut diimplementasikan di ranah lokal, maka akan menunjukkan kekhasannya. Misalnya bagaimana nilai-nilai Islam terkait penyikapan terhadap perempuan. Penghormatan terhadap perempuan tidak selalu sama bentuk ekspresinya antara satu tempat dengan tempat lain. Penyikapan terhadap perbedaan, bahkan terhadap perbedaan kategori aqidah atau kepercayaan sekalipun, dilakukan dengan mengedepankan toleransi (Zainul Milal Bizawie, 2016, 79)

Tasawuf healing membuat para napiter menghargai keunikan budaya lokal, kearifan, adat dan tradisi. Mereka dibiasakan mengamalkan akhlak yang baik

serta adab sopan santun dalam segala hal. Memiliki motivasi untuk berbagi kebaikan, manfaat dan kemaslahatan kepada orang lain dan bersikap moderat, toleransi, seimbang serta adil ketika merespon suatu kejadian. Inilah inti dari tasawuf healing.

Penanaman nilai-nilai Islam yang universal kepada para napiter tergantung keteladanan dari para guru pembina dan pegawai lembaga pemasyarakatan. Bagi para napiter pengalaman langsung mendapatkan kemaslahatan, perilaku beradab serta cara bersikap yang moderat dan toleran dari para ustadz dan mursyid, akan membekas di dalam sanubari mereka. Oleh karena itu keberhasilan program dan kegiatan tasawuf healing bagi para napiter melibatkan semua pihak yang ada di lembaga pemasyarakatan, bukan napiter saja.

## Daftar Pustaka

- Abdul Razak, A. L. (2014). Obsessive-compulsive disorder: Its what and how from an Islamic Perspective. *Global Journal Al-Thaqafah*, 4(1), 7–15. <https://doi.org/10.7187/GJAT502014.04.01>
- Affifuddin Muhajir. (2017). *Fiqh Tata Negara*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Al-Attas, S. M. N. (1981). *Islam dan Sekularisme*. Bandung: Pustaka.

- Al-Attas, S. M. N. (1984). *Konsep Pendidikan dalam Islam Suatu Rangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung: Mizan.
- Al-Attas, S. M. N. (1990). *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan.
- Arifin, Z. (2017). Authority of Spiritual Leadership at Pesantren Temboro Based on Jamaah Tabligh Ideology. *Jurnal Pendidikan Islam*, 6(2), 265. <https://doi.org/10.14421/jpi.2017.6.2.65-292>
- Arya, N. G. (2017). The Qur'an's message on spirituality and martyrdom: A literary and rhetorical analysis. *Religions*, 8(8). <https://doi.org/10.3390/rel8080144>
- Carool Kersten. (2018). *Mengislamkan Indonesia Sejarah Peradaban Islam di Nusantara*. Jakarta: Baca.
- Cheraghi, F. (2020). *The Effectiveness of Psychodrama on Social Adjustment and Subjective Well-being in the Elderly*. 6(2), 149–163.
- Dhungana, S., & Neupane, B. P. (2021). *Ecospiritual Pedagogy: A Learning Centric Educational Practice*. 9, 200–214. <https://doi.org/10.30486/relp.2021.1911490.1228>
- Heriansyah, A. (2020). *Dakwah Deradikalisasi* (1st ed.). Jakarta: Pustaka Harakatuna.
- Heriyanto, H. (2019). Spiritualitas, Transendensi Faktisitas, Dan Integrasi Sosial. *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora*, 16(2), 145. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v16i2.2384>
- Hosseini, M., Davidson, P. M., Khoshknab, M. F., & Green, A. (2013). Spiritual and religious interventions in health care: An integrative review. *Iranian Rehabilitation Journal*, 11(17), 87–93.
- İme, Y. (2019). Solution-Focused Brief Therapy and Spirituality. *Spiritual Psychology and Counseling*, 4(2), 143–161. <https://doi.org/10.37898/spc.2019.4.2.0065>
- Inabah, D. I., Suryalaya, P. P., & Haryanto, S. (2015). Terapi Religius Korban Penyalahgunaan Napza Di Inabah Pp. Suryalaya. *Terapi Religius Korban Penyalahgunaan Napza Di Inabah Pp. Suryalaya*, 7(1), 35–57. <https://doi.org/10.22146/bpsi.7401>
- Jajat Burhanuddin. (2017). *Islam Dalam Arus Sejarah Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.
- Keskin, Z. (2016). Inner peace in Islam. *Australian Journal of Islamic Studies*,

- 1(1), 23–38.
- Khorashadizadeh, F. (2016). Creation of illness meaning: A central concept of spiritual health. *Evidence Based Care Journal*, 6(2), 75–76. <https://doi.org/10.22038/ebcj.2016.7193>
- Kisbiyanto, K. (2018). Pendidikan Islam Dan Penguatan Masyarakat Sipil Melalui Civic Education. *Edukasia : Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, 12(2), 461. <https://doi.org/10.21043/edukasia.v12i2.2783>
- Komariah, M., Hatthakit, U., & Boonyoung, N. (2020). Impact of islam-based caring intervention on spiritual well-being in muslim women with breast cancer undergoing chemotherapy. *Religions*, 11(7), 1–13. <https://doi.org/10.3390/rel11070361>
- Mohd Amin, M. Z., & Abidin, M. S. A. Z. (2020). Peran Ruqyah Syar'iyah dalam Terapi Psikospiritual: Analisis terhadap Model Pengobatan Kecanduan Narkoba. In *Esoterik* (Vol. 6, Issue 1, p. 74). <https://doi.org/10.21043/esoterik.v6i1.6445>
- Mulyana, A. (2016). *Modul Sosiologi Komunikasi*. 2, 1–5. Jakarta: Universitas Terbuka
- Naqsyabandiyah, T., Mhd, S. H., & Harahap, I. (n.d.). *Lecturer of Da ' wa and communication sciences Faculty at IAIN Padangsidempuan . Email : armyn.iain@gmail.com Key Words : Motivation , Mysticism , Worship and Tarekat Participants*. 122–134.
- Nurlu, M. (2020). Emotionally Focused Couples Therapy and Spirituality. *Spiritual Psychology and Counseling*, 5(2), 237–250. <https://doi.org/10.37898/spc.2020.5.297>
- Rahimi, Z., Bahmani, B., Dadkhah, A., Khanjani, S., & Allahyari, F. (2015). Effectiveness of cognitive spirituality-based counseling of demoralization in elderlies. *Iranian Rehabilitation Journal*, 13(2), 45–50.
- Rajab, K. (2014). Methodology of Islamic psychotherapy in Islamic boarding school Suryalaya Tasik Malaya. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 4(2), 257–289. <https://doi.org/10.18326/ijjims.v4i2.257-289>
- Rajaei, A. R. (2010). Religious cognitive-emotional therapy: a new form of psychotherapy. *Iranian Journal of Psychiatry*, 5(3), 81–87. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22952497> <http://www.pubmedcentral.nih.gov/articlerender.fcgi?artid=>

PMC3430504

Rakhman, I. A. (2018). Urgensi Tasawuf dalam Membentuk Kepribadian Umat (Telaah Keberagamaan dengan Pendekatan Psikologi Humanistik). In *Esoterik* (Vol. 4, Issue 1, p. 44). <https://doi.org/10.21043/esoterik.v4i1.3317>

Rezapour, Y., Rezai, H., Hosseini, S. A., & Takalu, M. T. M. (2016). The role of faith in work, religious beliefs, and spirituality in the prediction of job satisfaction among rehabilitation experts. *Iranian Rehabilitation Journal*, *14*(4), 217–222. <https://doi.org/10.18869/nrip.irj.14.4.217>

Xia, J. (2009). Analysis of Impact of Culture Shock on Individual Psychology. *International Journal of Psychological Studies*, *1*(2), 97. <https://doi.org/10.5539/ijps.v1n2p97>

Zainul Milal Bizawie . (2016). *Masterpiece Islam Nusantara sanad dan jejaring ulama-santri, 1830-1945*. Jakarta: Pustaka Compass.