

TITIK TEMU ZUHUD DAN KAWRUH BEGJA: STUDI KOMPARATIF AL-GHAZALI DAN KI AGENG SURYOMENTARAM

Panji Nur Muhammad Sholih¹, Fathur Rozi²
Universitas Al-Qolam Malang

¹ panjinurmuhammad25@alqolam.ac.id

² fathurrozi25@alqolam.ac.id

Abstract

Amidst the wave of modernity characterized by the hegemony of materialism and technological disruption, modern humans face an acute existential crisis. The phenomena of alienation and spiritual emptiness have emerged as pervasive social pathologies. In Islam, Zuhud (asceticism/detachment) is proposed as a fundamental solution to overcome material dependency. However, the interpretation of Zuhud is frequently reduced to fatalism, structural poverty, and an anti-worldly stance, rendering it counterproductive to the spirit of contemporary progress. Conversely, the Nusantara archipelago possesses a repository of local wisdom known as Kawruh Jiwa or Kawruh Begja, initiated by Ki Ageng Suryomentaram, which offers a rationality of emotional processing. This study aims to conceptually reconstruct the meaning of Zuhud through the lens of Javanese indigenous psychology and to dissect the operational mechanism of "self-liberation" from Hubbud Dunya (love of the world) utilizing the analytical frameworks of Kramadangsa (ego-identity) and Mawas Diri (introspective self-awareness). This research employs a qualitative method with a library research design. Data analysis was conducted using a Gadamerian comparative-hermeneutic approach to establish a "fusion of horizons" between the classical Sufi texts of Al-Ghazali (11th Century) and the Javanese philosophical texts of Suryomentaram (20th Century), substantiated by contemporary research literature from 2021–2025. The findings indicate that Zuhud, as described in Minhajul 'Abidin, shares an ontological correlation with the detachment of Sematan attributes in Kawruh Begja. The mechanism of Tazkiyatun Nafs (purification of the soul) demonstrates epistemological similarities with the Nyawang Karep (observing desires) technique, which functions as a form of Indigenous Mindfulness. Furthermore, the state of Nrimo (acceptance) is not characterized by passivity, but rather by emotional stability equivalent to Maqam Ridha. Kawruh Begja offers an operational articulation of Zuhud, rendering Islamic spirituality logically comprehensible as a form of ego management (Kramadangsa) aimed at achieving the "Liberated Human" (Manusia Tanpa Ciri). This synthesis is highly relevant as a foundation for mental health and a sustainable lifestyle in the modern era.

Key words: *Zuhud, Kawruh Jiwa, Kramadangsa, Mawas Diri, Islamic Psychology, Al-Ghazali, Ki Ageng Suryomentaram.*

1. PENDAHULUAN

Peradaban manusia di abad ke-21, yang kini merambah era Revolusi Industri 5.0, menghadapi individu pada paradoks kemajuan yang pelik. Di satu sisi, kelimpahan materi, akses informasi tanpa batas, dan kemudahan teknologi telah mencapai puncaknya. Namun, di sisi lain, grafik gangguan kesehatan mental, kecemasan, depresi, dan perasaan hampa (*emptiness*) justru meningkat tajam secara global. Fenomena ini mengonfirmasi apa yang pernah diprediksi oleh Nurcholish Madjid (2002) dalam refleksinya tentang "Manusia Modern Mendamba Allah", bahwa kekeringan spiritual terjadi karena manusia kehilangan orientasi transendentalnya akibat tergerus arus sekularisme dan materialisme. Manusia modern telah tereduksi menjadi "sekrup" dalam mesin industri raksasa, di mana nilai diri seseorang sering kali diukur semata-mata dari apa yang mereka miliki, bukan dari siapa mereka sebenarnya.

Dalam perspektif teologi Islam, akar fundamental dari patologi sosial dan psikologis ini didiagnosis sebagai cinta dunia yang berlebihan. Keterikatan emosional yang ekstrem terhadap materi, jabatan, citra sosial, dan validasi eksternal membuat jiwa manusia menjadi rapuh. Ketika objek yang dicintainya hilang atau terancam, runtuhlah pula kestabilan jiwanya. Sebagai antidot atau penawar racun bagi penyakit ini, tradisi Tasawuf klasik menawarkan konsep *zuhud*. Imam Al-Ghazali, sang Hujjatul Islam, menempatkan *zuhud* sebagai salah satu stasiun (*maqam*) krusial yang harus dilewati seorang Salik (pencari Tuhan) untuk mencapai kejernihan hati (*Ma'rifat*) dan kebahagiaan sejati (*Sa'adah*).

Akan tetapi, problem epistemologis dan sosiologis muncul ketika konsep *Zuhud* hendak dibumikan dalam konteks masyarakat kontemporer. Narasi yang berkembang di sebagian mimbar keagamaan sering kali menampilkan *Zuhud* secara parsial dan reduktif: memakai baju lusuh, meninggalkan pasar ekonomi, menjauhi panggung politik, dan hidup dalam kemiskinan yang disengaja. Pemahaman semacam ini, menurut riset terbaru Mulyani, Rahayu, dan Jamaludin (2025), membuat generasi muda—khususnya Gen Z dan Milenial—menjadi antipati terhadap tasawuf. Mereka menganggap *Zuhud* sebagai konsep yang outdated, penghambat produktivitas, dan antitesis dari kemajuan ekonomi. Padahal, esensi *Zuhud* sesungguhnya bukanlah meninggalkan kepemilikan fisik secara total, melainkan "kosongnya hati dari ketergantungan duniawi". Definisi ini justru memiliki relevansi yang sangat kuat dengan gerakan Sustainable Living dan Minimalism yang sedang menjadi tren global sebagai respons terhadap krisis iklim dan konsumerisme.

Untuk menjembatani kesenjangan pemahaman antara teks suci klasik yang sering dianggap "langit" dan realitas modern yang "bumi", diperlukan pendekatan kontekstual yang berakar pada budaya lokal (*indigenous*). Di sinilah letak urgensi dan relevansi pemikiran Ki Ageng Suryomentaram (1892-1962). Sebagai seorang pangeran dari Keraton Yogyakarta yang melakukan "eksperimen *Zuhud*" secara radikal dengan menanggalkan gelar kebangsawannya untuk menjadi rakyat jelata (Ki Gede Suryomentaram), ia adalah personifikasi nyata dari laku asketisme. Ajarannya, *Kawruh Jiwa* atau *Kawruh Begja*, menawarkan sistematika pengolahan batin yang rasional, empiris, dan bebas dari terminologi mistik klenik yang membingungkan. Suryomentaram tidak berbicara tentang hal-hal gaib, melainkan tentang "Rasa" yang dirasakan manusia sehari-hari.

Studi-studi terdahulu telah banyak mengulas kedua tokoh ini secara terpisah atau dalam komparasi yang terbatas. Ardiansyah (2018) dan Safei (2016) telah memetakan asketisme Ki Ageng dalam bingkai tasawuf Qurani. Faoziyah Ilmi (2021) membandingkan konsep kebahagiaan Al-Ghazali dan Suryomentaram secara deskriptif. Namun, mayoritas penelitian tersebut masih bergerak pada tataran filosofis-normatif dan deskriptif. Belum banyak literatur yang membedah secara spesifik mekanisme psikologis—yaitu bagaimana step-by-step kerja mental—dalam mengintegrasikan Zuhud dengan Kawruh Jiwa. Pertanyaan mendasar seperti: "Bagaimana teknik Mawas Diri Ki Ageng bisa menjadi alat operasional untuk mencapai maqam Zuhud Al-Ghazali?" atau "Bagaimana konsep Kramadangsa menjelaskan mekanisme psikologis terbentuknya Hubbud Dunya?" belum terjawab secara tuntas dan mendalam.

Penelitian ini hadir untuk mengisi lakuna akademik (academic gap) tersebut. Dengan memanfaatkan literatur terbaru tahun 2021–2025—termasuk studi Wibowo (2021) tentang Minhajul ‘Abidin, Hasanah (2021) tentang pergeseran identitas Kramadangsa, Hidayat (2025) tentang penyucian jiwa dalam tasawuf Jawa, serta Pramesti & Setiawan (2023) tentang regulasi emosi—artikel ini menawarkan sintesis baru. Penulis berargumen bahwa Kawruh Begja bukan sekadar "filsafat Jawa", melainkan sebuah "teknologi mental" yang dapat mengoperasionalkan konsep Zuhud yang abstrak menjadi praktik harian yang konkret. Melalui analisis dekonstruksi ego ini, diharapkan Zuhud tidak lagi dipandang sebagai pelarian dari dunia, melainkan sebagai strategi psikologis tingkat tinggi untuk mengelola dunia tanpa diperbudak olehnya.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini dirancang menggunakan desain penelitian kualitatif dengan jenis studi kepustakaan (*library research*). Pilihan metode ini didasarkan pada objek material penelitian yang berupa teks-teks pemikiran, konsep filosofis, dan doktrin spiritual yang tertuang dalam literatur klasik maupun kontemporer. Pendekatan yang digunakan adalah philosophical hermeneutics (hermeneutika filosofis) dan psikologi *indigenious*. Sumber Data Sumber data dalam penelitian ini dikategorikan menjadi dua:

Sumber Primer: Merujuk langsung pada karya otoritatif kedua tokoh yang menjadi objek studi. Untuk Al-Ghazali, rujukan utama adalah kitab Ihya’ ‘Ulumuddin (khususnya Jilid 4 yang membahas Al-Muhlikat dan Al-Munjiyat) dan kitab Minhajul ‘Abidin sebagai karya pamungkasnya yang dinilai lebih ringkas, padat, dan aplikatif bagi pencari jalan akhirat. Untuk Ki Ageng Suryomentaram, rujukan utama adalah himpunan Wejangan Kawruh Jiwa (Suryomentaram, 1989) dan naskah Ilmu Jiwa Kramadangsa (Soerjomentaram, n.d.) yang memuat inti ajaran psikologinya.

Sumber Sekunder: Merupakan literatur pendukung yang tidak ditulis langsung oleh kedua tokoh, namun memiliki otoritas untuk memperjelas konteks sejarah, definisi istilah, dan kerangka teoretis. Sumber ini meliputi: Literatur Syarah dan Biografi berupa Karya ulama atau sejarawan yang membahas kehidupan dan pemikiran Al-Ghazali serta Ki Ageng Suryomentaram untuk memvalidasi konteks sosio-historis saat karya primer ditulis dan Literatur Psikologi & Tasawuf: Buku-buku atau artikel referensi yang memuat teori psikologi modern dan terminologi tasawuf. Literatur ini berfungsi sebagai instrumen bantu untuk membedah terminologi Zuhud dan Kramadangsa agar dapat didialogkan dalam bahasa akademik yang sama.

Teknik Analisis Data Analisis data dilakukan dengan pendekatan hermeneutika filosofis, khususnya meminjam perspektif Hans-Georg Gadamer tentang *Fusion of Horizons*. Peneliti menyadari bahwa Al-Ghazali hidup dalam cakrawala teologis Islam Abad Pertengahan di Baghdad, sementara Suryomentaram hidup dalam cakrawala kultural Jawa Kolonial/Pasca-Kolonial. Hermeneutika digunakan tidak untuk memaksakan satu konsep ke konsep lain, tetapi untuk membiarkan kedua cakrawala tersebut berdialog hingga ditemukan titik temu substansial yang melampaui batas bahasa dan budaya. Langkah-langkah analisis data meliputi:

1. Reduksi Data: Menyeleksi konsep-konsep kunci yang relevan, seperti Zuhud, Wara', Qanaah dari tradisi Islam, dan Kramadangsa, Mawas Diri, Nrimo dari tradisi Jawa.
2. Display Data: Menyandingkan definisi ontologis dan epistemologis kedua tokoh dalam matriks perbandingan untuk melihat persamaan dan perbedaan fundamentalnya.
3. Verifikasi/Konklusi: Menarik sintesis baru yang bersifat interkonektif dan operasional. Selain itu, analisis konten (*content analysis*) digunakan untuk membedah muatan psikologis dalam terminologi-terminologi Jawa dan Arab yang digunakan.

4. HASIL DAN PEMBAHASAN

Zuhud menurut Imam Al-Ghazali

Sebelum memasuki dialektika pembahasan, peneliti memaparkan data temuan secara terpisah dari kedua tokoh untuk memetakan struktur ontologis dan epistemologis masing-masing pemikiran. Konsep Zuhud Imam Al-Ghazali dalam Minhajul 'Abidin Berdasarkan pembacaan terhadap Minhajul 'Abidin, khususnya pada tahapan Aqabah al-Bawa'its (Tanjakan Pendorong), ditemukan bahwa Al-Ghazali menempatkan Zuhud sebagai syarat mutlak bagi keselamatan spiritual.

Definisi Ontologis Zuhud Al-Ghazali tidak mendefinisikan Zuhud sebagai kemiskinan material. Dalam Ihya' 'Ulumuddin, ia menegaskan bahwa hakikat Zuhud adalah "kosongnya hati dari ketergantungan pada dunia", bukan kosongnya tangan dari harta. Temuan teks menunjukkan bahwa Al-Ghazali membagi manusia menjadi tiga golongan terkait dunia: (1) Mutazahhid (orang yang sedang belajar zuhud secara fisik), (2) Zahid (orang yang hatinya telah berpaling dari dunia karena melihat akhirat), dan (3) Zahid al-Arifin (orang yang zuhudnya telah sempurna hingga ia tidak lagi merasa sedang ber-zuhud).

Epistemologi Mujahadah dan Riya' Mekanisme untuk mencapai Zuhud adalah melalui Mujahadah (perjuangan sungguh-sungguh) melawan hawa nafsu. Al-Ghazali menyoroti bahaya Riya' (pamer) sebagai penyakit hati yang paling samar. Zuhud seringkali dijadikan topeng untuk mendapatkan pujian sosial ("Orang Saleh"). Oleh karena itu, Zuhud sejati memerlukan kejujuran hati yang radikal di hadapan Allah (Al-Ghazali, n.d.).

Dalam kitab Minhajul 'Abidin, Imam Al-Ghazali menempatkan pembahasan mengenai dunia pada 'Aqabah al-'Awa'iq (Tanjakan Penghalang/Rintangan). Dunia diidentifikasi sebagai penghalang pertama

dari empat rintangan utama (Dunia, Makhluk, Setan, dan Nafsu) yang menghambat seorang salik menuju Allah.

Al-Ghazali melakukan demistifikasi terhadap konsep dunia. Ia tidak mengutuk alam semesta atau materi secara inheren. Dalam pandangannya, "Dunia yang Tercela" (Ad-Dunya Al-Madzmumah) adalah segala sesuatu yang melebihi kebutuhan primer dan tidak memiliki orientasi ukhrawi. Dalam naskah Minhajul 'Abidin, Al-Ghazali mengutip sebuah definisi yang sangat presisi mengenai batasan dunia yang tercela:

اعْلَمْ أَنَّ الدُّنْيَا عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ حَظٍّ لَكَ مِمَّا هُوَ عَاجِلٌ، وَلَا يَكُونُ فِيهِ لَكَ زَادٌ لِلْآخِرَةِ، فَهَذَا مَذْمُومٌ

"Ketahuilah, sesungguhnya dunia adalah ungkapan dari setiap bagian (keuntungan/kesenangan) bagimu yang bersifat segera (saat ini), dan tidak ada di dalamnya bekal untuk akhiratmu. Maka, inilah yang tercela." (Al-Ghazali, Minhajul 'Abidin, Bab Aqabah al-'Awa'iq).

Dari kutipan di atas, Al-Ghazali menetapkan parameter Zuhud bukan pada ketiadaan barang, melainkan pada ketiadaan fungsi ukhrawi.

- Kata 'Ajil (Segera/Sekarang): Menunjukkan sifat materialisme yang memuaskan nafsu sesaat.
- Kata La yakunu fihī zad (Tidak ada bekal): Ini adalah kunci operasionalnya. Sebuah mobil mewah bisa menjadi "Dunia yang Terpuji" jika diniatkan untuk memuliakan tamu atau memudahkan dakwah, namun sepotong roti bisa menjadi "Dunia yang Tercela" jika dimakan dengan niat keserakahan semata.

Untuk memperjelas batasan mana yang boleh diambil dan mana yang harus ditinggalkan (di-zuhud-i), Al-Ghazali dalam Minhajul 'Abidin membuat dikotomi fungsi harta yang sangat rasional. Ia membagi kepemilikan duniawi menjadi dua kategori utama:

- Al-Balagh / Az-Zad atau harta bekal. Harta pada level ini sekadar untuk menegakkan tulang punggung, menutup aurat, dan menjaga kesehatan agar kuat beribadah. Ini mencakup makanan pokok, rumah sederhana, dan pakaian. Status Hukum Zuhud pada tingkatan ini Wajib Diambil. Mengambil bagian ini bukan pelanggaran terhadap Zuhud, melainkan penopang ibadah. Menolaknya justru haram jika memudharatkan diri.
- Al-Fudul / At-Tana'um atau harta bersenang-senang. Pada tingkatan ini Harta yang melebihi kebutuhan (excess), yang dicari semata-mata untuk kenikmatan nafsu, kemewahan, pamer, dan menumpuk kekayaan. Status Hukum Zuhud pada tingkatan ini Wajib Ditinggalkan (Zuhud). Inilah definisi Ad-Dunya Al-Madzmumah. Hati yang condong ke sini akan terhijab dari Allah.

Al-Ghazali menegaskan dalam Minhaj: *"Adapun sekadar yang engkau butuhkan (Al-Balagh) untuk kekuatan ibadahmu, maka itu bukanlah 'Dunia' (dalam arti tercela), melainkan ia adalah penolongmu menuju akhirat."* Klasifikasi ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali sangat pragmatis. Ia menolak paham asketisme ekstrem yang menyiksa diri. Relevansi temuan ini terhadap Kawruh Jiwa Ki Ageng

Suryomentaram sangat kuat, di mana Ki Ageng juga membedakan antara "Kebutuhan Hidup" (yang terbatas) dengan "Keinginan/Karep" (yang tidak terbatas). Harta Al-Balagh setara dengan pemenuhan "Kebutuhan", sedangkan Al-Fudul setara dengan penurutan "Karep".

Memahami kedalaman psikologis dari Zuhud, perlu dilakukan bedah filologis terhadap terminologi Arab yang digunakan Al-Ghazali. Akar kata Zuhud sering dikontraskan dengan Raghbah. Dalam struktur bahasa Arab, perubahan preposisi (huruf jar) pada kata dasar Ra-Gha-Ba mengubah makna secara diametral:

- Raghbah fi (رَغْبَةٌ فِي): Bermakna Hasrat/Suka/Ingin. Ini adalah kondisi jiwa yang tertarik menarik objek ke dalam dirinya. Dalam konteks tasawuf, Ar-Raghib fid Dunya adalah orang yang hatinya "menyerap" dunia. Ini adalah lawan dari Zuhud.
- Raghbah 'an (رَغْبَةٌ عَنْ): Bermakna Berpaling/Benci/Tidak Suka. Kata 'an (dari/menjauh) menunjukkan gerakan menjauh. Zuhud secara bahasa sering diidentikkan dengan Raghbah 'an ad-Dunya (Berpaling dari dunia).
- Analisis Psikologis Al-Ghazali: Al-Ghazali mengajarkan bahwa Zuhud bukanlah sekadar tindakan fisik membuang harta, melainkan transformasi dari Raghbah fi menjadi Raghbah 'an.
- Selama hati masih memiliki Raghbah fi (rasa suka/ingin) terhadap pujian dan kemewahan, meskipun tangannya kosong, ia belum disebut Zahid. Ia hanya "orang miskin yang ingin kaya".
- Sebaliknya, jika hati telah mencapai Raghbah 'an (rasa tidak butuh/berpaling), maka keberadaan harta di sekelilingnya tidak akan mengganggu fokusnya kepada Allah.

Al-Ghazali menuliskan peringatan keras: "Barangsiapa yang zuhud di dunia, maka Allah akan memberinya kemampuan melihat aib dunia... Namun barangsiapa yang hatinya condong (Raghbah) padanya, maka ia akan buta dari melihat kebenaran." Temuan linguistik ini menjadi pisau analisis yang tajam untuk membedah fenomena modern: banyak orang yang secara tampilan terlihat sederhana (branding kesederhanaan), namun hatinya penuh gejolak Raghbah akan pengakuan sosial (viralitas). Al-Ghazali, melalui Minhajul 'Abidin, menuntut revolusi rasa (dari suka menjadi tidak butuh), bukan sekadar revolusi penampilan.

Konsep Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram

Temuan pada naskah Wejangan dan Ilmu Jiwa Kramadangsa menunjukkan bahwa Ki Ageng Suryomentaram membangun filsafatnya berdasarkan empirisme rasa (Raos), bukan dogma teologis.

- Ontologi Kramadangsa dan Manungsa Ki Ageng menemukan bahwa sumber penderitaan manusia adalah kerancuan dalam memahami "Aku". Manusia memiliki dua dimensi:
- Kramadangsa: Diri buatan atau catatan diri (Nama, Pangkat, Ijazah, Kekayaan, Silsilah).
- Manungsa (Aku): Diri sejati yang sifatnya universal dan bebas atribut. Penderitaan terjadi ketika "Aku" diperbudak oleh keinginan "Kramadangsa" untuk selalu diakui dan dipuji (Suryomentaram, 1989).
- Epistemologi Mawas Diri dan Mulur-Mungkret Konsep kunci yang ditemukan adalah Mulur-Mungkret. Keinginan itu sifatnya cair; jika dituruti ia memanjang (mulur), jika dihalangi ia

menyusut (mungkrèt) namun menyakitkan. Metode untuk mengendalikannya bukan dimatikan, melainkan diamati melalui teknik Nyawang Karep (Mengamati Keinginan) atau Mawas Diri.

Berbeda dengan Al-Ghazali yang merumuskan konsepnya melalui perenungan di menara masjid Damaskus, Ki Ageng Suryomentaram menemukan formulasi Kawruh Jiwa melalui eksperimen lapangan yang radikal (laku) terhadap tubuh dan identitasnya sendiri. Temuan ini didasarkan pada fase sejarah ketika Ki Ageng menanggalkan gelar kepangeranannya (Pangeran Ario Suryomentaram) dan pergi dari Keraton Yogyakarta untuk menjadi rakyat jelata.

Ki Ageng merasa gelisah dengan kehidupan istana yang penuh tata krama feodal namun kering makna. Ia merasa "Si Manusia"-nya tertimbun oleh atribut Si Pangeran. Untuk mencari "Manusia" yang asli, ia melarikan diri ke daerah Kroya dan bekerja sebagai kuli penggalil sumur dan tukang batu (stoker) di rel kereta api dengan nama samaran "Natakusuma".

Dalam eksperimen tersebut, Ki Ageng mencatat sebuah temuan psikologis yang mengejutkan. Saat menjadi Pangeran, ia pernah merasa sangat menginginkan sesuatu (misalnya: kehormatan tinggi) dan merasa kecewa jika tidak mendapatkannya. Saat menjadi kuli (stoker), ia juga merasakan keinginan yang sama kuatnya (misalnya: menginginkan rokok atau nasi pecel) dan merasa kecewa jika tidak mendapatkannya.

Ki Ageng menyimpulkan bahwa struktur rasa manusia itu tetap, tidak berubah oleh status sosial. Yang berubah hanyalah objek keinginannya.

- Bagi Pangeran: Bahagia = Dapat jabatan, Susah = Jabatan hilang.
- Bagi Kuli: Bahagia = Dapat rokok, Susah = Rokok hilang. Rasa "Bahagia" dan "Susah"-nya itu sendiri memiliki kualitas, durasi, dan sensasi yang persis sama.

Dari eksperimen tersebut, Ki Ageng merumuskan distingsi (pembedaan) yang tegas antara "Rasa Hidup" (Rasa sebagai Manusia) dan "Rasa Kramadangsa" (Rasa sebagai Ego/Atribut). Dalam Wejangan Kawruh Jiwa, Ki Ageng menguraikan perbedaan ini dalam bahasa Jawa yang filosofis:

Kutipan Asli: "*Kramadangsa iku cathetan, dudu ujud. Ujude mono, ya aku iki. Dadi, beda banget antarane 'kramadangsa' karo 'aku'. Kramadangsa kuwi anane mung ing cathetan, yen aku anane ing kanyatan. Nanging, wong-wong padha kleru, padha nganggep yen kramadangsa iku aku, utawa aku iku kramadangsa. Iku sing marakake bingung lan susah.*" (Suryomentaram, 1989).

Terjemahan: "Kramadangsa itu adalah catatan, bukan wujud (eksistensi). Wujudnya itu, ya 'Aku' ini. Jadi, berbeda sekali antara 'Kramadangsa' dengan 'Aku'. Kramadangsa itu keberadaannya hanya dalam catatan (pikiran/persepsi sosial), sedangkan 'Aku' keberadaannya dalam kenyataan (fakta hidup). Namun, orang-orang pada keliru, mereka menganggap bahwa Kramadangsa itu adalah Aku, atau Aku itu adalah Kramadangsa. Itulah yang menyebabkan kebingungan dan kesusahan."

- Raos Hidup (Aku): Adalah rasa keberadaan yang otentik. Rasa lapar, rasa kenyang, rasa sedih, rasa gembira, rasa sakit, dan rasa sehat. Ini adalah fitrah universal yang tidak bisa direkayasa. Seorang jenderal dan seorang prajurit merasakan sakit yang sama ketika tertusuk duri.
- Raos Kramadangsa (Catatan): Adalah rasa yang diletakkan pada atribut. Contoh: "Saya tersinggung karena saya Pangeran kok tidak dihormati". Rasa tersinggung ini bukan murni dari "Raos Hidup", tapi hasil olahan pikiran karena atribut Pangeran-nya disentuh.

Ki Ageng menegaskan bahwa penderitaan mental (stres/depresi) muncul karena manusia gagal merawat "Raos Hidup" dan sibuk membela "Raos Kramadangsa". Puncak dari temuan Ki Ageng adalah konsep demokrasi spiritual yang disebut Raos Sami atau Rasa Sama Rasa. Setelah menjalani hidup di dua kutub ekstrem (Pangeran vs Kuli), Ki Ageng menemukan dalil bahwa: "*Sakbegja-begjane wong, mung ngalami bungah lan susah. Sakcilaka-cilakane wong, yo mung ngalami bungah lan susah.*" (Seberuntung-beruntungnya orang, hanya akan mengalami senang dan susah. Secilaka-cilakanya orang, ya hanya akan mengalami senang dan susah). Temuan ini membongkar ilusi stratifikasi sosial bahwa orang miskin sering mengira: "Enak ya jadi orang kaya, pasti senang terus." (Ini ilusi Sawangan) dan orang kaya sering mengira: "Enak ya jadi orang desa, hidup tenang tanpa beban."

Faktanya, muatan batin setiap manusia adalah sama: silih bergantinya rasa senang dan susah. Temuan "Rasa Sama Rasa" ini menjadi landasan etis untuk menghapus rasa iri hati (hasad) dan kesombongan (takabbur). Jika rasa kita sama, untuk apa kita saling pamer atau saling dengki? Dalam konteks penelitian ini, temuan Ki Ageng tentang "melepas baju Kramadangsa" untuk menemukan "Raos Hidup" adalah bentuk empiris dari praktik Zuhud yang diajarkan Al-Ghazali, yaitu membuang topeng duniawi untuk menemukan kesejatian diri di hadapan Tuhan.

Pembahasan

Bagian ini adalah inti analisis yang mempertemukan temuan di atas. Melalui Fusion of Horizons, ditemukan bahwa Kawruh Begja berfungsi sebagai artikulasi rasional-kultural bagi konsep teologis Zuhud.

Hubbud Dunya sebagai Ilusi Kramadangsa

Titik temu pertama dan paling fundamental adalah pada diagnosis penyakit manusia modern. Al-Ghazali menyebutnya Hubbud Dunya (Cinta Dunia), sementara Ki Ageng menyebutnya "Terjebak Kramadangsa". Secara filosofis, apa yang disebut Al-Ghazali sebagai "Dunia yang menipu" (Ghurur) memiliki korelasi ontologis dengan "Atribut Kramadangsa". Ketika Al-Ghazali mengkritik orang yang gila hormat (Hubb al-Jah), Ki Ageng menjelaskannya sebagai orang yang mengidentifikasi dirinya dengan "Catatan"-nya. Dalam konteks modern, Generasi Z sering mengalami kecemasan (anxiety) karena kehilangan atribut (misalnya: likes di media sosial sedikit, belum punya pekerjaan mapan).

- Dalam perspektif Al-Ghazali, ini karena hati mereka tidak Zuhud (terikat pada makhluk).
- Dalam perspektif Ki Ageng, ini karena mereka mengira Kramadangsa (akun medsos/status kerja) adalah diri mereka yang sejati.

Zuhud di era modern harus dimaknai ulang sebagai De-identifikasi Ego. Zuhud adalah proses mental untuk melepas lekatnya batin pada atribut. Seorang pejabat yang Zuhud (atau yang paham Kawruh Jiwa) sadar bahwa "Jabatan adalah atribut Kramadangsa, bukan Saya". Jika jabatan itu hilang, "Saya" tidak berkurang sedikitpun. Inilah makna filosofis dari "Meletakkan dunia di tangan, bukan di hati". Komparasi kritis antara konsep Kramadangsa dengan teori Alienasi Karl Marx semakin mempertegas posisi vital pemikiran Ki Ageng dan Al-Ghazali. Meskipun Marx dan Ki Ageng sama-sama melihat manusia modern sebagai makhluk yang terasing, diagnosis mereka berbeda secara fundamental. Marx melihat alienasi sebagai akibat struktural dari sistem ekonomi kapitalis yang memisahkan buruh dari hasil produksinya, sehingga solusinya bersifat materialis melalui revolusi kelas. Sebaliknya, Ki Ageng melihat keterasingan sebagai masalah ontologis di mana manusia lupa pada Raos Hidup-nya sendiri karena sibuk melayani citra Kramadangsa. Solusi Marx terbukti memiliki keterbatasan karena kesejahteraan ekonomi tidak serta-merta menghapus kehampaan batin. Di sinilah sintesis Al-Ghazali dan Ki Ageng menawarkan solusi spiritual-holistik, yang menegaskan bahwa pembebasan manusia tidak cukup hanya dengan mengubah struktur pabrik atau ekonomi, melainkan harus dimulai dengan mengubah kesadaran di dalam hati melalui pembebasan diri dari perbudakan keinginan yang imajiner.

Metodologi Etis: Rasionalisasi Tazkiyatun Nafs melalui Kandha Takon

Kritik terbesar kaum modernis terhadap Tasawuf adalah metodenya yang dianggap irasional atau terlalu mistis. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa Ki Ageng Suryomentaram menyediakan "Jembatan Epistemologis" untuk mempraktikkan Zuhud secara rasional. Al-Ghazali menuntut adanya Muraqabah (Pengawasan Diri/Merasa diawasi Allah) untuk membersihkan hati (Tazkiyatun Nafs). Bagi pemula, ini sulit. Di sinilah metode Kandha Takon (Berkata dan Bertanya) dari Ki Ageng menjadi relevan. Kandha Takon adalah teknik dialog internal untuk menginterogasi motif tindakan. Contoh Operasional: Seseorang ingin membeli smartphone mahal.

- Pendekatan Impuls: "Beli saja, mumpung ada uang."
- Pendekatan Zuhud (Al-Ghazali): "Apakah ini berlebihan (Israf)? Apakah ini melalaikan ibadah?"
- Pendekatan Kandha Takon (Ki Ageng): "Halo Kramadangsa, kamu mau beli HP ini karena butuh fiturnya, atau karena malu HP-mu yang lama diejek teman?"

Jika jawabannya adalah "karena malu", maka itu adalah keinginan Kramadangsa. Ki Ageng mengajarkan untuk "menertawakan" keinginan itu (nggeguyu karepe dhewe). Dengan demikian, metode Ki Ageng membuat konsep Wara' (kehati-hatian) dalam Islam menjadi sangat teknis dan bisa dilatih (trainable). Ini membuktikan bahwa Tasawuf dan Filsafat Jawa memiliki kompatibilitas metodologis: Al-Ghazali memberikan "Tujuan Moral" (Allah), Ki Ageng memberikan "Teknik Psikologis" (Nalar).

Reinterpretasi Ridha dan Nrimo sebagai pertahanan

Masyarakat sering salah kaprah menganggap Zuhud dan Nrimo sebagai ajaran fatalisme yang membuat umat Islam dan orang Jawa menjadi malas/miskin. Pembahasan ini membongkar kesalahpahaman tersebut. Dalam Minhajul 'Abidin, puncak ibadah hati adalah Ridha terhadap Qadha Allah. Sementara dalam Kawruh Begja, kunci kebahagiaan adalah Nrimo ing Pandum. Analisis

Gadamerian menunjukkan bahwa Nrimo bukanlah "menyerah sebelum berusaha", melainkan Validasi Objektif terhadap Realitas. Rumus Ki Ageng: Keinginan (Karep) vs Kenyataan (Kasunyatan). Penderitaan muncul karena manusia menolak kenyataan.

- Orang yang tidak Nrimo: Mengeluh, menyalahkan orang lain, membuang energi emosional.
- Orang yang Nrimo: Mengakui fakta ("Oke, saya bangkrut"). Setelah fakta diterima, akal sehat baru bisa bekerja mencari solusi.

Jadi, Nrimo adalah prasyarat untuk bangkit. Ini setara dengan konsep Ridha Al-Ghazali yang melahirkan ketenangan (Tuma'ninah). Dalam konteks pendidikan karakter Gen Z yang rentan stres, sintesis Ridha-Nrimo ini adalah fondasi Ketangguhan Mental. Sikap ini melahirkan etika Kesederhanaan Sukarela. Orang yang Zuhud-Nrimo memilih hidup sederhana bukan karena tidak mampu beli, tapi karena ia tahu bahwa menuruti keinginan mulur (memuai) tidak akan ada habisnya. Ini adalah solusi etis untuk krisis lingkungan dan konsumerisme (Trinarso, 2015). Temuan paling krusial dari dialog antara Al-Ghazali dan Ki Ageng Suryomentaram adalah redefinisi makna "Bahagia". Dalam masyarakat kapitalistik modern, kebahagiaan seringkali dibendakan (reifikasi) dan diletakkan pada dimensi ruang-waktu masa depan. Namun, penelitian ini menemukan bahwa baik Begja (Jawa) maupun Sa'adah (Islam) adalah konsep kebahagiaan yang melampaui dimensi materi dan waktu.

Ki Ageng Suryomentaram dalam Wejangan Kawruh Jiwa merumuskan konsep Begja (Bahagia) dengan sangat radikal. Ia menegaskan bahwa kebahagiaan sejati tidak bergantung pada tempat (papan), waktu (mangsa), dan keadaan (kahanan). Ki Ageng mengkritik manusia yang sering menunda kebahagiaan dengan syarat-syarat imajiner, seperti: "Aku akan bahagia nanti (waktu) kalau sudah punya rumah di kota (tempat)."

Pola pikir ini disebut Ki Ageng sebagai "penipuan Kramadangsa". Faktanya, ketika orang tersebut sudah punya rumah di kota, keinginan (karep) akan segera mulur (memuai) menginginkan hal lain, sehingga kebahagiaan itu tidak pernah tercapai. Oleh karena itu, Begja menurut Ki Ageng harus bersifat here and now (di sini dan kini). "*Kabegjan iku mardika, ora gumantung ing mangsa lan papan.*" (Kebahagiaan itu merdeka, tidak tergantung pada waktu dan tempat).

Seseorang bisa Begja di dalam penjara, dan bisa sengsara di dalam istana, karena Begja adalah kedaulatan mental untuk "menata rasa", bukan menata benda (Trinarso, 2015). Konsep ini beresonansi kuat dengan istilah As-Sa'adah dalam terminologi Al-Ghazali. Dalam kitab Kimiya' as-Sa'adah, Al-Ghazali membedakan antara Lazzah (kenikmatan indrawi sesaat) dan Sa'adah (kebahagiaan hakiki).

- Lazzah sifatnya eksternal dan terikat waktu (makan enak hanya nikmat saat dikunyah).
- Sa'adah sifatnya internal dan abadi (*baqa*).

Al-Ghazali menegaskan bahwa Sa'adah hanya bisa dicapai melalui Ma'rifatullah (Mengetahui Allah). Ketika hati seseorang telah penuh dengan Allah, maka dunia yang sempit atau luas tidak lagi mempengaruhi kedamaian jiwanya. Ini sejalan dengan prinsip Ki Ageng tentang kemerdekaan rasa. Keduanya sepakat bahwa kebahagiaan adalah produk internal, bukan akumulasi eksternal. Konsep filosofis ini ditarik ke ranah sosial-politik Indonesia, kita menemukan jawaban fundamental mengapa

korupsi begitu merajalela. Korupsi, dalam kacamata Kawruh Jiwa, bukanlah sekadar masalah hukum atau rendahnya gaji, melainkan masalah Patologi Mental Mulur.

Ki Ageng menjelaskan sifat keinginan (karep) itu mulur (memuai/bertambah) seperti saat jadi staf, ingin jadi kepala seksi - saat jadi kepala seksi, ingin jadi kepala dinas dan saat punya motor, ingin mobil - saat punya mobil, ingin pesawat. Pejabat yang korup adalah individu yang gagal mengelola mekanisme mulur ini. Mereka tidak memiliki rem pakem yang disebut Mental Nrimo. Masyarakat sering salah paham menganggap Nrimo sebagai sikap pasif orang kalah. Padahal, dalam konteks pencegahan korupsi, Nrimo adalah sikap aktif dan ksatria untuk berkata: "Cukup. Gaji saya segini, maka gaya hidup saya harus segini. Saya menerima realitas ini dengan bahagia." Tanpa mental Nrimo, seorang pejabat akan terus merasa "miskin" meskipun hartanya miliaran, karena keinginannya berlari lebih cepat daripada pemasukannya. Inilah yang disebut Al-Ghazali sebagai kefakiran jiwa. Al-Ghazali memperingatkan bahwa orang yang diperbudak oleh Syahwat tidak akan pernah merasa kenyang, seperti meminum air laut.

Oleh karena itu, pendidikan anti-korupsi di Indonesia tidak cukup hanya dengan pendekatan hukum, tetapi harus menyentuh aspek ontologis. Pejabat publik perlu dilatih untuk memahami konsep Langgeng Bungah Susah (bahwa senang dan susah itu abadi bergantian) dan Raos Sami (bahwa rasa koruptor yang punya uang triliunan itu sama saja dengan rasa orang jujur yang sederhana). Jika seseorang sadar bahwa "Menambah harta korupsi tidak akan menambah kadar kebahagiaan (kualitas rasa)", maka dorongan untuk korupsi akan mati dengan sendirinya. Inilah relevansi mendesak dari Zuhud dan Kawruh Begja sebagai fondasi integritas bangsa (Safei, 2016).

Menuju Manusia Tanpa Ciri

Muara dari praktik Zuhud (Islam) dan Kawruh Jiwa (Jawa) adalah transformasi sosial. Al-Ghazali menekankan penghapusan Hasad (dengki) dan Ujub (sombong). Ki Ageng merumuskan cita-cita sosialnya dalam konsep Manusia Tanpa Ciri. Manusia Tanpa Ciri adalah individu yang bergaul tanpa membawa atribut. Ia melihat orang lain bukan sebagai "Si Kaya/Si Miskin" atau "Golongan Kami/Golongan Mereka", melainkan sebagai sesama manusia yang memiliki rasa sama (Raos Sama). Ini adalah bentuk toleransi tertinggi. Jika Zuhud Al-Ghazali membersihkan hati dari keinginan untuk "tampil beda/pamer", maka Kawruh Jiwa mengajarkan kesadaran bahwa "kita semua sama".

Sintesis ini relevan untuk resolusi konflik di Indonesia. Konflik sering terjadi karena fanatisme golongan (Kramadangsa Kelompok). Pendidikan karakter berbasis Zuhud-Kawruh Jiwa mengajarkan siswa untuk melampaui identitas kulit luar dan menyentuh esensi kemanusiaan. Temuan penelitian ini tidak hanya berhenti pada transformasi diri individu, tetapi juga menawarkan resolusi konflik sosial. Akar dari banyak ketegangan sosial—mulai dari tetangga yang tidak rukun hingga bullying di sekolah—dapat dilacak pada mekanisme psikologis yang dalam budaya Jawa disebut Sawang-Sinawang dan dalam Islam dilarang sebagai Hasad.

Sawang-Sinawang secara harfiah berarti "saling memandang". Ini adalah fenomena proyeksi sosial di mana seseorang menilai kebahagiaan orang lain berdasarkan tampilan luarnya, lalu membandingkannya dengan penderitaan batin dirinya sendiri.

- Narasi yang muncul: "Enak ya jadi dia, hidupnya mulus (karena kaya/populer)."
- Padahal, realitasnya: Orang yang dipandang itu juga memiliki penderitaan (susah) yang tidak tampak.

Dalam perspektif Al-Ghazali, mekanisme Sawang-Sinawang inilah pintu masuk Hasad (dengki). Al-Ghazali mendefinisikan Hasad sebagai rasa sakit hati atas kenikmatan orang lain dan keinginan agar kenikmatan itu hilang. Penelitian ini menemukan bahwa Hasad muncul karena mata manusia tertipu oleh Attributes of Kramadangsa (harta, fisik, jabatan). Kita iri pada "Baju Kramadangsa"-nya, bukan pada manusianya. Ki Ageng membedah ilusi ini dengan tegas: "*Wong nyawang liyan iku, sing disawang mobah-mosike, dudu rasane.*" (Orang melihat orang lain itu, yang dilihat adalah gerak-gerik luarnya, bukan rasanya).

Sintesis Al-Ghazali dan Ki Ageng mengajarkan: Jangan membandingkan "Panggung Depan" orang lain dengan "Panggung Belakang" diri kita. Dengan memahami bahwa setiap orang pasti memikul beban (Langgeng Bungah Susah), maka rasa Hasad akan padam dan berganti menjadi Raos Welas Asih (Rasa belas kasih/Empati).

Aplikasi paling mendesak dari konsep ini adalah dalam penanganan bullying di sekolah. Analisis terhadap dinamika bullying menunjukkan adanya pola dominasi atribut: pelaku merasa memiliki atribut "Superior" dan memandang korban memiliki atribut "Inferior". Pendidikan karakter yang mengintegrasikan Kawruh Jiwa dan konsep Zuhud menawarkan solusi fundamental untuk memutus mata rantai kekerasan dengan cara membongkar hierarki atribut sosial di kalangan siswa. Melalui mekanisme de-validasi atribut, siswa dibimbing untuk memahami bahwa status eksternal—seperti menjadi "anak pejabat" atau "orang kaya"—hanyalah sekadar catatan Kramadangsa, bukan esensi prestasi diri, sehingga tidak ada ruang bagi kesombongan untuk tumbuh. Lebih jauh, pendekatan ini mengaktifkan empati reflektif atau Tega Selira melalui internalisasi prinsip "yen dicubit krasa lara, aja nyubit liyan" (jika dicubit terasa sakit, jangan mencubit orang lain). Validasi rasa ini menyadarkan pelaku bahwa korban memiliki "Rasa Hidup" yang setara; kesadaran akan kesamaan rasa takut dan kebutuhan untuk dihargai ini secara efektif meruntuhkan dehumanisasi yang selama ini menjadi prasyarat terjadinya bullying. Islam menyebut ini sebagai Ukhuwah (Persaudaraan). Al-Ghazali menekankan bahwa seorang mukmin adalah cermin bagi mukmin lainnya. Jika kita menyakiti orang lain, hakikatnya kita sedang merusak citra kemanusiaan kita sendiri.

Agar konsep ini efektif, peran guru sangat vital. Ki Ageng Suryomentaram tidak menggunakan istilah "Guru" (yang bermakna digugu lan ditiru - dipatuhi dan ditiru), melainkan Pamong (Pengasuh). Tugas Pamong adalah Momong (mengasuh) jiwa siswa agar tumbuh sesuai kodratnya, bukan mencetak siswa sesuai keinginan guru.

Dalam konteks ini, Guru harus mencontohkan laku Manusia Tanpa Ciri.

- Manusia Tanpa Ciri adalah seseorang yang dalam interaksi sosialnya telah menanggalkan atribut ego-nya.
- Guru tipe ini tidak akan menganak-emaskan siswa yang pintar/kaya dan tidak akan meremehkan siswa yang lamban/miskin.

- Di mata Pamong, semua siswa adalah "Manungsa" yang sedang belajar mengolah rasa.

Contoh perilaku Pamong yang Zuhud: Guru tidak menuntut penghormatan berlebih feodalistik dari murid (Gila Hormat/Hubb al-Jah). Ia mengajar bukan demi pujian atau sertifikasi semata, tapi sebagai bentuk pelayanan (Khidmah). Ketika guru mampu tampil sederhana, otentik, dan tidak silau oleh atribut materi muridnya, maka secara otomatis ia telah mengajarkan Zuhud secara non-verbal. Lingkungan sekolah yang dipimpin oleh para Pamong bermental Zuhud akan menciptakan ekosistem yang egaliter. Di sanalah *bullying* mati, karena tidak ada lagi "tanah subur" berupa kesenjangan status yang dibanggakan.

Penelitian ini menyadari bahwa menyamakan Al-Ghazali dan Suryomentaram sepenuhnya adalah tidak mungkin karena perbedaan basis teologis. Namun, penelitian ini membuktikan bahwa pada level Aksiologi Etis, keduanya sangat kompatibel. Pendidikan karakter yang mengintegrasikan Kawruh Jiwa dan konsep Zuhud menawarkan solusi fundamental untuk memutus mata rantai kekerasan dengan cara membongkar hierarki atribut sosial di kalangan siswa. Melalui mekanisme de-validasi atribut, siswa dibimbing untuk memahami bahwa status eksternal—seperti menjadi "anak pejabat" atau "orang kaya"—hanyalah sekadar catatan Kramadangsa, bukan esensi prestasi diri, sehingga tidak ada ruang bagi kesombongan untuk tumbuh. Lebih jauh, pendekatan ini mengaktivasi empati reflektif atau Tepa Selira melalui internalisasi prinsip "*yen dicubit krasa lara, aja nyubit liyan*" (jika dicubit terasa sakit, jangan mencubit orang lain). Validasi rasa ini menyadarkan pelaku bahwa korban memiliki "Rasa Hidup" yang setara; kesadaran akan kesamaan rasa takut dan kebutuhan untuk dihargai ini secara efektif meruntuhkan dehumanisasi yang selama ini menjadi prasyarat terjadinya *bullying*.

5. KESIMPULAN

Penelitian ini bermula dari kegelisahan akademik terhadap krisis eksistensial manusia modern yang terperangkap dalam hegemoni materialisme dan keterasingan akibat disrupsi teknologi. Melalui penelusuran hermeneutika filosofis dengan pendekatan Fusion of Horizons ala Hans-Georg Gadamer, penelitian ini telah mempertemukan dua tradisi besar yang terpisah oleh ruang dan waktu, yakni tradisi Tasawuf Islam klasik yang diwakili oleh Imam Al-Ghazali melalui kitab Minhajul 'Abidin dan tradisi filsafat Jawa kontemporer yang diwakili oleh Ki Ageng Suryomentaram melalui Kawruh Jiwa. Proses dialektika antara kedua pemikiran ini menghasilkan sebuah sintesis teoretis yang mendekonstruksi pemahaman umum mengenai konsep zuhud dan sikap Nrimo, sekaligus menawarkan kerangka operasional baru bagi kesehatan mental dan etika sosial di era kontemporer. Kesimpulan ini tidak sekadar menegaskan relevansi kearifan masa lalu, melainkan merevitalisasinya menjadi pisau analisis yang tajam untuk membedah patologi sosial hari ini.

Secara ontologis, temuan paling fundamental dari penelitian ini adalah adanya korelasi substansial antara konsep Hubbud Dunya dalam teologi Al-Ghazali dengan konsep keterjebakan pada Kramadangsa dalam psikologi Ki Ageng Suryomentaram. Selama ini, Zuhud seringkali disalahartikan sebagai doktrin fatalisme, anti-kemajuan, dan pemiskinan struktural. Namun, pembacaan mendalam terhadap teks Minhajul 'Abidin mengungkapkan bahwa Al-Ghazali mendefinisikan dunia yang tercela (*ad-dunya al-madzmuham*) bukan berdasarkan keberadaan materi secara fisik, melainkan berdasarkan orientasi batin.

Dunia menjadi tercela ketika ia berubah fungsi dari sarana ibadah (al-balagh) menjadi tujuan kenikmatan nafsu semata (al-fudul). Definisi ini menemukan jodoh filosofisnya dalam konsep Kramadangsa. Ki Ageng Suryomentaram menjelaskan bahwa penderitaan manusia tidak disebabkan oleh realitas hidup itu sendiri, melainkan oleh identifikasi diri yang keliru terhadap atribut-atribut sosial seperti pangkat, harta, dan kehormatan. Manusia modern menderita karena mereka menganggap "catatan riwayat hidup" (Kramadangsa) sebagai diri mereka yang sejati. Dengan demikian, hakikat Zuhud yang direkonstruksi dalam penelitian ini adalah sebuah mekanisme psikologis untuk melakukan de-identifikasi ego atau pelepasan kemelekatan batin terhadap atribut. Seorang individu yang Zuhud atau yang telah memahami Kawruh Jiwa adalah mereka yang mampu memisahkan Diri Sejati (Manungsa yang memiliki Raos Hidup) dari Topeng Sosial (Kramadangsa). Dalam perspektif ini, kekayaan material menjadi netral secara moral; ia hanya menjadi bermasalah ketika masuk ke dalam hati dan mendikte nilai diri seseorang.

Pada ranah epistemologis, penelitian ini berhasil merumuskan jembatan metodologis antara tasawuf yang transendental dengan psikologi yang empiris. Salah satu tantangan terbesar dalam mempraktikkan Zuhud di era modern adalah abstraksi metodenya. Al-Ghazali menuntut adanya Mujahadah (perjuangan sungguh-sungguh) dan Tazkiyatun Nafs (penyucian jiwa) yang seringkali terasa sulit diakses oleh masyarakat awam yang sibuk. Di sinilah letak kontribusi vital pemikiran Ki Ageng Suryomentaram. Kawruh Jiwa menyediakan "teknologi mental" yang operasional dan rasional untuk menjalankan prinsip Tazkiyatun Nafs tersebut. Teknik Nyawang Karep (mengamati keinginan) dan metode dialog internal Kandha Takon berfungsi sebagai instrumen Indigenous Mindfulness yang sangat presisi. Ketika seorang individu merasakan dorongan impulsif untuk membeli barang mewah atau mengejar jabatan demi gengsi, metode Ki Ageng mengajarkan untuk tidak langsung mematikan keinginan tersebut, melainkan menginterogasinya: "Apakah ini kebutuhan Raos Hidup yang otentik, atau sekadar keinginan Kramadangsa yang haus pujian?". Proses objektivasi keinginan ini menjadikan konsep Wara' (kehati-hatian) dalam Islam menjadi sangat teknis, logis, dan dapat dilatih. Dengan kata lain, Kawruh Jiwa berfungsi sebagai metodologi (cara) untuk mencapai Zuhud sebagai teleologi (tujuan). Sinergi keduanya melahirkan spiritualitas yang rasional, di mana manusia menyembah Tuhan bukan dengan jiwa yang tertekan oleh ketakutan dogmatis, melainkan dengan jiwa yang merdeka, sadar, dan sehat secara mental.

Implikasi selanjutnya menyentuh redefinisi konsep kebahagiaan dan waktu. Dalam masyarakat kapitalistik yang mengukur kebahagiaan dengan akumulasi materi dan pencapaian masa depan, sintesis Al-Ghazali dan Suryomentaram menawarkan definisi kebahagiaan yang revolusioner dan membebaskan. Kebahagiaan, baik disebut sebagai Sa'adah maupun Begja, disimpulkan sebagai kondisi internal yang merdeka dari dimensi ruang dan waktu. Al-Ghazali membedakan secara tegas antara Lazzah (kenikmatan indrawi yang fana) dengan Sa'adah (kebahagiaan ruhani yang abadi). Ki Ageng melengkapinya dengan konsep fenomenal bahwa kebahagiaan itu harus bersifat "di sini dan kini" (Saiki, neng kene, ngene). Dalam kerangka ini, sikap Ridha (rela) dan Nrimo (menerima) direkonstruksi maknanya. Nrimo bukanlah sikap pasif menyerah pada nasib atau kemalasan sosial, melainkan sebuah validasi objektif terhadap realitas. Sikap Nrimo adalah keberanian mental untuk mengakui fakta ("Ya, saat ini saya sedang mengalami kesulitan") tanpa dramatisasi emosional. Penerimaan total inilah yang menjadi pintu gerbang kewarasan dan ketangguhan mental (resilience). Hanya dengan menerima kenyataan, energi psikis manusia tidak terbuang percuma untuk mengeluh, sehingga dapat dialokasikan

sepenuhnya untuk ikhtiar konstruktif. Oleh karena itu, Zuhud-Nrimo adalah fondasi kesehatan mental yang paling relevan untuk menghadapi ketidakpastian zaman.

Lebih jauh lagi, penelitian ini menarik implikasi aksiologis yang konkret bagi penyelesaian patologi sosial dan kebangsaan, khususnya terkait korupsi dan dehumanisasi. Dalam konteks korupsi, penelitian ini menyimpulkan bahwa perilaku koruptif bukan semata-mata masalah hukum atau ekonomi, melainkan masalah psikologis akibat kegagalan mengelola sifat Mulur (ekspansi keinginan). Pejabat yang korup adalah hamba Kramadangsa yang terjebak dalam ilusi bahwa akumulasi harta akan meningkatkan kualitas rasa bahagianya. Sintesis penelitian ini menawarkan vaksin mental berupa pemahaman tentang Raos Sami (rasa sama) dan hukum Langgeng Bungah Susah (kelanggengan senang dan susah). Jika seorang pejabat memahami bahwa kualitas rasa bahagia orang yang memiliki uang triliunan rupiah itu sama persis dengan kualitas rasa bahagia orang sederhana yang jujur, dan bahwa harta haram tidak akan pernah bisa menghentikan siklus senang-susah, maka dorongan irasional untuk korupsi akan kehilangan landasan logisnya. Zuhud menjadi benteng integritas yang dibangun dari dalam kesadaran, bukan dari ketakutan akan hukuman penjara semata.

Sementara itu, dalam konteks pendidikan dan interaksi sosial, integrasi Zuhud dan Kawruh Jiwa menawarkan solusi fundamental untuk memutus mata rantai kekerasan dan perundungan (*bullying*). Analisis menunjukkan bahwa perundungan terjadi karena adanya stratifikasi atribut sosial yang tajam (Kaya vs Miskin, Populer vs. Tidak Populer) yang divalidasi oleh lingkungan sekolah. Konsep Manusia Tanpa Ciri dari Ki Ageng Suryomentaram mengajarkan siswa untuk melucuti atribut-atribut tersebut dalam pergaulan sosial. Melalui aktivasi empati reflektif atau Tapa Selira yang didasarkan pada kesamaan Raos Hidup ("Jika saya dicubit sakit, maka dia pun sakit"), empati tumbuh secara organik dari dalam diri siswa, bukan karena paksaan aturan disipliner. Peran guru dalam model pendidikan ini bertransformasi menjadi Pamong yang mencontohkan otentisitas diri dan kebebasan dari gila hormat (Hubb al-Jah). Ketika ekosistem pendidikan dibangun di atas kesadaran bahwa setiap manusia setara secara rasa, maka dehumanisasi yang menjadi prasyarat terjadinya *bullying* akan runtuh dengan sendirinya.

Sebagai penutup, penelitian ini menegaskan bahwa Islam dan kearifan lokal Nusantara bukanlah dua entitas yang harus dipertentangkan, melainkan dua sumber mata air yang dapat dialirkan dalam satu sungai peradaban yang sama. Dalam kasus Zuhud dan Kawruh Jiwa, keduanya justru saling melengkapi dalam harmoni yang indah dan fungsional. Kawruh Jiwa membumikan langit dengan merasionalkan konsep-konsep tasawuf agar dapat dicerna oleh nalar modern, sementara Zuhud melangitkan bumi dengan memberikan orientasi transendental (Ilahiah) pada praktik kehidupan sehari-hari agar tidak terjebak pada kehampaan sekuler. Di tengah gelombang modernitas yang seringkali mengasingkan manusia dari dirinya sendiri, kembali kepada "Ilmu Bahagia" warisan leluhur dan agama ini adalah sebuah keharusan mendesak. Manusia modern perlu belajar kembali untuk melepaskan "baju-baju" atribut yang memberatkan langkahnya, untuk kemudian berlari ringan menuju Tuhan dengan hati yang selamat (Qalbun Salim) dan jiwa yang tentram. Inilah esensi kemerdekaan sejati: menjadi manusia yang berdaulat atas rasa dan keinginannya sendiri, merdeka dari penjajahan ego, dan menemukan kebahagiaan dalam kesederhanaan yang penuh makna.

6. SUMBER RUJUKAN

- Al-Ghazali, A. H. (2015). *Ihya' 'Ulumuddin: Jilid 4* (Purwanto, Trans.). Jakarta: Republika.
- Ardiansyah, R. (2018). *Asketisme dalam Perspektif Ki Ageng Suryomentaram*. (Skripsi). UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Endraswara, S. (2013). *Falsafah Hidup Jawa: Menggali Mutiara Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Cakrawala.
- Faizun, M., Riyadi, Niswatin, & Suprijono, A. (2025). Integrasi Pemikiran Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram dalam Pembelajaran IPS. *Dialektika Pendidikan IPS*, 5(2), 164–182.
- Hasanah, U. (2021). Dinamika Pergeseran Identitas Kramadangsa Menuju Identitas Manusia Tanpa Ciri (Kajian Terhadap Ajaran Ki Ageng Suryomentaram Tentang Masyarakat Sosial Dan Kebudayaan). *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization*, 6(2), 53–70.
- Hidayat, S. (2025). *Penyucian Jiwa dalam Tasawuf Jawa: Studi Kawruh Jiwa Karya Ki Ageng Suryomentaram*. (Skripsi). UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Ilmi, F. (2021). *Konsep Kebahagiaan: Studi Komparasi Pemikiran Al-Ghazali dan Suryomentaram*. (Skripsi). UIN Walisongo Semarang.
- Kamba, M. N. (2018). *Kids Zaman Sekarang Menemukan Kembali Islam*. Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN.
- Madjid, N. (2002). *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*. Jakarta: IIMaN & Hikmah.
- Mantyasih, K. A. (2013). *Kawruh Begja Sawetah: Jabaran Ilmu Keberuntungan Ki Ageng Suryomentaram*. Semarang: Dahara Prize.
- Mulyani, Y., Rahayu, S. S., & Jamaludin. (2025). Zuhud dan Gaya Hidup Berkelanjutan Menurut Tinjauan Sufistik dan Psikologi Islam. *Jurnal Pendidikan Indonesia: Teori, Penelitian dan Inovasi*, 5(5), 1-10. <https://doi.org/10.59818/jpi.v5i5.1956>
- Ningrum, W. M. J. (2023). Al-Ghazali: Implementasi Tasawuf Falsafi dalam Kehidupan Sehari-hari. *Journal of Islamic Thought and Philosophy*, 2(1), 54-68.
- Nugraha, M. S. A., & Suharsono, M. (2024). Urgensi Indigenous Psychology: Mindfulness sebagai Upaya Menemukan Kabegjan. *Bulletin of Community Engagement*, 4(3), 1–15.
- Nugroho, F. J. (2022). Potret Toleransi Kehidupan Masyarakat dalam Perayaan Keberagaman di Tengah Perbedaan. *Jurnal Sosial Humaniora dan Pendidikan*, 1(1), 37–42.

- Prakosa, A. (2021). *Kawruh Begja Sawentah Alternatif Pola Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi*. (Tesis Magister). Universitas Islam Indonesia.
- Pramesti, M. A. M., & Setiawan, L. N. (2023). *Ki Ageng Suryomentaram's Concept Of Mawas Diri In Psychology: A Review*. *Proceeding The 2nd International Seminar of Multicultural Psychology*, 1-10. Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya.
- Putri, E. W. (2022). *Tasawuf Sebagai Akhlak: Sebuah Jalan Menapaki Tasawuf Pada Abad 21*. *Jurnal Al-Aqidah*, 14(2), 1-15.
- Rizqi, A., Hariastuti, R. T., Purwoko, B., Zuhro, F., & Faishol, M. (2023). *Konseling Eksistensi Humanistik: Studi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram*. *Jurnal Neo Konseling*, 5(3), 1-10.
- Safei, A. (2016). *Tasawuf Qurani Jawi Ki Ageng Suryomentaram: Studi Kawruh Jiwa*. *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, 17(1), 1-20.
- Saputri, M. M. (2021). *Javanese Sufism: Ki Ageng Suryamentaram's Gratitude Concept in the Book of Kawruh Jiwa*. *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy*, 1(1), 1-18.
- Soerjomentaram, K. A. (n.d.). *Ilmu Jiwa Kramadangsa*. (Naskah digital koleksi pribadi).
- Suryomentaram, G. (1989). *Kawruh Jiwa Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*. Jakarta: Haji Masagung.
- Trinarso, A. P. (2015). *Ilmu Kawruh Bejo Ki Ageng Suryamentaram*. *Jurnal Filsafat*, 25(1), 67-82.
- Wahyudi, M. N. (2022). *Konsep Ajaran Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram*. (Tesis Magister). UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Wibowo, A. C. (2021). *Konsep Zuhud dalam Kitab Minhajul 'Abidin Karya Imam Al-Ghazali dan Relevansinya dengan Tujuan Pendidikan Islam*. (Skripsi). IAIN Ponorogo.
- Widya, S. N. (n.d.). *Ajaran Kawruh Jiwa dari Ki Ageng Suryomentaram dan Relevansinya dalam Praktik Konseling*. *Prosiding Seminar Nasional Bimbingan dan Konseling Universitas Negeri Malang*, 1-7.