

ULUMUNA

Jurnal Studi Keislaman

Volume XIV • Nomor 2 • Desember 2010

TERAKREDITASI Berdasarkan SK Dirjen Dikti Depdiknas
Nomor: 65a/DIKTI/Kep/2008

MENCERMATI EPISTEMOLOGI TASAWUF
A. Khudori Soleh

EPISTEMOLOGI TASAWUF
DALAM PEMIKIRAN FIQH AL-SYA'RÂNÎ
Miftahul Huda

PEREMPUAN DALAM LINTASAN SEJARAH TASAWUF
Sururin

GERAKAN PETANI BANTEN:
STUDI TERHADAP KONFIGURASI SUFISME AWAL ABAD XIX
Hamidah

IMPLEMENTASI NILAI-NILAI SUFISME
DALAM TAREKAT NAQSYABANDIYAH
DI SULAWESI SELATAN
Hadarah Rajab

TAREKAT "SEMI MANDIRI":
PROTOTYPE RITUAL MASYARAKAT PEDESAAN MADURA
Imam Amrusi Jailani

ISI

TRANSLITERASI ARTIKEL

A. Khudori Soleh	Mencermati Epistemologi Tasawuf • 227-248
Miftahul Huda	Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fiqh al-Sya'rani • 249-270
Mutawalli	Teologi Sufistik Syaiikh al-Akbar Ibn 'Arabi • 271-298
Sururin	Perempuan dalam Lintasan Sejarah Tasawuf • 299-322
Hamidah	Gerakan Petani Banten: Studi terhadap Konfigurasi Sufisme Awal Abad XIX • 323-340
Hadarah Rajab	Implementasi Nilai-Nilai Sufisme Tarekat Naqsyabandiyah di Sulawesi Selatan • 341-368
Imam Amrusi Jailani	Tarekat "Semi Mandiri": Prototipe Ritual Masyarakat Pedesaan Madura • 369-388
Yusno Abdullah Otta	Tasawuf dan Perubahan Sosial • 389-412
Tri Astutik Haryati& Mohammad Kosim	Tasawuf dan Tantangan Modernitas • 413-428

INDEKS

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab Latin

ا	=	a
ب	=	b
ت	=	t
ث	=	ts
ج	=	j
ح	=	<u>h</u>
خ	=	kh
د	=	d
ذ	=	dz
ر	=	r
ز	=	z
س	=	s
ش	=	sy
ص	=	sh
ض	=	dl
ط	=	th
ظ	=	zh
ع	=	‘
غ	=	gh

Arab Latin

ف	=	f
ق	=	q
ك	=	k
ل	=	l
م	=	m
ن	=	n
و	=	w
ه	=	h
ء	=	’
ي	=	y

Untuk Madd dan Diftong

آ	=	â (a panjang)
إي	=	î (i panjang)
أو	=	û (u panjang)
او	=	aw
أي	=	ay

TASAWUF DAN TANTANGAN PERUBAHAN SOSIAL

Yusno Abdullah Otta *

Abstract: *Sufism in the eras of globalization and information often faces considerable challenges. The function and role of religion in modern life have in some aspects diminished, including sufism because it is claimed to have played no or less role in resolving problems nor stimulating social change. As one of Islamic traditions, sufism makes ibsan as its essential teaching. By this concept, sufism encourages humans to pray to God wholeheartedly. Sufism is now required to show its own existence and function by making fundamental contribution for modern life, an era which differ socio-culturally from the one when sufism firstly emerged. Sufism thus needs to adapt itself to the changes in the era of information and globalization so that it will remain relevant and suitable for human progress. Sufism needs to release itself from its exclusivism and to avoid being trapped in its own logic, namely speculative-transcendentalism*

Abstrak: *Tasawuf di era globalisasi dan informasi seperti saat ini tengah menghadapi tantangan yang sangat berat. Kehidupan modern sudah sampai pada taraf tidak lagi mempercayai fungsi dan peran agama, termasuk di dalamnya tasawuf, sebagai ‘sesuatu’ yang dapat memberikan solusi bagi perubahan sosial. Sebagai manifestasi paripurna dari ajaran Islam, tasawuf berintikan pada konsep Ihsan yang mengajarkan untuk beribadah kepada Sang Pencipta secara ikhlas. Untuk menunjukkan eksistensinya, tasawuf dituntut peran aktifnya secara konstruktif-solutif terhadap berbagai kebutuhan manusia modern yang amat berbeda dengan setting maupun struktur masyarakat pada saat tasawuf “dilahirkan” pada zamannya. Tasawuf dituntut untuk memerlukan “baju” baru di era informasi yang kerap berubah ini, agar tetap realible dan suitable dengan kemajuan zaman. Hal itu dapat dilakukan dengan berusaha “keluar” dari eksklusifismenya dengan meminjam tradisi filsafat analitik pasca positivisme dan tradisi eksistensialisme serta dinamika filsafat untuk dijadikan sebagai alat bantu tasawuf dalam mempertajam rumusannya yang lebih segar untuk menghindari keterjebakan tasawuf yang bersifat transendental-spekulatif.*

Keywords: Tasawuf, Perubahan Sosial, Modernisasi, Globalisasi.

*Penulis adalah dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Manado. email: yusno.otta@gmail.com.

TERMA tasawuf¹ baru muncul beberapa abad setelah wafatnya Rasulullah saw. Pada masa Rasulullah saw. masyarakat muslim hanya mengenal istilah “*shahābah*” sebagai orang yang berada dekat dalam lingkaran Rasulullah saw. Mereka juga mengenal istilah “‘*Ābid*”, yang diberikan kepada mereka yang selalu beribadah kepada Allah swt. Hampir semua peneliti sepakat bahwa istilah tasawuf berasal dari *shūff*. Pemahaman ini didasarkan pada dua hal. *Pertama*, kata ini, *shūff*, dialamatkan kepada mereka yang memakai pakaian yang terbuat dari *Shūff*. *Kedua*, sekelompok orang yang tinggal di teras mesjid di kota Madinah yang dikenal dengan *ahl al-Shuffah*. Ada juga, sebagian sarjana orientalis yang mengidentikkan pengertian tasawuf dengan kata *sophis*, suatu istilah yang diidentikkan kepada sekelompok filsuf Yunani kuno. Namun, keterkaitan dan keidentikan ini dibantah tidak saja oleh para penulis muslim, tetapi juga oleh beberapa sarjana Barat, terutama mereka yang datang belakangan.

Tasawuf merupakan diskursus akademik yang cukup menarik dan mendapat perhatian dalam setiap pengkajiannya karena sifatnya yang *mysteries*.² Disebut misteri karena, pada prinsipnya, seorang sufi adalah orang yang sedang memasuki wilayah misteri, yang kemudian, setelah melalui berbagai proses pentahapan, mencapai pengetahuan *esoterik* tentang ketuhanan (*Divine*) yang Absolut, dan akhirnya mengalami “*reborn into*

¹ Untuk pengertian tasawuf bisa dilihat dalam, di antaranya, ‘Abd al-Karīm Ibn Hawazīn al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairīyyah fī ‘Ilm al-Tashawwuf* (Kairo: Mathba’ah Muḥammad ‘Alī Shihāb Wa Aulādūh, t.t.); al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb* (Beirut: Dār al-Nahdlah, t.t.), 81-2; Irfān ‘Abd al-Hāmid Fataḥ, *Nasy’ah al-Falsafah al-Shūfiyyah wa Tathawwuruha* (Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1973), 122-3; Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah* (Kairo: al-Mathba’ah al-Bahiyah, t.t.), 228; Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufism, The Mystical Dimension of Islam*, Cet. II, trans. D.M. Matheson (England: Crucible, 1990), 3-9; Geoffrey Parriender, *Mysticism in the World's Religion*, (London: Sheldon Press, 1990), 3-18; Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (UK: IB. Tauris, 1992).

² Lihat F.C. Hoppold, *Mysticism: A Study and an Anthology* (New York: Viking Penguin Inc., 1970), 18; Lihat juga, Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Cape Hill, USA: The University of Carolina Press, 1975), 3. Schimmel menyebut, “*That mysticism contains something mysteries, not to be reached by ordinary means or by intellectual effort,...*”

eternity”,³ terlahir kembali ke dalam keabadian. Oleh karena itu, tasawuf tidak mudah untuk dikaji hanya dengan menggunakan upaya nalar dan intelektual⁴ sekaligus.

Menurut banyak pengamat, tasawuf dalam dunia Islam dipandang sebagai gejala yang tidak mudah untuk diidentifikasi,⁵ terlebih lagi bila sudah memasuki wilayah yang disebut *mystical experience* atau *mystical awarness*⁶; berbeda dengan *mystical text*. Dunia Barat lebih mengenal sebutan *mysticism* jika menyebut kata tasawuf. Dunia Islam, terutama aliran Sunni, lebih mengenal kata tasawuf. Sementara dalam Syī‘ah lebih dikenal dengan istilah *‘irfān*.⁷ Lebih dari itu, semua istilah itu merujuk pada sebetuk pengalaman ruhani dalam mendekatkan diri kepada sang Pencipta agar menjadi manusia yang mendekati “kesempurnaan” hidup.

Sebagai pengalaman ruhani, tasawuf lebih menekankan pada “rasa” ketimbang “rasio” sehingga ia seringkali disebut sebagai ilmu rasa, *dẓauq*. Ketidakberpihakan tasawuf pada rasio menjadikannya berbeda dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya, misalnya ilmu kalam yang dibangun di atas rasionalitas yang sifatnya universal sehingga memiliki fondasi dan dasar yang lebih stabil.⁸ Sebagian pengamat berpandangan bahwa ajaran tasawuf merupakan bentuk sinkretisme dari ajaran luar Islam, seperti Kristen, Budha, Hindu, dan ajaran lainnya. Artinya, mereka yang berada dalam kelompok ini meragukan eksistensi tasawuf sebagai ajaran yang murni bersumber dari tradisi Islam.

³Happold, *Mysticism*..., 18.

⁴Schimmel, *Mystical*..., 3.

⁵Cyprian Rice, *The Persian Sufi* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1964), 9.

⁶Diskusi lebih lanjut mengenai kedua istilah di atas serta perbedaan antara keduanya bisa dilihat dalam Jan Van Bragt, *Mystical Buddhist and Christian* (New York: Crossroad Publishing Company, 1995), 11-26.

⁷Untuk penjelasan lebih lanjut tentang *‘irfān*, Thabathaba’i, *Kernel of the Kernel: A Shi‘i Approach to Sufism*, trans. Mohammad H. Faghfoory (New York: State University of New York Press, 2005); juga lihat Yusno Abdullah Otta, *‘Irfaṇ dalam Perspektif Syī‘ah (Studi atas Pemikiran Thabāthabā’i dalam Tafīr Al-Mīzān)*, Tesis (Semarang: IAIN Walisongo, 2001).

⁸Nurcholis Madjid, “Pesantren dan Tasawuf”, dalam *Pesantren dan Pembangunan* (Jakarta: LP3ES, 1985), 99.

Meskipun demikian, terdapat beberapa peneliti yang berbeda pandangan dengan kelompok pertama. Sekadar menyebut contoh mereka adalah R.A. Nicholson,⁹ Margareth Smith,¹⁰ Annemarie Schimmel,¹¹ Henry Corbin,¹² Hamilton A.R. Gibb,¹³ dan Toshihiko Izutsu.¹⁴

Tasawuf adalah kajian yang masuk dalam wilayah agama. Berbagai pendekatan dalam studi agama, seperti fenomenologis dan saintifik, yang sering mengklaim memiliki tingkat netralitas tertentu menjadi populer selama tiga dekade terakhir ini. Mereka yang memiliki identitas keagamaan yang kuat, sehingga menciptakan karakter keagamaan yang baik, tidak jarang menemukan kesulitan untuk menerapkan pendekatan yang disebut sebagai "sesuatu" yang bebas nilai. Akan tetapi, untuk membela perspektif keagamaan, kita boleh mengatakan bahwa tidak ada pandangan dan klaim bebas nilai dalam bentuk apa pun. Klaim bahwa semua kebenaran harus dilihat dan dipandang dari perspektif yang bebas nilai, secara paradoks, merupakan bentuk penghakiman,¹⁵ terlebih di era global dan modern.

Era globalisasi dan informasi seperti saat ini agama, terutama Islam, sedang menghadapi tantangan yang sangat berat. Masyarakat modern sudah sampai pada taraf tidak lagi mempercayai fungsi agama dan perannya sebagai institusi paten, karena kehidupan modern sudah begitu menggurita di setiap

⁹ R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921); Lihat juga, R.A. Nicholson, *The Mystic of Islam* (London-Boston: Routledge & Kegan Paul, 1971).

¹⁰ Margareth Smith, *Reading from the Mystic of Islam* (London: Luzan & Company, 1969).

¹¹ Schimmel, *Mystical ...*, 5.

¹² Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris: Gillarmard, t.t.), 25; Lihat juga, Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism on Ibn 'Arabi*, trans. Ralph Manheim (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969).

¹³ Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (USA: Beacon Peparback, 1968), 208.

¹⁴ Lihat Percakapan Toshihiko Izutsu dan Herman Landolt tentang "Pengalaman Mistik", *Ulumul Qur'an*, vol. 1, no. 3 (1989/1410), 60-9.

¹⁵ Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Great Britain: Curzon Press, 1998), ix.

aspek kehidupan mereka. Modernitas¹⁶ telah menjadi bagian yang sulit dipisahkan dari mereka. Terlebih lagi agama, di satu sisi, bagi manusia berdiri sebagai pegangan hidup yang tetap (*stabel, certainty, unfalsifiable*). Sementara, di sisi lain, kehidupan modernisasi¹⁷ dipenuhi dengan ketidakpastian dan perubahan (*instability, uncertainty, falsifiable*). Dalam situasi seperti ini, manusia modern dituntut secara konsisten dan kontinu untuk selalu beradaptasi dengan lingkungannya. Di lain pihak, nilai-nilai ideal dalam agama harus tetap menjadi “tut wuri handayani” bagi manusia modern.

Demikian pula dengan tasawuf, yang tidak bisa dipisahkan dari agama (baca: Islam), juga tidak luput dari tantangan serupa, bahkan, mungkin, lebih berat lagi. Tasawuf sendiri, secara prinsipal, merupakan bentuk manifestasi paripurna dari konsep *ihsân*,¹⁸ yang merupakan ajaran pokok dalam beribadah kepada

¹⁶ Dalam pandangan seorang sejarawan terkenal, Arnold Toynbee, modernitas sudah dimulai sejak akhir abad XV M., ketika orang Barat “berterima kasih tidak kepada Tuhan, tetapi kepada dirinya sendiri atas keberhasilannya mengatasi kungkungan dogma Kristen Abad Pertengahan”. Lihat Arnold Toynbee, *A Study of History*, Jilid 2 (Oxford: Oxford University Press, 1957), 148.

¹⁷ Pengertian dari modernisasi sendiri, menurut beberapa pakar, adalah perjuangan mencapai taraf hidup yang lebih tinggi atau lebih makmur, yang merupakan bentuk dorongan lahiriah manusia sendiri. Robert C. Wood berkata, “*Indeed systematic explorations reveal that the desires for security and materiel well-being are common elements in human nature. Modernity simply brings these characteristics to the fore*”. Robert C. Wood, “The Future of Modernization”, dalam *Modernization, the Dynamics of Growth*, ed. Myron Weiner (Washington D.C.: Voice of America Forum Lectures, 1968), 49; W. Brand, *The Struggle for Higher Standard of Living* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958), 331.

¹⁸ Suatu konsep yang ditelurkan dari hadis Nabi yang berbunyi, “Engkau mengabdikan kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya. Jika engkau tidak melihat-Nya, (yakinalah) Allah swt. melihatmu”. (H.R. Bukhari dan Muslim). Karena hanya dengan merasakan kehadiran Tuhan di setiap bentuk ibadah kita, setiap amal yang dilakukan pasti dilaksanakan dengan baik dan penuh rasa khusyu'. Hadis ini bisa disandingkan dengan hadis lain dari Nabi saw. yang menyebut, “Sesungguhnya seseorang hamba yang melaksanakan shalat tidak dicatat untuknya (nilai) seperenam atau sepersesepuluh. Yang dicatat untuk shalat seseorang hamba hanyalah sejauh yang dihayatinya”. (H.R. Abu Dawud, al-Nasai, dan Ibn Hibban). Lihat Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi* (Jakarta: Serambi, 2002), 31.

Sang Pencipta. Tasawuf sendiri merupakan pola dari empirisitas keberagamaan Islam sehingga dituntut peran aktifnya secara konstruktif-solutif terhadap berbagai kebutuhan manusia modern yang secara realitas amat berbeda dengan *setting* maupun struktur masyarakat pada saat tasawuf “dilahirkan” pada zamannya. Dalam ungkapan lain, tasawuf memerlukan “baju” baru di era informasi yang kerap berubah ini, seiring dengan kemajuan zaman. Hal ini perlu diperhatikan agar tasawuf memiliki kredibilitas dalam mempertahankan peran dan fungsinya.

Berbagai anomali pada sisi empirisitas keberagamaan dalam tasawuf merupakan suatu kemestian. Betapa pun idealnya suatu konsep yang dianut, pada saatnya, akan menemui momentum keusangan dan akan mencapai batas “kedaluwarsa”.¹⁹ Karenanya, berbagai daya dan usaha mesti dilakukan dalam memberi bentuk formulasi baru atas konsep tasawuf. Hal ini dilakukan karena merupakan suatu keharusan dan keniscayaan, yang sesuai dengan tuntutan zaman. Lebih dari itu, tasawuf akan mampu memberikan jawaban solutif *par excellent* terhadap setiap problem masyarakat zaman.

Penataan ulang terhadap metodologi studi pemahaman tasawuf harus dikedepankan dan suatu keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Namun, sejatinya reposisi itu harus tetap dalam bingkai normativitas konsep-konsep tasawuf (*ihsân*) yang terkandung dalam al-Qur’an dan Hadis.

Kajian ini berupaya mengeksplorasi posisi dan peran tasawuf dalam kehidupan modern yang senantiasa mengalami perubahan yang begitu *massif*. Sumber data dari penelitian ini berasal dari bahan-bahan dan data-data tertulis yang terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer berupa semua referensi yang berbicara secara langsung tentang tema tasawuf, baik dalam bahasa Arab maupun selain bahasa Arab, sedangkan sumber sekundernya adalah referensi tentang kajian sosiologi.

Berdasar pada permasalahan di atas, penelitian ini diawali dengan mengkonstruksi pemikiran tasawuf yang tersebar di berbagai karya, baik yang ditulis oleh para sufi maupun kajian

¹⁹Bandingkan dengan firman Allah swt. pada Qs. Âli Imrân (3): 140.

tentang tasawuf yang ditulis oleh para peneliti tasawuf lainnya, baik peneliti Barat maupun Timur. Dengan begitu, diharapkan akan lebih mudah dipahami corak dan spesifikasi dari ajaran dan doktrin tasawuf. Corak dan spesifikasi yang telah terbentuk itu yang dipergunakan untuk “melihat” lebih lanjut model tasawuf yang lebih relevan dan *reliable* dengan tantangan perubahan zaman di era modern ini.

Semua data yang terkumpul kemudian dianalisis dengan menggunakan beberapa pendekatan, seperti hermeneutik dan analisis-deskriptif. Pendekatan pertama digunakan sebagai upaya untuk memahami sebuah teks dan pemikiran. Selain itu, dengan pendekatan hermeneutik akan lebih mudah untuk memahami pemikiran seseorang tentang topik yang sedang diteliti.²⁰ Sementara pendekatan analisis-deskriptif adalah untuk menjelaskan suatu realitas secara faktual sehingga akan memunculkan suatu keyakinan.²¹ Lebih dari itu, pendekatan ini juga berfungsi sebagai *balancing* dalam mencari bagian-bagian mana analisis bisa dikembangkan, dengan dasar kelebihan dan kekurangan yang dimiliki dari suatu objek.

Sketsa Struktur Manusia Modern

Sulit untuk menghindari bahwa realitas kehidupan modern dan modernitas telah mengangkat manusia dari keterbelakangan sosial, ekonomi, dan budaya. Modernisasi setidaknya ditandai oleh tiga hal: rasionalisme, sekularisme, dan saintisme.²² Ciri pertama dari modernisme, yakni rasionalisme, berdiri sebagai filter yang memvalidasi setiap pemikiran dan temua yang tidak masuk dalam wilayah rasio. Dengan kata lain, setiap pemikiran dan temuan ilmu pengetahuan harus sesuai dengan ketentuan dan standar rasio dan logika. Ciri kedua menegaskan bahwa

²⁰Sumardi Suryabrata, *Metode Penelitian Ilmiah* (Jakarta: Rajawali Press, 1988), 94.

²¹Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Gramedia, 1998), 77.

²²Jalaluddin Rakhmat, “Islam Sumbangsih Pemikiran di Era Pasca Modernisme”, dalam *Reorientasi Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, Makalah Seminar Nasional (Yogyakarta: SMF. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 1995), 1.

segala sesuatu harus berada di luar bingkai agama. Setiap kegiatan tidak ada yang berhubungan dengan dimensi suci yang terdapat dalam agama. Pemisahan agama dari kehidupan sosial adalah sesuatu yang niscaya dalam kehidupan modern. Ciri ketiga adalah setiap temuan harus berdasarkan pada sains; bila bertentangan dengan ilmu pengetahuan, hal itu bukan termasuk dalam kategori modern.

Ketiga pola yang ditawarkan oleh modernisme di atas, pada belakangan ini, mulai mendapatkan “sorotan” tajam tidak saja dari luar lingkungan modern, tetapi juga dari kalangan mereka sendiri. Konsep “dekonstruksi” yang dikembangkan oleh Jaques Derrida²³ adalah mempertanyakan rasionalisme.²⁴ Sementara, sekularisme direspons dengan munculnya fundamentalisme; begitu pula dengan saintisme mendapat banyak kritikan karena bermacam kelemahan pada kerangka filosofis, terutama dalam pijakan teorinya, yang berakibat pada dehumanisasi manusia. Saintisme, menurut mereka, tidak berhasil dalam mengangkat citra manusia di era modern ini.

Pada saat dunia Islam dilanda modernisme, ada tiga macam reaksi yang dimunculkan: tradisional, modernis, dan radikal. Sejarah perlawanan pemikiran Islam terhadap rasionalisme ekstrim memiliki catatan yang cukup panjang. Cukup banyak para pemikir Muslim yang mengomentari dominasi fakultas rasio, seperti, sekadar menyebut beberapa tokoh, al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M.), Ibn ‘Arabî (w. 638 H/ 1240 M.), Suhrawardî (w. 587 H/ 1191 M.), serta Mulla Shadra (w. 1050 H./ 1640 M.). Dalam hal sekularisasi, di antara empat peradaban besar (Judeo-Kristiani, Cina, Hindu, dan Islam) hanya Islam saja yang sulit terjangkit virus sekularisasi. Akan tetapi, Islam begitu apresiatif terhadap sains, selama sains tersebut tidak bersifat parsialis dan fragmentatif. Dalam konsep Islam, tidak ada yang bersifat “*value-free*” dalam lapangan kegiatan ilmiah. Artinya, konsepsi Islam tentang ilmu pengetahuan bersifat integral satu dengan yang lainnya.

²³Untuk riwayat hidupnya dapat dilihat dalam K. Bartens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1985), 493.

²⁴Lihat Giddens A dan Tunner (ed.), *Social Theory Today* (California: Stanford University Press, 1987), 196 dan 202.

Titik balik dari hal di atas, Islam di era kekinian, harus mengacu pada pola nonsektarian, pluralis, sekaligus memodifikasikan antara tradisionalisme dan modernisme, menggabungkan antara rasionalisme dan mistisme serta mengembangkan sains yang bernilai Islam. Dalam sejarah panjangnya, Islam memiliki dan mewarisi khazanah intelektual dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, seperti astronomi, kedokteran, farmasi, fisika, serta metafisika, belum lagi bila berbicara tentang warisan ilmu-ilmu keagamaan, yang sebagian besar khazanah tersebut masih dapat disaksikan sekarang ini. Hal ini menunjukkan bahwa para pemikir Islam terdahulu telah mengembangkan ilmu dan pengetahuan.

Dalam kaitannya dengan nilai spiritualitas, Jhon Naisbitt dan Patricia mengumandangkan semboyan mereka berdua yang terkenal, “*Spirituality Yes, Religion No*”.²⁵ Semangat ini secara hermeneutik menunjukkan “citra negatif” masyarakat modern yang tengah mengalami kesepian dan kenestapaan dalam ruang hidup mereka. Masyarakat modern sedang mengalami kekeringan makna hidup (*meaningless*) dalam struktur masyarakatnya. Dalam ungkapan lain, masyarakat modern sedang mengalami gejala “dislokasi kejiwaan”, “disorientasi” dan “deprivasi relatif”, yang oleh Eric Formm dinyatakan sebagai masyarakat yang teralienasi dari pribadi dan, sekaligus, anggota masyarakatnya.²⁶

Dalam kegemilangan materi sebagai hasil dari modernitas, masyarakat modern yang merasa teralienasi dalam masyarakat memerlukan suatu sebagai pegangan hidup. Mereka berbondong-bondong mencari kembali “akar” ajaran yang hilang dari kehidupan mereka. Modus operandi mereka adalah pencarian kembali ajaran fundamental yang terdapat dalam agama dan tradisi. Kelompok ini kemudian dikenal dengan sebutan kaum Fundamentalis.²⁷ “Kebangkitan spiritual” di era

²⁵ Jhon Naisbitt dan Patricia Aburdance, *Mega Trend 2000 Ten New Direction for the 1900's* (New York: Avon Book, 1991), 295.

²⁶ Lihat, Alfin Tovler, *The Third Wave* (New York: Bantam Book, 1990), 374.

²⁷ Bandingkan dengan Akbar S. Ahmed, *Post Modernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1993).

modern yang mengambil pola fundamentalisme²⁸ menunjukkan bahwa budaya-budaya dan emosi kejiwaan masyarakat modern bersifat otoriter, tidak toleran, dan bersemangat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat lain,²⁹ bahkan tidak jarang anarki terhadap dirinya sendiri. Akan tetapi, sayang tawaran yang ditampilkan oleh kaum fundamentalis ini kurang begitu mendapat tempat, tidak saja oleh kelompok di luar mereka, bahkan dari golongan seagama dengan mereka.

Dalam pandangan Robert N. Bellah, masyarakat modern yang lebih mengedepankan pola skriptualis, dalam hal ini kelompok fundamentalis, memiliki kesempatan yang terbatas dalam memahami nilai dan ajaran yang terkandung dalam suatu agama atau tradisi. Dalam bahasa yang lebih lugas Bellah mengatakan sebagai berikut.

...that scripturalism has not met all religious need however successful it is as an ideology. It is difficult to imagine that an intransigent literalist can cope with the profound problem raised by modern experience in the mind of manajemen those best educated in the Islamic traditions.³⁰

Bellah menyatakan bahwa kaum skriptualis tidak bisa mengadopsi semua kebutuhan agama meskipun ia sukses sebagai sebuah ideologi. Tidak mudah untuk membayangkan bahwa

²⁸ Istilah “Fundamentalisme” sendiri pada awalnya merupakan “gerakan Protestantisme abad XX yang menekankan penafsiran ulang atas kitab suci agama Kristen, Injil, secara literal (seperti penerimaan penuh sejarah penciptaan [dalam kitab keluaran] dan menolak teori evolusi) sebagai hal yang fundamental bagi ajaran Kristen”. Lihat *Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language, 2nd edition* (USA: William Collins Publishers, Inc., 1980), 742. Dalam perkembangan sejarahnya, fundamentalisme kemudian mengandung sikap menolak segala yang datang dari luar, termasuk ilmu pengetahuan. Dalam Islam, istilah fundamentalisme terlalu dibebani oleh pandangan Kristen dan stereotip Barat; istilah umum yang lebih cocok untuk, menurut John O. Voll, adalah “kebangkitan” Islam atau “aktivisme” Islam. Islam memiliki tradisi *tajdid* dan *ishlāh* yang panjang, yang mencakup gagasan politik dan aktivitas sosial sejak awal abad Islam sampai sekarang. Lihat John O. Voll, “Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah”, dalam *Voice of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983).

²⁹Naisbitt, *Mega...*, 100.

³⁰Robert N. Bellah, *Islamic Tradition and The Problem of Modernization* (New York: Harper dan Row, 1970), 165-6.

kaum literalis bisa mengatasi semua masalah yang muncul dalam pengalaman modern, sekalipun oleh mereka yang datang dari kalangan Islam tradisional. Karenanya, tidak cukup hanya dengan kembali ke ajaran fundamental, tanpa memberikan “sentuhan” yang dapat diterima oleh semua kalangan dan golongan secara universal dan inklusif.

Masyarakat modern, dalam pandangan Thabâthabâ'i, lebih mementingkan hal-hal yang bersifat fisik daripada metafisik. Manusia modern membutuhkan lebih dari sekadar apa yang ditawarkan oleh fundamentalisme. Karena itu, tidak berlebihan kiranya jika menyatakan bahwa mereka memerlukan pengalaman keagamaan yang lebih intens dalam pencarian kembali makna hidup yang dapat ditemukan dalam tasawuf, yakni pola tasawuf yang lebih mampu dalam mengapresiasi kehidupan modern sehingga memiliki jawaban dari setiap problem kemodernan. Tasawuf yang dimaksud adalah model yang mampu menjawab problem spiritualitas masyarakat modern yang telah diformulasikan secara kontekstual, humanis-sosiologis, dan bersifat “*social salvation*” dengan tanpa meninggalkan kedalaman spiritual individual. Dalam konteks inilah penataan ulang terhadap metodologi pemikiran tasawuf diperlukan sebagai sebuah upaya menghadapi perubahan zaman karena perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, sehingga tasawuf mampu mendinamisasikan dalam kehidupan keseharian dalam mengawal zaman yang selalu berubah.³¹

Anomali Spiritualisme Islam

Ihsân yang kemudian dikenal dengan sebutan konsep tasawuf berkembang menjadi kelompok-kelompok “tarekat”. Dalam sejarahnya, tasawuf pernah menjadi solusi alternatif yang menengahi kesenjangan antara kalam yang bercorak intelektualistik-rasional dan fiqh yang bercorak legalistik-formalistik. Di zaman modern dan global seperti sekarang ini yang ditandai dengan perubahan dan pergeseran yang begitu cepat memerlukan suatu “perangkat” yang mampu menjadi

³¹Al-Allâmah al-Sayyid Muhammad Husein al-Thabâthabâ'i, *Al-Mîzân Fî Tafîsr Al-Qur'ân*, Jilid 6 (Beirut: Mu'assasah al-'Alami li al-Thibâ'ah, 1991), 170.

sumber inspirasi. Pergeseran zaman dan perbedaan pokok persoalan yang dihadapi umat di era kekinian dan zaman dahulu menjadi alasan kuat untuk mengkaji ulang pemikiran tasawuf. Hal ini semata-mata dimaksudkan sebagai pemekaran dan pengembangan wawasan berpikir dan perilaku, tanpa bermaksud meninggalkan nilai-nilai normatif yang dikandung oleh tasawuf sejak masa kemunculannya.

Penerapan konsep-konsep rumusan tasawuf model lama tampaknya sudah tidak kondusif lagi, untuk tidak mengatakan “impoten”, dalam pertumbuhan spiritualitas yang sehat dan wajar. Konsep tasawuf dengan bentuk “*in old fashion*” yang banyak mengarahkan pelakunya bersifat otonomi individu dalam mengembangkan kemampuan spiritualitasnya merupakan model yang “*out of moded*”. Tasawuf dalam pola demikian merupakan model yang terpasung dan kaku. Unsur “*dẓauq*” (perasaan) sebagai salah satu pendekatan dalam mengarungi dunia tasawuf, sejalan dengan Schleimacher yang menggunakan pendekatan “*feeling*” dalam memahami realitas, telah dimanipulasi sedemikian rupa sehingga mengantarkan pelakunya kepada jenjang “*ittihād*”, “*ḥulūl*”, bahkan “*syathahat*”. Ada beberapa ulama yang telah mengkritisi bentuk tasawuf seperti ini yang hanya melahirkan kesalahan individual dan melupakan dimensi lingkungan sosial.³²

Citra heterodok seperti inilah yang tidak begitu diminati oleh kalangan modernis Islam.³³ Sebagian besar mereka mempraktekkan tasawuf hanya melahirkan kesalahan individual dan sangat jarang, untuk tidak mengatakan tidak, menyentuh kepekaan sosial.³⁴ Seakan bertasawuf hanya menjadikan seseorang shaleh secara personal dan menghindari menjadi shaleh secara sosial, padahal salah satu tujuan diturunkannya agama (baca: Islam) adalah untuk memberantas ketimpangan sosial yang terjadi dalam masyarakat. Inilah hikmah terbesar dan gambaran keberhasilan dakwah agama Islam. Islam, sebagai

³²Lihat, misalnya, Ibn Taymiyyah, *Raf' al-Malām 'an al-A'imma al-A'lām*, (Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, t.t.), 1390.

³³Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 153.

³⁴Lihat pembahasan tentang hal ini dalam Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafah al-Akhlâq fî al-Islâm* (Kairo: al-Khanajy, 1963), 215-22.

agama, mengajarkan umatnya untuk menjalani kehidupan dunia dengan seimbang antara kehidupan spiritual dan material. Sikap hidup seperti ini tidak akan ditemukan dalam agama lain, seperti Yahudi dan Kristen. Dalam agama Yahudi, tidak ada penekanan aspek spiritual dalam ajarannya, sedangkan dalam Kristen lebih ditekankan aspek spiritual daripada kehidupan material.³⁵

Dunia tasawuf dalam bentuk *old fashion* tidak bisa dilepaskan dari kelembagaan tarekat. Dengan ungkapan lain, dunia tasawuf pola lama ini memiliki kaitan yang erat dengan kelembagaan tarekat, dan terjebak dalam bentuk formalisme, yang tanpa sadar telah dibuatnya sendiri sehingga rumusan konsep *ihsân* yang digambarkan oleh Nabi saw. yang begitu mudah dicerna dan dipraktikkan menjadi sesuatu yang sulit, “*njlime!*” serta kabur. Selain itu, model institusi tarekat kurang apresiatif terhadap ilmu pengetahuan yang sifatnya empiris dan rasionalis, bahkan cenderung menentang dan mementingkan wirid dan bentuk ritual formalisme lainnya.

Praktek ritual seperti tergambar di atas telah menghilangkan kreativitas dan orisinalitas dalam beribadah dan pengembangan bentuk tasawuf sebagai ciri utama dari tasawuf pola lama. Hal ini pada saatnya akan mencapai titik klimaks dan menimbulkan kejenuhan karena melupakan kehidupan sosial sebagai bagian dari beribadah kepada Allah swt. Sikap eksklusivitas tasawuf juga demikian nyata, suatu disiplin keras dan ketundukan mutlak, yang mendominasi institusi tarekat, pada “*Syaikh*” tanpa *reserve*, ‘*al- Murîd bi lâ irâdah*’³⁶ *taken for granted*, yang diibaratkan oleh al-Junaid seperti “sebujur mayat di tangan orang yang memandikannya”.³⁷ Fenomena tersebut semakin mempertegas kenyataan bahwa seorang *sâlik* adalah sosok yang telah mengalami, meminjam istilah William James, “*sick soul*” dan jauh dari kategori “*healthy minded*”.³⁸

³⁵ Mohammed Hosein Thabâthabâ’i, *Hikmah Islam* (Bandung: Mizan, 1993), 31.

³⁶ Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1993), 197.

³⁷ Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 79.

³⁸ Stephen Spink, *Psychology and Religion* (London: Methuen Co., 1963), 154-6.

Problem yang muncul akibat situasi dan kondisi demikian adalah adanya *gap* yang cukup jauh antara sufisme, yang memiliki warna esoterik-batiniah, dengan dimensi lainnya, seperti fiqh, yang bersifat eksoterik-lahiriah dan legal-formalistik. Perbedaan ini tidak saja melahirkan cabang keilmuan yang berbeda, tetapi juga memunculkan saling curiga, bahkan pertentangan di antara kedua cabang keilmuan ini.³⁹ Padahal, konsep iman, Islam, dan *ihsân* merupakan paket trilogi aksiomatik dalam doktrin keberagamaan Islam, yang tidak bisa ditawar lagi. Bentuk pengamalan ketiganya harus secara sinergi tanpa memaksimalkan yang satu dan meninggalkan yang lainnya. Dengan mengintegrasikan ketiga doktrin aksiomatik tersebut diharapkan dapat memperoleh hasil yang maksimal.

Bila pengamalan ketiga doktrin aksiomatik di atas tidak berjalan dengan sinergi, seakan-akan telah terjadi tarik-menarik sumber legitimasi al-Qur'an antara fiqh sebagai paham keagamaan yang bersifat eksoterik dan jalan kebenaran sufistik yang berdimensi esoterik. Keduanya saling mengklaim sebagai *par excellent*. Fiqh bertumpu pada dasar pemahaman keagamaan yang selalu merujuk pada sumbernya. Sementara, di sisi lain, orientasi keagamaan esoteris bertumpu pada pengalaman keberagamaan (*ma'rifah*) dan jalan menuju kebenaran lewat tahapan pengalaman yang ditempuh dalam *tharîqah*.⁴⁰ Lebih jauh lagi, dimensi esoterik-batiniah dalam Islam ini telah menjadi, apa yang disebut oleh Fazlur Rahman, "agama dalam agama" yang telah melembaga dengan tingkatan hierarki yang sangat ketat.⁴¹

Hampir semua pengalaman mistik yang dialami oleh para sufi bisa dikatakan selalu mengarah ke dalam personal-

³⁹ Syah Waliyullah merupakan salah seorang reformer dalam tasawuf ketika dengan jelas ia mengatakan, "*Sufis without knowledge of al-Qur'an and Sunna, and scholars who are not interested in mysticism are brigands and robbery of the din (religion)*". Lebih lanjut lihat Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis* (London: Routledge Curzon, 2003), 5-8.

⁴⁰ Lihat, Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), 257.

⁴¹ Fazlur Rahman menyebut dengan, "*that sufism, in the course of time, becomes a religion within religion, with its own exclusive structure of ideas, practices and organisations*". Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1979), 130-131.

individualistik, dengan sendirinya bersifat subjektif. Karenanya, sangat sulit untuk dikomunikasikan apalagi ditransformasikan ke orang lain. Bila demikian adanya, sangat sulit untuk mengontrol berbagai kecenderungan yang mengarah ke jalan sesat (*mahjûb bi al-Nûr*). Selain itu, orang yang berada di luar tasawuf akan sulit untuk mendeteksi berbagai kesalahan yang telah dilakukan oleh para sufi karena sifatnya yang “tersembunyi” serta tidak adanya paradigma uji keabsahan yang diakui secara aklamasi.

Berbagai anomali yang telah dikemukakan di atas memerlukan jawaban yang dapat memenuhi kebutuhan masyarakat kekinian. Untuk memberikan solusi dari beragam masalah tersebut, tasawuf memerlukan bantuan “pihak luar” sebagai alat bantu semisal etika, psikologi, filsafat, dan ilmu sosial lainnya. Diharapkan dengan bantuan berbagai alat tersebut bisa ditemukan bentuk metodologi pengkajian tasawuf yang lebih memenuhi standar keilmuan yang telah disepakati oleh komunitas akademis dalam memberikan kontribusi signifikan bagi umat manusia secara universal.

Reaktualisasi (Nilai) Tasawuf

Sebagai produk sejarah, tasawuf dengan beragam polanya yang terangkum dalam lembaga tarekat telah mewarnai Islam sejarah serta menjadi bagian dari khazanah intelektual Muslim, yang masuk dalam wilayah historisitas. Karenanya, tasawuf bukan merupakan produk yang sudah final sifatnya sehingga kebal terhadap kritik. Tatkala diwariskan ke generasi berikutnya berarti dia telah masuk dalam bingkai historisitas. Para ulama tasawuf masa lampau belum sempat memikirkan hal demikian sehingga mereka menganggap bahwa cara penyampaian seperti yang mereka praktekkan merupakan hal yang biasa dan tidak perlu terlalu dipermasalahkan.

Model penyampaian seperti demikian bukannya tidak mendapat kritikan dari para ulama yang hidup semasa mereka dan yang datang sesudahnya. Praktek yang dijalankan oleh para sufi terdahulu, seperti *ittihād*, *hulûl*, dan *wahdah al-wujûd* mendapat sorotan tajam dari seorang Ibn Taymiyyah.⁴² Demikian pula

⁴²Ibn Taymiyyah, *Raf'...*, 1390.

dengan al-Ghazâlî.⁴³ yang mengajukan berbagai keberatan tertentu atas bermacam praktek yang telah dilakukan oleh para sufi sebelum dia, terutama oleh mereka yang bergabung dalam tarekat tertentu sebagai sebuah intitusi.

Tidak banyak orang yang mampu membedakan secara distingtif antara tasawuf sebagai produk sejarah dengan tasawuf sebagai bentuk keberagamaan dalam Islam. Ketidakmampuan ini akan berimplikasi pada pemahaman bahwa tasawuf merupakan sesuatu yang mesti *taken for granted* dan kebal akan kesalahan sehingga tidak perlu dikritisi. Mohammed Arkoun mengkritisi dengan tajam atas fenomena tersebut yang menurutnya merupakan cerminan dari "*taqdîs al-afkâr al-dîniy*". Selama ini, tidak sedikit orang yang berasumsi bahwa tasawuf merupakan produk sejarah bersifat normatif dan merupaka ekspresi dari bentuk "pelarian" dari keengganan sebagian orang untuk melakukan ijtihad karena himpitan dan desakan tuntutan problem sosio-kultural yang muncul pada masa itu.

Tasawuf merupakan bentuk tunggal sebagai upaya untuk mendekati Tuhan sehingga cukup sulit terbukanya alternatif lain. Karena itu, semestinya tasawuf – yang juga memiliki sebutan lain, seperti *ilm qalb*, *ilm al-akhlâq*, *ilm al-ihsân* atau nama lainnya - membuka "baju" eksklusivitasnya dan mau untuk bekerja sama dengan ilmu lainnya, serta menjadikan dimensi luarnya tersebut sebagai alat Bantu; sejauh dimensi luar tersebut tidak "mengganggu" orisinalitas ajaran dan nilai serta doktrin tasawuf. Lebih dari itu, semestinya tasawuf mampu berkomunikasi dan apresiatif dengan lingkungannya atas semua kebutuhan dan problematika yang berkembang dalam masyarakat modern.

Konsekuensi perkembangan ilmu pengetahuan modern dalam ilmu-ilmu kemanusiaan lainnya, seperti filsafat, psikologi, sejarah, maupun sosiologi, seyogyanya merangsang umat Islam, lebih khusus lagi mereka yang berada dalam tarekat sebagai institusi, untuk "membuka" tangan sebagai respons atas berbagai dinamika pemikiran serta kegelisahan intelektual yang bergejolak di dalamnya. Rekonstruksi, demikian Arkoun menyebutnya, tasawuf dengan bermacam konsepnya—semisal zuhud, taubah,

⁴³Bisa disimak dalam beberapa karyanya, antara lain, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, *Mîzân al-Amal*, dan *Mi'yâr al-Ilm*, serta karya lainnya.

'iffah, sabar, *kehauf*, *raja'*, tawakal, *hubb*, serta konsep lainnya—adalah suatu keniscayaan di era modern. Suatu bentuk reinterpretasi dengan menggunakan pendekatan-pendekatan ilmiah modern sehingga, diharapkan, akan ditemukan bentuk pemahaman konseptual ajaran dan doktrin tasawuf yang integralistik-universal. Pemaknaan ulang tersebut akan menjadikan tasawuf mampu digunakan secara universal sebagai salah satu instrumen dalam menjawab segala macam permasalahan dan kebutuhan masyarakat modern yang serba sekuler.

Berbeda dengan psikologi yang hanya mengkaji aspek dari tingkah laku, kepribadian, perbuatan, dan emosi manusia, tasawuf melangkah lebih jauh lagi dengan mengeksplorasi dimensi hati dan jiwa manusia. Tasawuf mendalami seluk-beluk hati dan jiwa manusia yang telah diindikasikan oleh al-Qur'an mendapat "rahmat" untuk memilih jalan yang benar atau yang salah. Sulit untuk mengatakan bahwa psikologi telah menyeberang untuk mengkaji wilayah hati dan jiwa manusia; bukan saja karena dimensi metafisiknya yang lebih kompleks dibanding dengan bentuk metafisik emosi dan *behavior*. Meskipun demikian, dalam beberapa dekade telah terjadi perkembangan spiritualitas yang sehat dalam literatur psikologi agama yang senantiasa melibatkan komponen fleksibilitas, selain kerendahan hati (*humility*) serta keinginan dari dalam.⁴⁴ Dalam pembinaan

⁴⁴ Psikologi sendiri tidak jarang keliru mempersepsi eksistensi sisi kemanusiaan seseorang. Psikologi, dalam banyak hal, hanya memposisikan manusia sebagai objek yang hanya memiliki jasad dan psikis, serta melupakan bahwa manusia sebagai makhluk yang memiliki dimensi spiritual sekaligus hati yang menjadi pembimbing dalam hidup. Munculnya keinginan untuk membentuk ilmu psikologi Islam merupakan respons atas kekurangan yang dimiliki oleh ilmu psikologi umum. Ilmu psikologi dan psikiatri memahami manusia dan perilakunya hanya didasarkan pada tiga aspek umum yang dikenal dengan sebutan "tri-dimentional organo-biologi, psiko-edukasi, dan sosiokultural". Manusia menurut ilmu psikologi tidak dilihat sebagai makhluk yang memiliki dua dimensi, yakni ruhani dan jiwa yang lebih subjektif sifatnya. Singgungan psikologi atas dimensi ruhaniah (spiritual) manusia tidak mengandung konotasi agamis. Dimensi spiritual hanya dianggap sebagai inti kemanusiaan dan merupakan sumber makna hidup dan potensi dari berbagai kemampuan dan sifat luhur manusia yang luar biasa. Lihat Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dan Islam*;

tasawuf pola lama, unsur fleksibilitas ini jarang digunakan, untuk tidak mengatakan tidak pernah, berbagai instrumen tersebut yang menjadi dasar fundamen dalam membangun spiritualitas yang sehat⁴⁵ dan tidak terjebak pada bentuk kesalehan personal sifatnya.

Doktrin aksiomatik *ihsân* dalam agama Islam merupakan bentuk implementasi dari bentuk keberagamaan yang tidak saja eksis, tetapi juga fungsional. Salah satu ciri agama yang hidup dan fungsional adalah agama yang bersifat nyata, kreatif, spontan, dan dinamis dalam menanggapi semua perubahan sosial yang aktual dan orisinil.⁴⁶ Konsep *ihsân* dalam Islam tidak sekadar menekankan bahwa fungsi agama adalah sangat personal dan individual, tetapi sekaligus fungsional mencakup semua aspek kehidupan sosial, ekonomi, dan politik. Kehidupan spiritualitas dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari pemahaman dan penghayatan ajaran keagamaan yang sifatnya personal-individual. Sebagaimana halnya yang ditekankan oleh Weber, kehidupan personal juga dapat memberikan bentuk dan karakter kehidupan sosial dan kelompok.

Apabila seseorang mampu memandang agama (baca: Islam) sebagai salah satu instrumen yang dibutuhkan oleh manusia secara spiritual-individual, bukan semata-mata formal-institusional, akan mudah untuk mengembalikan sekaligus menempatkan nilai-nilai spiritualitas Islam yang terkandung dalam syari'at. Pemaknaan ulang nilai tersebut bukan saja pada tataran hubungan antara individu dengan syari'at, tetapi juga pada konteks hubungan antara manusia dengan Tuhan, sebagai Pemberi syari'at, secara personal-individual.⁴⁷ Hubungan seperti ini dalam kehidupan keseharian seseorang akan menghasilkan *al-akhlâq al-karîmah*. Karena itu, tasawuf tidak hanya terpola pada

Menuju Psikologi Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 49 dan 53; Bandingkan dengan Denis H. Lajoie dan S. Shapiro. "Definition of Transpersonal Psychology; the First Twenty Years", *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 24, no. I (1992).

⁴⁵Abdullah, *Studi ...*, 165; Lihat juga Marvin Gawryn, *Reaching High: The Psychology and Spiritual Living* (Barkeley: Spiritual Renaissance Press, 1980), 114.

⁴⁶*Ibid.*, 140.

⁴⁷Abdullah, *Studi...*, 170.

kesalehan individual semata atau kepuasan amal sosial, tetapi merupakan gabungan dari dua tujuan yang akan dicapai tersebut.

Tasawuf, yang selama ini dipraktikkan orang, telah kehilangan sisi filosofis keilmuannya, terutama epistemologinya. Kebenaran yang diperlihatkan oleh tasawuf tidak bisa lagi diterima secara luas, bila ditinjau dari kacamata filsafat ilmu. Karena ketidakadaan landasan ini menjadikan tasawuf kehilangan peran dan fungsinya sebagai *élan vital* dalam memperbaiki gejolak dan gejala sosial modern yang sering mengalami perubahan begitu cepat. Tasawuf dalam tataran praktis lebih mendahulukan kesalehan pribadi ketimbang memperbaiki kondisi sosial sekitarnya. Thabâthabâ'i menegaskan kepada mereka yang mempraktekkan tasawuf agar jangan hanya sampai pada tataran praktek belaka, tetapi juga harus diikuti dengan ilmu dan teori yang telah dibangun oleh para Sufi terdahulu. Fenomena seperti demikian terlihat dalam banyak organisasi dan kelompok tarekat. Para anggota kelompok tarekat tertentu dalam mempraktekkan kehidupan tasawuf adalah dengan melakukan meditasi, kontemplasi, dan membaca zikir ribuan kali. Mereka melupakan tujuan dari mengamalkan tasawuf adalah untuk memperoleh kesalehan individual yang tidak eksklusif dan isolatif sehingga tidak sampai melupakan tugas untuk senantiasa membimbing komunitas masyarakatnya yang sedang menghadapi berbagai persoalan hidup.⁴⁸

Secara teoretis, seharusnya tasawuf sanggup berdiri sebagai solusi alternatif atas pelbagai problema dan permasalahan kemanusiaan secara global. Tasawuf, dengan tarekatnya (institusi), tidak hanya menjadi "kandang" bagi mereka yang melarikan dari realitas kehidupan. Tasawuf seharusnya menjadi "laboratorium" mutakhir bagi manusia secara lahir batin serta komprehensif. Yang diperlukan dalam memformulasi bentuk tasawuf dari yang terlalu condong kepada *lahût*, atau *nasût*, ke arah sikap hidup yang lebih moderat antara keduanya. Selain itu, tasawuf harus berdiri sebagai, seperti ilmu psikologi, inspirator

⁴⁸Syaikh Ahmad Sirhindi juga telah mencoba "memperbaiki" praktek semacam itu. Lihat M. Abdul Haq Anshari, *Sufism and Syari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1986).

dan katalisator dalam kehidupan yang sudah kehilangan warna dan bentuk ini.

Sebagai salah satu aliran pemikiran Islam dan warisan khazanah Islam, sudah saatnya dilakukan redefinisi, reinterpretasi, serta reposisi tasawuf dalam konteks kekinian agar dapat berinteraksi dengan lingkungan modern secara dinamis. Bila tasawuf hanya mengacu pada konteks dan pemikiran awal kemunculannya, seperti yang selalu tergambar dalam berbagai buku yang membicarakan masalah ini, sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan dan kemajuan zaman. Bentuk formulasi baru yang diinginkan sejatinya bisa mengakomodasi kebutuhan masyarakat modern yang tengah kehilangan identitas diri serta yang dilanda kekeringan spiritual. Lebih dari itu, manusia modern sedang berada di persimpangan sehingga mereka senantiasa merasa berada di tempat terasing. Mereka sedang dalam pencarian bentuk *renunciation*, zuhud, yang bisa diterima oleh mereka yang kesehariannya disibukkan dengan kegiatan yang berdimensi *nasûti*. Walaupun demikian, perubahan “baju” tasawuf tidak boleh bertentangan atau keluar dari “aturan main” yang telah ditentukan dalam al-Qur’an dan Sunnah.

Mengaplikasikan hubungan yang sedemikian indah itu, menurut banyak kalangan, bukan perkara yang gampang, terlebih di era globalisasi ilmu dan budaya seperti sekarang ini. Begitu banyak kesulitan dan hadangan yang akan dihadapi sebagai akibat dari berbagai praktek instrinsik yang terlanjur melekat pada tasawuf. Tasawuf dipandang oleh sebagian orang belum banyak memberikan sumbangsih yang berharga bagi tantangan kemanusiaan universal (*human predicament*),⁴⁹ terlebih di era modern. Tasawuf, dalam beberapa hal, akan sulit berhadapan dengan realitas sosial di era globalisasi. Kesulitan pertama adalah menjawab tantangan berbagai temuan ilmu empiris baik dalam ilmu pengetahuan maupun masalah kemanusiaan (*humanity*). Salah satu kekurangan tasawuf dalam menghadapi perkembangan ilmu empiris-rasional adalah kurang bersahabatnya tasawuf secara sistematis menyesuaikan bahasa

⁴⁹ Kritik ini juga pernah dilontarkan oleh pemikir Islam, misalnya Muhammad Iqbal, yang dituangkannya dalam *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*.

dengan perkembangan tersebut. Akibatnya, tasawuf kurang relevan dan *out moded*, meminjam istilah Witgenstein,⁵⁰ dalam merespons bermacam-macam perkembangan ilmu pengetahuan serta pengalaman manusia.

Kesulitan kedua adalah jika berhadapan dengan globalisasi budaya. Globalisasi memaksa tasawuf membuat konsensi-konsensi psikologis. Namun, pola konsensi psikologis hanya bisa dilakukan bila tasawuf membuka diri eksklusivitasnya terhadap semua bentuk perkembangan di era modern ini. Selama ia masih berkutut dengan baju lama, akan sulit baginya untuk melakukan hal tersebut karena tasawuf dengan pola lama struktur fundamental pemikirannya bersifat partikularis, bukan pluralis.

Catatan Akhir

Agar bisa keluar dari kemelut dan balutan pelbagai problema yang muncul di era modernisasi, tidak ada jalan lain bagi tasawuf selain “melirik” ilmu-ilmu sosial modern yang bisa dijadikan dasar berpikir tambahan, selain al-Qur’an dan tradisi Nabi, dalam rangka menjawab tantangan perubahan zaman tersebut. Filsafat, sebagai salah satu ilmu humaniora modern, bisa menjadi *partner* tasawuf dalam melakukan formulasi, reformulasi, evaluasi, serta reevaluasi atas berbagai doktrin dan ajarannya. Semua doktrin dan ajaran tasawuf tidak diposisikan sebagai “barang jadi”, tetapi sebagai sesuatu yang mesti direformulasi sesuai dengan kebutuhan zaman karena sifatnya yang historis, bukan normatif. Tradisi filsafat analitik pascapositivisme dan tradisi eksistensialis serta dinamika filsafat bisa dijadikan sebagai alat bantu tasawuf dalam mempertajam rumusannya yang lebih segar untuk menghindarkan keterjebakan tasawuf yang bersifat transendental-spekulatif. Sesuatu yang tidak bisa dilupakan, tasawuf merupakan produk sejarah yang muncul dan berkembang dalam rentang sejarah yang panjang sehingga dia bukan merupakan “sesuatu” yang kebal kritik. *Wa al-Lâh a’lam bi al-shawâb*.●

⁵⁰Donald Hudson, *Philisophy Approach to Religion* (London: McMillan, 1976), 25.

Daftar Pustaka

- Abd al-Hâmid Fatâh, *Nasy'ah al-Falsafah al-Shûfiyyah wa Tathawwuraha* (Beirut: al-Maktabah al-Islâmiyah, 1973).
- 'Abd al-Karîm Ibn Hawazin al-Qusyairî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî Ilm al-Tashawwuf* (Kairo: Mathba'ah Muḥammad 'Alî Shihâb Wa Aulâduh. t.t.).
- Akbar S. Ahmed, *Post Modernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1993).
- Al-Allâmah al-Sayyid Muḥammad Husein al-Thabâthabâ'i, *Al-Mîẓân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid 6 (Beirut: Mu'assasah A'lâm li Thibâ'ah, 1411/1991).
- , *Kernel of the Kernel; A Shi'i Approach to Sufism*. trans. Mohammad H. Faghfoory (New York: State University of New York Press, 2003).
- Alfin Tovler, *The Third Wave* (New York: Bantam Book, 1990).
- Al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb*. (Beirut: Dâr al-Nahdlah, t.t.).
- Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Cape Hill, USA: The Univesity of Carolina Press, 1975).
- Arnold Toynbee, *A Study of History* (Oxford: Oxford University Press, 1957).
- Cyprian Rice, *The Persian Sufi* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1964).
- Denis H. Lajoie dan S. Shapiro, "Definition of Transpersonal Psychology; The First Twenty Years", *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 24, no. I (1992).
- Donald Hudson, *Philisophy Approach to Religion* (London: McMillan, 1976).
- Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis* (London: RoutledgeCurzon, 2003).
- F.C. Happold, *Mysticism: A Study and an Anthology* (New York: Viking Penguin Inc., 1970).
- Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1979).
- Geoffrey Parriender, *Mysticism in the World's Religion* (London: Sheldon Press, t.t.).
- Giddens A. Tunner (ed.), *Social Theory Today* (California: Stanford University Press, 1987).

- Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Standford J. Shaw dan William R. Polk (USA: Beacon Peparback, 1968).
- Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dan Islam; Menuju Psikologi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).
- Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism on Ibn 'Arabi*, trans. Ralph Manheim (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969).
- Ibn Khaldûn, *al-Muqaddimah* (Kairo: al-Mathba'ah al-Bâhiyah, t.t.).
- Ibn Taymiyyah, *Raf' al-Malâm 'an al-Aimmah al-A'lâm* (Beirut: al-Maktabah al-Islâmi, t.t.).
- Jalaluddin Rakhmat, "Islam: Sumbangsih Pemikiran di Era Pasca Modernisme", dalam *Reorientasi Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, Makalah Seminar Nasional (Yogyakarta: SMF. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 1995).
- Jan Van Bragt, *Mystical Buddhist and Christian* (New York: Crossroad Publishing Company, 1995).
- Jhon Naisbitt dan Patricia Aburdance, *Mega Trend 2000 Ten New Direction for the 1900's* (New York: Avon Book, 1991).
- John Bousfield, *Islamic Philosophy in South-East Asia* (Leiden: EJ. Brill, 1983).
- John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah", dalam *Voice of Resurgent Islam* ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983).
- Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Gramedia, 1998).
- Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (UK: IB. Tauris, 1992).
- K. Bartens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1985).
- Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996).
- M. Abdul Haq Anshari, *Sufism and Syari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1986).
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

- Margareth Smith, *Reading From the Mystic of Islam* (London: Luzan & Company, 1969).
- Marvin Gawryn, *Reaching High: The Psychology and Spiritual Living* (Barkeley: Spiritual Renaissance Press, 1980).
- Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafah al-Akblâq fî al-Islâm* (Kairo: al-Khanajy, 1063).
- Myron Weiner (ed.), *Modernization: the Dynamics of Growth* (Washington D.C.: Voice of America Forum Lectures, 1968).
- Nurcholis Madjid, "Pesantren dan Tasawuf", dalam *Pesantren dan Pembangunan* (Jakarta: LP3ES, 1985).
- _____, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Percakapan Toshihiko Izutsu dan Herman Landolt tentang "Pengalaman Mistik", *Ulumul Qur'ân'*, vol. 1, no. 3 (1989/1410).
- R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921).
- _____, *The Mystic of Islam* (London-Boston: Routledge & Kegan Paul, 1973).
- Robert N. Bellah, *Islamic Tradition and The Problem of Modernization* (New York: Harper dan Row, 1970).
- Stephen Spink, *Psychology and Religion* (London: Metheun Co., 1963).
- Sumardi Suryabrata, *Metode Penelitian Ilmiah* (Jakarta: Rajawali Press, 1988).
- Titus Burckhardt, *An Introduction To Sufism, The Mystical Dimension of Islam*. 2nd, II, trans. D.M. Matheson (England: Crucible, 1990).
- W. Brand, *The Struggle for Higher Standard of Living* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958).
- Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi* (Jakarta: Serambi, 2002).
- Yusno Abdullah Otta, "Irfânî dalam Perspektif Syī'ah (Studi atas Pemikiran Thabâthabâ'i dalam Tafsir Al-Mîzân)", *Tesis* (Semarang: IAIN Walisongo, 2001).