

JURNAL ILMIAH

ISSN 2477-524X

AL-HADI

Volume 1 No. 01

Edisi Juli - Desember 2015

**KOMUNIKASI DALAM PERSPEKTIF ISLAM
(MENGURAI EFEKTIVITAS KOMUNIKASI ORGANISASI DALAM MANAJEMEN PENDIDIKAN)**

Hadli Suprpto, M.Kom.I

**HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI DALAM HUKUM ISLAM
(TELAAH TERHADAP KASUS KDRT DI KOTA MEDAN)**

Drs. Ahmad Bangun Nasution, MA

**PEMBELAAN PERKARA OLEH ADVOKAT MENURUT PERSPEKTIF ISLAM
(ANALISIS TERHADAP MINIMNYA ALUMNI SYARI'AH YANG MENEKUNI PROFESI ADVOKAT)**

Abdurrasyid, MH

ESENSI KURIKULUM DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT PENDIDIKAN ISLAM

Manshuruddin, MA

PENGEMBANGAN MATERI AJAR DALAM KONSEP PENDIDIKAN ISLAM

Dra. Nurmalidar Tanjung, MA

OTONOMISASI PENDIDIKAN ISLAM

(SEBUAH ANALISIS TENTANG KEBIJAKAN PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA)

Drs. Amhar Nasution, MA

SUMBER HUKUM ISLAM

(MENGURAI KEDUDUKAN ALQURAN DAN SUNNAH DALAM FILSAFAT HUKUM ISLAM)

Bastiar, MA

AJARAN NEO SUFISME DI ERA MODERN

(PEMIKIRAN DAN IMPLIKASINYA DALAM MEMBENTUK AKHLAK MANUSIA)

Sugeng Wanto, MA

PANDANGAN QURAISH SHIHAB TENTANG KONSEP ADIL DALAM PRAKTIK POLIGAMI

Sakban Lubis, MA

WAKAF TUNAI (Waqf al-nuqud) dan Aplikasinya di Indonesia

(Kajian Prospek dan Tantangan Wakaf Kontemporer)

Ngatno Sahputra, MA



FAKULTAS AGAMA ISLAM UNIVERSITAS PEMBANGUNAN PANCA BUDI MEDAN

Kampus: Jl. Jend. Gatot Subroto Km. 4,5 Medan Telp. (061) 50200206
homepage: <http://www.pancabudi.ac.id> email: fa@pancabudi.ac.id

Volume 1 No. 1

Edisi Juli - Desember 2019

JURNAL ILMIAH

ISSN: 2477-974X

AL-HADI

Diterbitkan Oleh Fakultas Agama Islam
Universitas Pembangunan Panca Budi Medan

Pelindung

Dr. H. M. Isa Indrawan, SE, MM

Pengarah

Dr. Shiyamu Manurung, MA

Drs. Kasim Siyo, M.Si, PhD

Rusiadi, SE, M.Si

Pemimpin Redaksi

Dra. Suryani, MA

Sekretaris Redaksi

Syarifuddin Sirait, S.HI, S.Pd.I

Redaktur Ahli

Prof. Dr. R. Hamdani Harahap, M.Si

Prof. Dr. Dian Armanto, M.Pd, MA, M.Si

Prof. Dr. Mohammad Hatta

Prof. Dr. Al-Yasa Abu Bakar, MA

Prof. Dr. Syafaruddin, M.Pd

Prof. Dr. Pagar, M. Ag

Tata Usaha

Ahmad Fauzi Rambe, S.Pd.I

Kharis Ramadansyah Raim, S.Pd.I

Intan Nursotya Hanum Hasibuan, S.Pd.I

Publikasi ini merupakan hasil penelitian dan tulisan ilmiah
yang berkaitan dengan ilmu-ilmu agama Islam

Alamat Redaksi:

Fakultas Agama Islam Universitas Pembangunan Panca Budi Medan
Jl. Jend. Gatot Subroto Km 4,5 Medan
Telp. (061) 50200506

DAFTAR ISI

	Halaman
Komunikasi Dalam Perspektif Islam (Mengurai Efektivitas Komunikasi Organisasi dalam Manajemen Pendidikan) Hadi Suprpto	[1-15]
Hak Dan Kewajiban Suami Dalam Hukum Islam (Telaah terhadap Kasus KDRT di Kota Medan) Ahmad Bangun Nasution	[17-28]
Pembelaan Perkara Oleh Advokat Menurut Perspektif Islam (Analisis Terhadap Minimnya Alumni Syari'ah yang Menekuni Profesi Advokat) Abdurrasyid	[29-35]
Esensi Kurikulum Dalam Perspektif Filsafat Pendidikan Islam Manshuruddin	[37-48]
Pengembangan Materi Ajar Dalam Konsep Pendidikan Islam Nurmalidar Tanjung	[49-61]
Otonomisasi Pendidikan Islam (Sebuah Analisis Tentang Kebijakan Pendidikan Islam di Indonesia) Amhar Nasution	[63-77]
Sumber Hukum Islam (Mengurai Kedudukan Alquran dan Sunnah dalam Filsafat Hukum Islam) Bastiar	[79-93]
Ajaran Neo Sufisme Di Era Modern (Pemikiran dan Implikasinya dalam Membentuk Akhlak Manusia) Sugeng Wanto	[95-108]
Pandangan Quraish Shihab Tentang Konsep Adil Dalam Praktik Poligami Sakban Lubis	[109-120]
Wakaf Tunai (Waqf Al-Nuqud) Dan Aplikasinya Di Indonesia (Kajian Prospek dan Tantangan Wakaf Kontemporer) Ngatno Sahputra	[121-135]

AJARAN NEO SUFISME DI ERA MODERN (PEMIKIRAN DAN IMPLIKASINYA DALAM MEMBENTUK AKHLAK MANUSIA)

Sugeng Wanto, MA.

Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sumatera Utara

ABSTRACT : *Mysticism or Sufism, is an important part in the history of Islamic thought, and is regarded as one of the separate disciplines of Islam, as well as jurisprudence, theology, and philosophy. According to Fazlur Rahman that beginning sufism is a spiritual-moral protest against certain developments that having the character of doctrinal and political in the Muslim ummah. In the next stage, Sufism turns into a popular religious movement and of centuries 6th and 7th Hijri (12-13 M) declared himself "not only as a religion in the religion but also as a religion higher than religion". Changes in orientation and substani Sufism in the process of development and growth, is something that can not be denied. Therefore, any movement in the process of development, it would absorb elements its meet, as experienced by sufism. Therefore, we will see substantial changes that occur in the development of Sufism, especially the appearance of fusion Lahiri and hatinix as a response to the circumstances of the times.*

Kata kunci: neo sufisme, modern, akhlak, implikasi.

A. Pendahuluan

Sebagaimana halnya fikih, kalam dan falsafah, salah satu disiplin ilmu dalam Islam adalah tasawuf atau sufisme, dan juga merupakan bagian terpenting dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, dalam kemunculannya, tasawuf berhubungan erat dengan situasi sosio-kultural yang ada dan terjadi pada saat itu, karenanya, sejak kelahirannya, tasawuf menjadi bagian yang tetap dari ilmu-ilmu kebudayaan Islam dan menjadi sangat menarik sejak peristiwa pertikaian politik antara Ali dan Muawiyah.

Kebangkitan tasawuf umumnya dan tarekat khususnya di masa belakangan ini, tidak urung lagi menimbulkan banyak pertanyaan di kalangan para pengkaji sosiologi agama dan modernisasi. Mengapa dalam situasi di mana kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang kian marak, justru semakin banyak orang tertarik kepada tasawuf, salah satu jawabannya adalah karena ilmu pengetahuan dan teknologi tidak memberikan makna tentang kehidupan. Oleh sebabnya, kebangkitan agama, termasuk tasawuf, justru merupakan penolakan yang tegas terhadap kepercayaan buta kepada ilmu pengetahuan dan teknologi itu sendiri.¹

¹ Hamdan Rasyid, *Sufi Berkecambah, Mencapai Derajat Sufi dalam Kehidupan Modern*, (Jakarta: Al-Mawardi, 2001), h. 30

B. Neo-Sufisme; Sebuah Kajian Historis

Sebelum sampai pada pembahasan gagasan *Neo-Sufisme*² Fazlur Rahman, maka yang perlu diketahui terlebih dahulu adalah awal munculnya *asketisme* (sufisme) dalam kehidupan masyarakat Islam. Menurut Fazlur Rahman, spiritualisme dalam Islam telah ada sejak Nabi Muhammad saw. Sebelumnya spiritualisme agama hanya sebatas ibadah individual, namun dalam perkembangan selanjutnya penanaman sikap tunduk dan patuh terhadap hukum Tuhan tersebut yang berpangkal dari rasa takut kepada Allah swt., lambat laun menjadi tahapan khusus penyucian diri dan introspeksi motif moral. Hal inilah yang menjadi dasar berdirinya *zuhud* pada abad I sampai abad II H/7 sampai dengan 8 M.

Gerakan tersebut mendapat *back up* kuat dari kondisi sosial, ekonomi dan keimanan masyarakat, khususnya pada tingkat pejabat teras dinasti Umayyah, maka ada sekelompok masyarakat yang berupaya untuk meningkatkan kesalehan secara individual. Dengan demikian gerakan ini adalah murni etis dengan pendalaman motif etik, seperti Hasan al-Bashri (w. 110 H/728 M). selain kondisi sosio-ekonomi tersebut, eksklusivisme politik masyarakat juga telah mendorong lahirnya gerakan tersebut. Di mana fenomena eksklusivisme politik tersebut menjadikan umat Islam terhempas dari percaturan politik dan kenegaraan serta urusan umat secara keseluruhan, bahkan sampai anjuran untuk melakukan kontemplasi ke gua.

Menurut Fazlur Rahman, selama dua abad pertama sufisme baru merupakan sebatas fenomena individual, tetapi dengan berkembangnya disiplin formal hukum Islam dan teologi, maka gerakan ini berkembang dan melembaga dengan daya tarik tersendiri, yaitu diadakannya *halaqah* atau kelompok kajian untuk membahas keagamaan dan mengadakan latihan kerohanian yang "mengesampingkan" urusan dunia. Dan gerakan ini bertambah intensif dengan adanya kontak di luar Islam.

Akhirnya, banyak praktek sufisme yang menurut pandangan mereka berdasarkan hadits Nabi, menolak secara ekstrim terhadap dunia. Praktek seperti ini bagi Fazlur Rahman adalah keluar dari koridor ajaran Islam: "Apa yang dapat disebut duniawi, yang menekankan implementasi actual dari cita moral secara realistik dalam suatu konteks sosial, termasuk yang utama dari semangat Alquran. Tetapi hadis-hadis sufi pun bila dilepaskan dari bumbu-bumbunya yang penuh khayalan dan berlebih-lebihan, juga akan mencerminkan kehidupan Nabi saw., dan ajaran Alquran dalam menekankan kesucian hati dan kehidupan batin.

Pola hidup yang menekankan kesalehan individual sebagai embrio lahirnya *zuhud* dalam arti mengadakan isolasi terhadap dunia telah menjadi fenomena sejarah yang berkembang cepat, mendapat sorotan tajam dari Rahman. Dalam perkembangannya, pola hidup demikian telah menjadi doktrin sufisme. Menghadapi ini, Rahman memandang

² Neo-sufisme pertama diusung Fazlur Rahman, yang memiliki arti sufism baru. Kebalikan dari sufism terdahulu, yang mengedepankan individualistik dan ukhrawi yang bersifat eksatis-metafisis dan kandungan mistiko-filosofis. Hal senada juga diusung oleh Hamka. Wacana ini sudah didiskusikan beberapa waktu lalu. Penulis berpendapat, tasawuf kontemporer, satu sisi masuk pada barisan Fazlur Rahman dan Hamka. Di sisi lain, tasawuf kontemporer, hanyalah bagian dari bahan mentah industrialisasi. Lihat: Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995) h. 94.

zuhud merupakan inti tasawuf,³ sebab itulah dia tidak memasukkannya dalam deretan *maqamat* sebagai *The Sufi Way* (jalan sufi).

Dengan demikian, zuhud dalam pandangan Rahman adalah identik dengan tasawuf, yang pada awalnya zuhud merupakan reaksi protes moral spiritual dari keadaan yang ada pada waktu itu, yang akhirnya membawa sikap isolasi para sufi terhadap dunia dan sikap *sinisme* politik akan menimbulkan *pesimisme*. Sikap isolasi terhadap dunia dan *sinisme* politik ini bila dibiarkan berkembang, maka kehidupan bergolak dan mencari kesempatan lain untuk mengekspresikan dan menyempurnakan dirinya, baik secara sehat maupun tidak. Memahami sufisme ini tampaknya tidak murni etik, tetapi lebih sebagai bentuk ketidakberdayaan menghadapi proses lajunya zaman, maka beralihlah mencari kepuasan spiritual dengan mengisolasi dari proses sosial, memilih hidup *kontemplasi* dan *introversi* yang dalam perkembangannya menghasilkan doktrin-doktrin yang beku.

Fazlur Rahman sangat tidak setuju dengan pola hidup demikian, karena pola yang dipraktikkan oleh para sufi tersebut jauh dari Alquran, sebab pesan dasar Alquran adalah bagaimana manusia mampu mengimplementasikan dan mampu mengaktualisasikan etra spiritualisme dan moral secara realistik dan praksis sosial. Penolakan sikap isolasi terhadap dunia dapat dilihat pada konsep Rahman tentang individu dan masyarakat. Menurutnya, antara keduanya tidak dapat dipisahkan, tidak ada individu tanpa masyarakat dan begitu pula sebaliknya. Tujuan utama Alquran adalah tegaknya tatanan sosial yang bermoral, adil dan dapat bertahan di bumi ini. Konsep *taqwa* hanya hanya memiliki arti dalam konteks sosial. Pemikiran ini adalah sikap penentangan terhadap hidup eksklusif yang banyak dipraktikkan oleh para sufi. Kesucian seseorang bukan karena keterasingan dari dunia dan praksis sosial, tetapi berada dalam gerakan menciptakan sejarah dan menjadi pelaku sejarah.

Sebagai tindak lanjut dari penolakan tersebut, Fazlur Rahman menawarkan gagasannya *Neo-Sufisme*, yaitu sufisme yang cenderung untuk menimbulkan *aktivisme sosial* dan menanamkan kembali sikap positif terhadap dunia. Tokoh perintisnya adalah Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah. *Neo-Sufisme* tidak menolak epistemologi *kasyf* yang dianggapnya sebagai derajat proses-proses yang bersifat intelektual dan mempergunakan seluruh terminologi sufi yang esensial, serta mencoba memasukkan ke dalam sufisme makna moral *puritanical* dan *etos sosial*.

³ Secara sekilas, dapat dijelaskan pokok-pokok ajaran tasawuf dalam struktur yang umum dan global, serta singkat. Tasawuf Akhlaqi, Takhalli, membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, Tahalli, mengisi diri dengan sifat2 terpuji. Tajalli, terungkapnya nur gaib untuk hati. Munajat, melaporkan aktivitas diri pada Allah, Muraqabah dan muhasabah: selalu memperhatikan dan diperhatikan Allah dan menghitung amal, Memperbanyak wirid dan zikr, Mengingat mati, Tafakkur: merenung/meditasi. Struktur Tasawuf Amali, Syari'ah: mengikuti hukum agama, Thariqah, perjalanan menuju Allah, Haqiqah, aspek batiniah dari syari'ah. Ma'rifah, pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati. Jalan Mendekatkan diri kepada Allah. Maqamat, tahapan, tingkatan. Taubah, pembersihan diri dari dosa Zuhd, sederhana dalam hal duniawi. Sabr, pengendalian diri. Tawakal, berserah diri sepenuhnya kepada Allah. Ridha, menerima qada dan qadar dengan rela. Mahabah, cinta kepada Allah. Ma'rifah, mengenal keesaan Tuhan, Ahwal, kondisi mental. Khauf, merasa takut kepada Allah. Raja', optimis terhadap karunia Allah. Syauq, rindu pada Allah. Uns: keterpusatan hanya kepada Allah. Yaqin, mantapnya pengetahuan tentang Allah. Tasawuf Falsafi Fana' dan Baqa', lenyapnya kesadaran dan kekal. Ittihad, persatuan antara manusia dengan Tuhan. Hulul, penyatuan sifat ketuhanan dg sifat kemanusiaan. Wahdah al-Wujud, alam dan Allah adalah sesuatu yang satu. Isyraq, pancaran cahaya atau iluminasi. Lihat: Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), h. 65 -176

Konsep *Neo-Sufisme* Rahman sebenarnya menghendaki agar umat Islam mampu melakukan *tawazun* (penyeimbangan) antara pemenuhan kepentingan akhirat dan kepentingan dunia, kemudian umat Islam harus mampu memformulasikan ajaran Islam dalam kehidupan sosial. Fenomena *Neo-Sufisme* hampir sama dengan apa yang berkembang di Afrika Utara yang terjadi dalam kasus *Thariqah Sanusiyah*, yakni sebuah tarekat yang didirikan oleh Muhammad Ibn Ali Al-Sanusi dari Al-Jazair (w. 1275 H/1859 M) di Makkah.

Thariqah Sanusiyah merupakan tarekat yang menerapkan disiplin kesufian yang sangat ketat, namun mereka aktif dalam praksis kemasyarakatan. Di mana di dalamnya diajarkan ilmu-ilmu tasawuf di samping ilmu-ilmu ekonomi (bertani dan berdagang) serta teknik berperang. Menurut Rahman, tarekat ini melarang jama'ahnya mencintai secara berlebihan terhadap harta kekayaan, melarang menimbun emas dan perak. Hal ini dimaksudkan bukan untuk legislasi semangat kehidupan akhirat, namun untuk kepentingan kesejahteraan social di dunia. Gerakan ini berada pada perjuangan dan pembaruan dan programnya lebih berada pada tataran positivisme moral dan praksis sosial daripada batasan-batasan spiritual keakhiratan. Coraknya lebih *purifikasionis* dan lebih aktivis daripada yang lain. Ia menyeru kepada kemurnian Islam, memberantas penyelewengan moral, social, dan keagamaan. Berusaha mengubah dan membangun kembali masyarakat yang lebih baik dan bermoral daripada cita-cita untuk memperoleh jaminan surga, walaupun kedua hal tersebut tidak boleh saling terpisah. *Thariqah Sanusiyah* inilah yang merupakan salah satu prototipe pembaruan yang dilancarkan Fazlur Rahman dalam bidang tasawuf, di samping setting sosio-politik dan sosio-kultural yang menjadi fenomena di kala itu.

C. *Neo-Sufisme*; Tokoh dan Pemikirannya

Terminologi *Neo-Sufisme* merupakan salah satu terminologi yang diperkenalkan oleh pemikir muslim kontemporer, yakni Fazlur Rahman. Oleh sebab itu, pemahaman mengenai terminologi ini sudah barang tentu merujuk pada pemikiran Fazlur Rahman. Menurut Fazlur Rahman selaku penggagas (tokoh) terminologi ini, *Neo-Sufisme* merupakan sufisme yang telah diperbaharui (*reformed sufism*). Menurut Fazlur Rahman, sejarah gerakan pembaharuan Islam selama dua abad terakhir, paling tidak terbagi dalam empat tipologi, yakni *Golongan Revivalis (Pra-Modernis)*, mulai muncul pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 yang dipelopori oleh gerakan Wahabiyah di Arab, Sanusiyah di Afrika Utara, dan Fulaniyah di Afrika Barat, *Gerakan Modernis*, yang dipelopori oleh Jamaluddin Al-Afghani (w. 1897) di seluruh Timur Tengah, Sayyid Ahmad Khan (w. 1898) di India, dan Muhammad Abduh (w. 1905) di Mesir, *Gerakan Neo-Revivalisme*, yang mempunyai corak moderen namun agak reaksioner, dimana Abul A'la Al-Mawdudi dengan Jemaat Islami-nya menjadi model yang tipikal bagi gerakan ini, dan *Gerakan Neo-Modernisme*, Rahman mengkategorikan dirinya termasuk dalam barisan gerakan ini. Sebab, menurutnya, neo-modernisme mempunyai sintesis progresif dari rasionalitas modernis di satu sisi dengan ijtihad dan tradisi klasik di sisi yang lain. Dan ini merupakan pra-syarat utama bagi Renaissance Islam. Model pemikiran sintesis-progresif semacam apakah yang dibawa gerakan neo-modernisme ini? Rahman, dalam catatan penulis, satu langkah lebih maju dari

* Abu al-A'la Afifi, *al-Tasawuf al-Tsaurah al-Ruhanyah fi al-Islam*, (Iskandariyah: Dar al-Ma'arif, 1963), h. 43.

kalangan modernis maupun tradisional Islam dalam dua hal pokok. Pertama, berkaitan dengan soal metodologi. Kedua, berkaitan dengan buah pemikiran. Secara metodologis, Rahman memberi perspektif historis dalam menghampani Islam dan di membatukkan analisis hermeneutika obyektif dalam menggali Alquran. Hasilnya adalah buah pemikiran yang mempunyai pijakan kukuh di atas pondasi tradisi (ortodoksi) Islam, sekaligus mampu keluar dari jebakan stagnasinya untuk menggamit ruh tradisi yang kontekstual dan kompatibel bagi zamannya, yakni ruh Islam yang substantif dan liberatif. Kalau pada era kecermerlangan sufisme terdahulu, aspek yang paling dominan adalah sifat *ekstatik metafisi* atau *mystic filosofis*, maka dalam sufisme baru ini digantikan dengan prinsip-prinsip Islam ortodoks.³

Di Indonesia, Hamka telah meletakkan dasar-dasar sufisme baru melalui buku terkenalnya *Tasawuf Modern*. Dalam buku ini banyak memberikan apresiasi yang wajar kepada penghayatan esoteris Islam, namun sekaligus disertakan peringatan bahwa *esoterisme* itu harus tetap terkendalikan oleh ajaran-ajaran standar syari'ah.⁴ Dengan demikian, pemikiran Hamka masih merupakan kontinuitas pemikiran al-Ghazali. Bedanya dengan al-Ghazali, Hamka menghendaki suatu penghayatan keagamaan esoteris yang mendalam tetapi dengan tidak melakukan pengasingan diri (*'uṣṭah*), melainkan tetap aktif melibatkan diri dalam masyarakat. Demikian pula halnya, Hamka mengikuti jejak pemikiran Ibn Taymiyah dan Ibnu Qayyim, yang oleh Fazlur Khalwan kedua tokoh klasik ini dipandang sebagai perintis yang ia namakan sebagai *Neo-Sufisme*.

Neo-Sufisme merupakan pemikiran sufistik yang terkait erat dengan syari'ah, atau menurut wawasan Ibn Taimiyah, jenis kesufian yang merupakan kelanjutan dari ajaran Islam itu sendiri sebagaimana termaktub dalam Alquran dan As-Sunnah, dan tetap berada dalam pengawasan kedua sumber utama ajaran Islam itu, dan tetap menjaga keterlibatan dalam masyarakat secara aktif. Fazlur Rahman menjelaskan bahwa sufisme baru itu memiliki ciri utama berupa penekanan kepada motif moral dan penerapan metode zikir serta *muraqabah* atau konsentrasi keruhanian guna mendekati Tuhan, tetapi sasaran dan isi konsentrasi itu disejajarkan dengan doktrin *salafi* (ortodoks) dan bertujuan untuk meneguhkan keimanan kepada akidah yang benar dan kemurnian moral dan jiwa. Oleh karena itu, gejala yang dapat disebut dengan *Neo-Sufisme* ini cenderung untuk menghidupkan kembali aktivisme salafi dan menanamkan kembali sikap positif kepada dunia.

Dengan demikian, "sufisme baru" menekankan perlunya pelibatan diri dalam masyarakat secara lebih kuat daripada "sufisme lama". Misalnya, pandangan tentang *zuhud* atau *asketisme* "klasik" yang pasif dan anti dunia dapat dibandingkan dengan pandangan *zuhud* "modern" sebagaimana terungkap dalam risalah kecil berjudul *al-Ruhanyat al-hima'iyah* (spiritualisme sosial). Secara ringkas isi buku ini adalah:

1. Membaca dan merenungkan makna kitab suci Alquran,
2. Membaca dan mempelajari makna kehadiran Nabi Muhammad saw., melalui Sunnah dan *Sirah* (biografi) beliau,
3. Memelihara hubungan dengan orang-orang saleh seperti para ulama dan tokoh Islam yang *zuhud*,

³ Fazlur Rahman, *Islam, terj.* Ahsan Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 196, 203

⁴ Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2003), h. 13

4. Menjaga diri dari sikap dan tingkah laku tercela;
5. Mempelajari hal-hal tentang ruh dan metafisika dalam Alquran dan as-Sunnah dengan sikap penuh percaya;
6. Melakukan ibadah-ibadat wajib dan sunnah, seperti sembahyang lima waktu dan tahajud;
7. Memberi peringatan yang keras terhadap palsu *spiritualisme pasif* dan *isolatif (i'izaliyah)*.

Ringkasan buku kecil tersebut mengemukakan suatu nilai yang sudah secara umum telah diketahui kaum muslim, yaitu nilai keseimbangan (*mizan* atau *tawazun*), sebagai salah satu prinsip yang terdapat dalam Alquran. Prinsip keseimbangan ini merupakan hukum Allah swt., untuk seluruh jagad raya, sehingga apabila melanggar prinsip ini merupakan suatu dosa kosmis. Dan kalau manusia disebut sebagai "jagad kecil" atau "*mikrokosmos*", maka manusiapun harus memelihara prinsip keseimbangan dalam dirinya sendiri, termasuk dalam kehidupan spiritualnya.

Kelihatannya, *Neo-Sufisme* memiliki tujuan pada penekanan yang lebih intens pada penguatan iman sesuai dengan prinsip-prinsip akidah Islam, dan penilaian terhadap kehidupan duniawi sama pentingnya dengan kehidupan ukhrawi.⁷ Sikap *puritanis* pendukung *Neo-Sufisme* menyebabkan adanya kontradiksi dan penyeberangan dengan paradigma sufisme terdahulu yang mengarahkan pengikutnya untuk membenci duniawi, sehingga mereka pasif. Berbeda dengan *Neo-Sufisme* yang malahan mendorong pengikutnya agar berlaku aktif-kreatif dalam kehidupan ini, baik yang bersifat karya-karya praktis maupun dalam kreativitas intelektual.

Al-Qusyasyi (w. 1071 H), salah seorang tokoh reformasi sufisme dan merupakan guru Abdul Rauf Sinkili (w. 1105 H) mengarahkan dan menganjurkan kaum muslimin untuk meninggalkan kemalasan dan kebodohan dengan cara menggunakan waktu sebaik-baiknya. Fungsi kekhalifahan manusia harus dioptimalkan dalam rangka pemenuhan kebutuhan jasmaniyah dan ruhaniyah. Menurut Al-Qusyasyi, sufi yang sebenarnya bukanlah yang mengasingkan dirinya dari masyarakat, tetapi sufi yang tetap aktif di tengah kehidupan masyarakat dan melakukan amar ma'ruf nahi munkar (*ishlah*) demi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat.

Dalam pemikiran Fazlur Rahman, *Neo-Sufisme* mempunyai ciri utama berupa tekanan kepada motif moral dan penerapan metode zikir dan *muraqabah* (konsentrasi kerohanian) guna mendekati Tuhan. Akan tetapi, target dan isi konsentrasi itu disejajarkan dengan doktrin *salafi* (ortodoks) dan bertujuan untuk meneguhkan keimanan kepada akidah yang benar dan kemurnian moral dan jiwa. Melucuti dari ciri dan kandungan *ekstatik* dan *metafisik*nya, dan digantikan dengan kandungan yang sesuai dengan Alquran dan as-Sunnah.⁸

Neo-Sufisme atau tasawuf model baru ini sangat menekankan dan memperbaharui factor moral asli dan kontrol diri yang *puritanis* dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf yang menyimpang (*unorthodox sufism*). Pusat perhatian *Neo-*

⁷ Diskusi lebih lanjut mengenai masalah ini, lihat: M.A.H Ansari, *Taimiyah and Sufism*, (London: tp. 1986), h. 130-139.

⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, Edisi. II, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), h. 205-206.

Sufisme adalah sebuah rekonstruksi sosio-moral yang dilakukan oleh masyarakat muslim.⁹ Ini berbeda dengan tasawuf sebelumnya, yang terutama menekankan individu bukan masyarakat. Sehingga, karakter keseluruhan *Neo-Sufisme* adalah *puritan* dan aktivis. Para pengamalnya tidak mengundurkan diri dari kehidupan dunia, tetapi sebaliknya melakukan *inner detachment* untuk mencapai realisasi spiritual yang lebih maksimal.¹⁰

Menurut Nurcholis Madjid, *Neo-Sufisme* cenderung untuk menghidupkan kembali *aktivisme salafi* dan menanamkan kembali sikap positif kepada dunia. Dalam makna inilah kaum Hambali seperti Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim Al-Jauziyah, sekalipun sangat memusuhi sufisme populer adalah jelas kaum *Neo-Sufisme*, malah menjadi perintis ke arah kecenderungan ini. Selanjutnya kaum *Neo-Sufisme* juga mengakui, sampai batas tertentu kebenaran klaim sufisme intelektual mereka menerima *kasyf* (pengalaman penyikapan kebenaran Ilahi) kaum sufi atau ilham *intuitif* tetapi menolak klaim mereka seolah-olah tidak dapat salah (*ma'shum*), dengan menekankan bahwa kehandalan *kasyf* adalah sebanding dengan kebersihan moral dari kalbu yang sesungguhnya mempunyai tingkat-tingkat yang tidak terhingga.

Baik Ibn Taimiyah maupun Ibn Qayyim Al-Jauziyah, sesungguhnya mengaku pernah mengalami *kasyf* sendiri. Jadi, terjadinya *kasyf* dibawa kepada tingkat proses intelektual yang sehat. Lebih jauh lagi, Ibn Taimiyah dan para pengikutnya memasukkan ke dalamnya makna moral yang *puritan* dan etos *salafi*.¹¹

D. Konsep *Neo-Sufisme* Fazlur Rahman

Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, bagi Fazlur Rahman spiritualisme itu telah ada semenjak Nabi Muhammad saw., dan ia sebagai penunjang misi kenabian dan kerasulannya. Dalam perkembangan selanjutnya, penanaman taat terhadap hukum Tuhan lama-kelamaan menjadi tahapan khusus interiorisasi dan introspeksi motif moral. Praktek tersebut mendapat dorongan kuat dari realitas sosial, ekonomi dan keberagamaan masyarakat khususnya penguasa dinasti Umayyah. Oleh sebab itu, gerakan ini adalah murni etis dengan pendalaman motif etis.

Kehidupan *asketisme* merupakan awal kehidupan tasawuf yang merupakan reaksi atau protes spiritual dari keadaan pada waktu itu. Rahman sangat tidak sepakat dengan model kehidupan para sufi yang mengisolasi terhadap dunia, sinis akan politik yang akan mengakibatkan *pesimisme*, dan yang demikian itu bertentangan dengan Alquran, sebab yang utama dari Alquran adalah implementasi actual dari citra moral secara realistik dalam suatu konteks sosial. Justifikasi para sufi dengan kehidupan Nabi tidak bisa diartikan penolakan Beliau terhadap dunia, akan tetapi sekedar menunjukkan kesederhanaan Nabi, sebab bagaimanapun pula penolakan terhadap dunia adalah salah dan hal demikian itu asing bagi Nabi sendiri.

⁹ Fazlur Rahman, *Revival and Reform*, dalam P. M. Holt et.al, *The Cambridge History of Islam*, 1970, cet. II, h. 637.

¹⁰ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas dan Akar Sejarah*, (Jakarta: Gramedia, 2002), h. 194.

¹¹ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 94.

Adalah sangat tidak tepat bila dikatakan bahwa di antara para *sahabat* ada yang mengalami ekstase-ekstase seperti Abu Yazid al-Busthami, Ibn 'Arabi, al-Hallaj dan sebagainya. Namun, dalam praktiknya Rahman tidak sependapat dengan pandangan para tokoh tasawuf falsafi, yang menurutnya mereka telah mengadakan "penambahan" dalam agama.¹² Karena *ekstase* (*fana'* diri) yang dijalankannya telah mengakibatkan pengisolasian diri yang dianggap sebagai *the ultimate goal* atau perjalanan manusia menuju Khaliknya. Penolakan Fazlur Rahman tersebut berdasarkan pada perilaku Rasulullah saw. Menurutrya, sendainya ekstase dari para sufi itu dianggap sebagai *religious experience* (pengalaman agama), maka Rasulullah pun mengalaminya.

Paradigma di atas jika dicermati telah mendalam, maka sesungguhnya gagasan Neo-Sufisme Fazlur Rahman tersebut dilatar belakangi oleh anomali atau problematika yang dipraktikkan oleh para sufi terutama puncaknya pada abad ke III Hijriyah. Anomali tersebut antara lain: pertama, anomali isolasi yang berhubungan dengan pengalaman *ekstase-fana'* dan ucapan-ucapan *syahadat* yang jarang dan banyak ditandai oleh pemikiran-pemikiran *spekulatif-metafisik*, misalnya *hulul*, *wahdat ul-wujud*, *ittihad* dan sebagainya, kedua, anomali non-formalistik yang berhubungan dengan dasar praktek-aplikatif tasawuf yang tidak bersandar pada normativitas Alquran dan as-Sunnah, dan ketiga, anomali holistika yang berhubungan dengan aspek aksiologi (implementasi) tasawuf di mana para sufisme lebih memilih sikap isolasi dari kehidupan dengan melakukan kontemplasi dan *'uluh* dan tidak mau aktif dalam praksis kemasyarakatan.

Maka dengan demikian, Neo-Sufisme Fazlur Rahman dengan kerangka berpikirnya *ba'at to Qur'an and Sunnah* yang begitu kuat, akan melahirkan alternative kehidupan sufistik pada masa sekarang ini sesuai dengan tantangan zaman yang semakin berkembang.¹³

E. Neo-Sufisme; Tinjauan Implikasinya Bagi Umat Islam

Setelah diketahui bagaimana sesungguhnya konsep Neo-Sufisme yang notabernya digagas oleh Fazlur Rahman, maka selanjutnya adalah bagaimana implementasi konsep tersebut dan implikasinya bagi umat Islam itu sendiri. Nah, untuk menjawab pertanyaan ini dibutuhkan eksplanasi yang cermat dan mendalam dengan metodologi berpikir yang hirarkis.

Sejalan dengan apa yang dimukilkan dalam Alquran, para filosofis Islam dan ahli sufi mengakui bahwa manusia tersusun dari elemen materi dan immateri (*jasadiyah* dan *ruhiah*). Kedua elemen ini merupakan hasil emanasi Tuhan. Melalui unsur immateri yang dimiliki oleh manusia, ia dapat berhubungan langsung dengan Allah swt. Meskipun demikian, mereka lebih tertarik dengan dalam membicarakan hal-hal yang berhubungan dengan spiritual. Hal ini dapat diketahui misalnya dalam pemikiran seorang ahli sufi al-Hallaj (dalam pemikirannya, Allah dan manusia masing-masing memiliki aspek *lahut* dan *nasut*).¹⁴ Percampuran dua aspek inilah yang dikenal dengan *hulul*. Dan dalam kondisi inilah

¹² Muhammad Wahyuni Nafis, *Rekonstruksi dan Pemertayaan Religius Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 34

¹³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Alquran*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 25

¹⁴ *Nasut* Allah swt, berada dalam bentuk Adam yang dimiliki-Nya, sedangkan *lahut* manusia berwujud ruh yang berasal dari-Nya. Manakala seorang sufi sudah suci jiwanya, maka *nasut* Allah akan bertempat pada diri manusia dan bercampur dengan ruh (*lahut*) manusia

manusia akan memperoleh kebahagiaan, kesenangan dan kedamaian. Mengingat unsur spiritual itu memiliki fungsi yang sangat dominan dalam diri manusia, maka krisis spiritual bagi umat manusia menyebabkan terjadinya berbagai penyakit jiwa yang menimbulkan berbagai kemudharatan, baik individu maupun kolektif.

Telaah metodologis *Neo-Sufisme* di atas, membawa kita pada visi baru tentang tasawuf sebagai produk sejarah masa lalu yang bermakna ganda, yakni mengembalikannya pada bentuk keberagamaan masa Rasulullah saw., namun dengan tetap menerima peranan tasawuf dalam mendekati Allah swt., dan mengembangkan potensi tasawuf untuk menawarkan pemecahan praktis masalah kemanusiaan abad modern dengan memanfaatkan pengalaman intuitif. Dalam hal ini tasawuf didudukkan sebagai proses peningkatan kualitas keberagamaan atau meminjam rumusan Abu al-Wafa menunjuk pada filsafat dan cara hidup untuk memperoleh keutamaan moral, *irfan* sufi dan kebahagiaan spiritual.

Unsur dasar yang menjadi perhatian utama visi ini adalah sifat kehidupan yang senantiasa berubah. Artinya, konteks kehidupan tasawuf pada zaman lalu berbeda dengan konteks tasawuf pada masa kini. Karena masyarakat manusia adalah realitas yang senantiasa berubah dan mencair, oleh karena itu perubahan masa kini harus disikapi dengan pola yang baru pula. Tasawuf yang dipraktekkan masa kini harus dengan memperhatikan bahwa masalah kemanusiaan dalam kehidupan sosial merupakan bagian dari keberagamaan seorang sufi.

Puncak pengalaman intuitif yang diburu oleh para sufi dan perkumpulan tarekat, harus tetap dalam kesadaran bahwa pengalaman *fana'* dan *baqa'* yang menjadi peluangnya tidak berlangsung selamanya, melainkan temporer.¹⁵ Jika hal ini dipahami sebagai pengalaman yang berlangsung kontinyu, maka akan mematikan fungsi tubuh untuk melakukan kewajiban agama. Tahap kesadaran sufi pada *fana'* dan *baqa'* tidak selamanya berakhir pada penghayatan "diri" Tuhan. Syibah al-Din Suhrawardi al-Maqtul mengemukakan teori yang sangat menarik. Menurut pendapatnya, *fana'* adalah tahap pengalaman sufi ketika Tuhan menguasainya dan meliputinya sehingga kesadaran diri yang terbatas itu lebur dalam keberadaan-Nya. Akan tetapi dalam pengalaman ini sufi masih memiliki kesadaran akan kedudukannya di hadapan Tuhan dan dunia sekitarnya. Pemenuhan kewajiban kepada Tuhan tidak melupakan kewajibannya terhadap dunia.

Pemikiran Suhrawardi ini benar-benar menyadarkan akan potensi tasawuf untuk memiliki penghayatan yang utuh, keberadaan Tuhan dan menghayati pelaksanaan petunjuk-Nya di dunia dan termasuk menghayati manusia. Setiap kesadaran manusia sesungguhnya memiliki dua sisi, yaitu aktif dan pasif, sisi aktifnya berkaitan dengan bentuk kegiatannya dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, tampilan empiris seorang *Neo-Sufis* menuju kedekatan dengan Allah swt., dapat dilakukan di tengah-tengah kesibukan dalam dunia modern. Ia adalah seorang mukmin, sekaligus sebagai seorang wiraswasta, birokrat, teknolog, banker atau bahkan seorang akuntan yang senantiasa menjadikan "tuts" computer sebagai "tasbeih" pemujaan asma Allah swt.¹⁶

Atas dasar persepsi bahwa zahid tidak berbeda dengan sufi, maka ia dapat melakukan *riyadhah* (latihan ruhani) dalam konteks kesibukannya sebagai orang modernis. Kelebihan dari sosok praktek ini adalah seseorang atau masing-masing individu mencapai peningkatan

¹⁵ Muhammad Zaki Ibrahim, *Tasawuf Hikmah Path*, (Solo: Penerbit Tiga Serangkai, 2004), Cet. I, h. 3-5.

¹⁶ Abdul Karim al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Kairo: tp, 1330 H), h. 138.

spiritual sehingga memperoleh ketenangan hidup, kedamaian dan kebahagiaan di sisi Allah swt. Tidak perlu merasa dengan sikap *zahidnya* akan senantiasa membentuk kalbunya untuk tidak terikat dengan dunia, tidak perlu lupa diri memuntahkan harta kekayaan karena sadar bahwa tujuan utamanya adalah memperoleh pengalamaan *fauna* dan *buaya* di sisi Allah swt. Ia memang berpeluang untuk memperoleh pengalamaan *ma'rifat* dalam terminologi Imam al-Fahazi, akan tetapi persepsinya bahwa pola pengalamaan keberadaan Tuhan yang terikat dengan mengalami pelaksanaan perintah-Nya dalam kehidupan sosial ini akan membangkitkan semangat ruhanya untuk membangun dunia di sekitarnya.

Profil orang yang mengamalkan *Neo Sufisme* atau yang dikenal dengan sufisme baru tersebut di atas, tidak semata-mata berakhlak pada kesalahan individual melainkan berupaya untuk membangun kesalahan sosial bagi masyarakat di sekitarnya. Mereka tidak hanya bermaksud membantu syurga bagi dirinya sendiri dalam keterasingan, melainkan justru membangun syurga untuk orang banyak dalam kehidupan sosial. Makna yang dapat diperoleh dari pemahaman ini adalah alternatif pengertimbangan tasawuf untuk menghayati keberadaan Tuhan menuju pada pengamalan perintah-Nya dalam pola tasawuf sosial.

Tampilan *Neo Sufisme* dalam diri seseorang akan terlihat dalam perilakunya dalam kehidupan sehari-hari. Yang mana, dalam pemahaman *Neo Sufisme* seseorang tidak meski menjadikan dunia ini sudah ulah sebagai suatu yang membahayakan sehingga harus dihindari hampir secara totalitas. Misalnya seorang pejabat, pegawai, karyawan, dan status sosial yang lain, dalam *Neo Sufisme* tidak menghalangi mereka untuk mendekatkan diri kepada Allah swt. Meskipun berdasar, seorang pejabat terasa nyaman untuk beraktivitas ibadah sehingga selalu merasa dekat dengan Allah swt.

Sayyid Hussein Naef, sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur menyimpulkan bahwa dalam beberapa dekade terakhir sufisme mengalami kebangkitan dalam dunia Islam, sejak Syria, Iran, Turki, Pakistan sampai Asia Tenggara. Terdapat peningkatan signifikan dalam minat terhadap sufisme, terutama di kalangan terdidik. Menurutrya, sebagian kebangkitan ini berkaitan dengan meningkatnya kegiatan tarekat-tarekat sufi, semacam tarekat *Syadziliyah* dan *Mu'taziliyah* yang sangat aktif, misalnya di Syria dan Iran. Lebih dari itu, juga terdapat usaha-usaha serius untuk menggali kembali pemikiran tokoh-tokoh besar sufi, khususnya Ibn Arabi dan mengaktualisasikannya guna menjawab tantangan kemanusiaan dan keruhan di masa modern.¹¹

Di Indonesia sendiri, dalam beberapa tahun terakhir gejala kemunculan tasawuf ke panggung kehidupan kepantasan juga terlihat lebih jelas. Fenomena yang terjadi sekarang ini bahwa tarekat (yang merupakan implementasi dari tasawuf) sudah menjadi suatu pengajian, sehingga membentuk suatu kumpulan (*majlis dzikir*). Misalnya, majlis zikir yang dipimpin oleh al-Hafadz H. Haryono dengan metodenya mampu mengobati segala macam penyakit, begitu juga dengan majlis zikir *al-Zikra KH. Abdullah Gymnastiar* dengan *hushuk*-nya mampu membangkitkan jiwa spiritualitas masyarakat modern, dan masih banyak lagi sampel yang dapat membuktikan semaraknya implementasi tasawuf dalam kehidupan modern ini. Media massa sering melaporkan bahwa literatur tasawuf termasuk di dalamnya buku-buku terlaris di pasaran. Kehidupan sufistik ini bahkan merambah ke dunia kepenyairan. Terdapat seniman atau penyair, yang tidak malu-malu lagi memproklamasikan diri menjadi "penyair sufistik".

¹¹ Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 56

Kebangkitan tasawuf umumnya dan tarekat khususnya di masa modern ini, tidak urung lagi menimbulkan banyak pertanyaan di kalangan para pengkaji sosiologi agama dan modernisasi. Mengapa dalam situasi di mana kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang kian marak, justru semakin banyak orang tertarik kepada tasawuf? Apakah ini sekedar gejala *eskapisme* dalam dunia modern? Kesimpulan singkat yang diberikan Naisbitt dan Aburdence sebagaimana yang dikutip oleh Azyumardi Azra, agak menarik untuk dicatat. Menurut mereka, ilmu pengetahuan dan teknologi tidak memberikan makna tentang kehidupan. "Kebangkitan agama (termasuk tasawuf) merupakan penolakan yang tegas terhadap kepercayaan buta kepada ilmu pengetahuan dan teknologi".

Metodologi Rahman untuk menghampiri Islam telah membuka cakrawala pengetahuan kita tentang adanya dua dimensi di dalam Islam, yakni: Islam normatif dan Islam historis. Dalam bukunya yang berjudul, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982), Rahman merekomendasikan perlunya pembedaan antara Islam normatif dan Islam historis. Menurutnya, Islam normatif adalah ajaran-ajaran Alquran dan Sunnah Nabi yang berbentuk nilai-nilai moral dan prinsip-prinsip dasar, sedang Islam historis adalah penafsiran yang dilakukan terhadap ajaran Islam dalam bentuknya yang beragam.

Di satu sisi pembedaan ini mensyaratkan adanya penafsiran yang sistematis, holistik, dan koheren terhadap Alquran dan as-Sunnah, sehingga nilai-nilainya yang transenden dan azali bisa digali dan ditemukan. Sementara di sisi yang lain, pembedaan tersebut juga mengharuskan adanya analisis dan penilaian yang kritis terhadap praktik dan penafsiran Islam oleh para pemeluknya sepanjang sejarah. Dengan demikian, dari sisi yang pertama kita akan mengetahui prinsip-prinsip dasar normatifitas agama Islam. Dan untuk itu dibutuhkan metodologi yang tepat untuk menafsirkan secara akurat pesan-pesan normatif Alquran maupun as-Sunnah. Sedangkan dari sisi yang kedua tadi, kita akan mengetahui dimensi kesejarahan atau historisitas agama Islam. Dan agar nilai-nilai agung dari aspek sejarah Islam tersebut bisa dieksplorasi dan dieksploitasi, maka diperlukan pula metodologi yang tepat untuk menyelami sejarah tersebut secara kritis. Pendekatan yang ditawarkan Fazlur Rahman untuk berinteraksi dengan Islam yang menyejarah itu adalah analisis historis (*taarikhiyyah*).

Pendekatan historis Rahman secara prinsipil dirumuskan oleh Birt terdiri dari tiga tahap yang saling bertautan. *Pertama*, pemahaman terhadap proses sejarah yang dengan itu Islam mengambil bentuknya. *Kedua*, analisis terhadap proses tersebut untuk membedakan prinsip-prinsipnya yang esensial dari formasi-formasi umat Islam yang bersifat partikular sebagai hasil kebutuhan mereka yang bersifat khusus. *Ketiga*, pertimbangan terhadap cara yang terbaik untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip esensial tersebut. Melalui pendekatan ala historis ini pula, sains-sains Islam sebagai aspek historis tidak lalu diabaikan atau dibuang. Bagaimanapun juga, menurut Rahman, Islam historis telah memberikan kontinuitas kepada dimensi intelektual dan spritual masyarakat.¹⁸

Melalui aspek historis, kajian yang menyeluruh dan sistematis terhadap perkembangan disiplin-disiplin Islam harus dilakukan. Kajian tersebut dibarengi dengan rekonstruksi yang juga bersifat komprehensif meliputi disiplin-disiplin keislaman yang ada. Sebab, suatu bentuk pengembangan pemikiran Islam yang tidak berakar dalam khazanah pemikiran

¹⁸ Abdul Mahmud Halim, *Tasawuf di Dunia Islam*, (Jogyakarta: Pustaka Setia, 2002), h. 234

Islam klasik atau lepas dari kemampuan menelusuri kesesuaiannya dengan masa lalu adalah tidak mentak. Dari sini Hurchalla Madjid melihat Rahman sebagai tokoh yang selalu berpuja pada adaptasi- *al-Ahidaf al-hadi 'ala al-qadim al-shalih wal-ahid al-jadid 'ala al-hadith* (Memelihara warisan lama yang masih baik, namun jika ada kreasi baru yang telah baik, maka yang baru itulah yang dipakai). Atas dasar penghargaan Rahman terhadap tradisi yang begitu besar itu pula, Akbar N. Ahmed menganggapnya sebagai seorang tradisionalis. Meski demikian, menurut Hasan Ali Fauzi dengan nada antusias, tradisionalisme atau lebih tepatnya konservatisme Rahman adalah jenis konservatisme yang cerah.¹⁹

Munculnya suatu gerakan *Neo-Sufisme* yang dipelopori oleh Ibn Taimiyah, di mana sufisme terdahulu itu dituding sebagai penyebab keterbelakangan umat Islam dalam perebutan kemajuan duniawi. Pemaparan yang terdapat dalam makalah ini memberikan instruksi penting yang harus dicatat, antara lain:

1. Kronologi lahir/munculnya sufisme klasik dan *Neo-Sufisme* berasal dari faktor yang homogen (sejenis), yakni gaya hidup yang memiliki kecenderungan *glamour* dan *materialistic-konsumeristik*, *formalism* pemahaman dan pengamalan keagamaan sebagai efek samping dari keparangan rasionalisme dan faktor kekerasan perebutan hegemoni kekuasaan yang merasuki seluruh aspek kehidupan manusia.
2. *The mind idea* (ide utama) dari gerakan *Neo-Sufisme* memiliki kesamaan bila dibandingkan dengan sufisme klasik, yakni berorientasi pada pencapaian aspek kebahagiaan rohani dan jasmani (dunia dan akhirat). Hanya saja, kecenderungan dalam pengamalan (implementasi) sufi saja yang memiliki perbedaan, yang mana *Neo-Sufisme* membantah dengan tegas konsep *zuhud* yang seolah-olah mengisolasi aspek keduniain (duniawi) dan menggantikannya dengan konsep *zuhud* yang berusaha melepaskan isolasi duniawi tersebut.
3. Guna memahami dan menghayati makna keagamaan harus melalui pendekatan *esoteric*, pendekatan pengalaman *metaphisic* atau *al-Kasyf*. Namun, dalam hal kemutlakan nilai kebenarannya, terlihat antara keduanya ada perbedaan yang cukup tajam. Sufisme klasik meyakini secara mutlak kebenaran yang diperoleh melalui *esoteric-al-kasyf*.²⁰ Akan tetapi, *Neo-Sufisme* akan meyakini kebenaran itu apabila ada kesejajaran dengan syariat. Di samping itu, sufisme terdahulu hanya mengakui pendekatan *esoteric* satu-satunya yang dapat digunakan dalam rangka penghayatan keagamaan. Akan tetapi, *Neo-Sufisme* tetap mengakui terhadap pluralitas pendapat.

Gerakan tasawuf baru (*Neo-Sufisme*), jika direlevansikan dengan kehidupan modern atau kontemporer sepertinya memiliki relevansi yang sangat kuat. Karena titik temunya terletak pada aspek sosial yang dikedepankan (praksis kemasyarakatan), seiring dengan perkembangan zaman yang sangat memungkinkan umat Islam memiliki berbagai macam kesibukan, baik dalam aktivitas individu maupun kolektif.

Berdasarkan pemaparan yang secara konkret menjelaskan bagaimana konsep suistik yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman, penulis dapat menguraikan beberapa analisis yang berkaitan tentang itu, antara lain

¹⁹ Ibid

²⁰ Abu Al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Akhlak al-ah al-Tawwuf* (Kairo: Dar al-Naqalah, 1974), h. 80-81

Pertama, Fazlur Rahman memandang bahwa ada tiga pokok yang merupakan anomali atau problematika yang ada dalam tasawuf, dan perlu rekonstruksi. Anomali tersebut adalah, *pertama*, anomali teologis yang berhubungan dengan pengalaman *ekstasik-fana'* dan ucapan-ucapan *syatahat* yang ganjil serta banyak ditandai oleh pemikiran-pemikiran *spekulatif-metafisis*, misalnya *hulul*, *wahdat al-wujud*, *ittihad*, dan sebagainya, *kedua*, anomali non formalistik yang berhubungan dengan dasar praktek-aplikatif tasawuf yang tidak bersandar pada normativitas Alquran dan Sunnah, dan *ketiga*, anomali holistika yang berhubungan dengan aspek aksiologis (implementasi) tasawuf. Rekonstruksi anomali tersebut didasarkan pada prinsip tasawuf Fazlur Rahman yaitu: Alquran dan Hadis, pertauladanan pada generasi salafi, dan prinsip *tawazun* dalam Islam.

Prinsip-prinsip dan beberapa anomali dalam tasawuf di atas, dijadikan dasar rekonstruksi Rahman terhadap formulasi wacana tasawuf guna pengembangan konsep *Neo-Sufisme*. Rekonstruksi dan dinamisasi tersebut meliputi:

- a. Hakikat substansial atau dimensi ontologisnya, berhubungan dengan dua hal penting, yakni:
 - 1). Secara substansial, tasawuf adalah perpanjangan tangan ajaran Islam itu sendiri yang menekankan pembentukan moralitas, tekun beribadah dan tidak tenggelam dalam glamoritas dan kenikmatan jasmani-duniawi;
 - 2). Secara metodologis, tasawuf merupakan bentuk ijtihad terutama bidang amalan batin (*al-a'mal al-bathiniyyah*) yang keberadaannya sepadan dengan bidang-bidang keagamaan Islam lain.
- b. Sumber dan perolehannya (epistemologinya), yang menekankan bahwa wacana tasawuf dan praktek-aplikatifnya harus berasal dari sumber pokok ajaran Islam, yaitu Alquran dan Hadis. Demikian pula dalam rangka mendalami dimensi sufistik dan memperoleh pengetahuan spiritual harus tetap dalam control kedua sumber pokok tersebut, serta praktek-praktek kesufian-spiritual generasi salafi. Hanya berpatokan dengan dua dasar dan *salafiyyin* itulah sufisme dapat dianggap sah.
- c. Fungsi tasawuf atau aspek aksiologis, yang menekankan kegunaan dan manfaat tasawuf yang harus ditujukan untuk pengkayaan penghayatan ajaran Tuhan, yang berimplikasi pada pembentukan moralitas individual dan sosial baik cultural maupun strukturalnya secara inklusif. Sebaliknya, penghayatan spiritual tersebut tidak diarahkan pada eksistensi Tuhan yang spekulatif-mistik yang berimplikasi pada eksklusifisme dan stagnan.

Dengan formulasi wacana tasawuf tersebut, maka tasawuf model Fazlur Rahman adalah tasawuf salafi, yang secara lebih khusus memiliki cirri khas puritanis, aktifis dan populis.

Kedua, model tasawuf salafi yang puritanis, aktifis dan populis tersebut dalam perkembangannya melahirkan semangat pembaruan tasawuf, dan menjadi paradigma munculnya gagasan *Neo-Sufisme* Rahman. *Ketiga*, unsur dasar yang harus diperhatikan dalam mengaktualisasikan gagasan *Neo-Sufisme* dalam konteks kekinian, adalah sifat kehidupan manusia yang senantiasa berubah. Tujuan yang dicapai tetap sama yaitu ketenangan, kedamaian dan kebahagiaan intuitif tetap kemudian dilebarkan bukan hanya untuk individu melainkan untuk kesalehan sosial.

F. Penutup

Uraian mengenai *Neo-Sufisme* yang ada ini sepertinya memberikan pencerahan terhadap proses pelaksanaan ibadah umat Islam yang menyentuh pada dualisme orientasi (yakni kebahagiaan dunia dan akhirat). Karena dalam prakteknya, *Neo-Sufisme* telah mengarahkan kepada umat Islam yang ingin mendekatkan diri (*muraqabah*) kepada Allah swt., untuk tidak mengisolasi urusan duniawi (*hablun min al-nas*). Dengan demikian, pencapaian nilai spiritualitas keislaman seseorang akan mencapai titik terangnya. Yang pada akhirnya akan menghasilkan sesuatu kondisi yang memberikan *signal* ketenangan, kebahagiaan dan kedamaian, baik dalam aspek jasmani maupun ruhani.

DAFTAR PUSTAKA

- Afifi, Abu al-A'la, *al-Tasawuf al-Tsaurah al-Ruhiyyah fii al-Islam*, Iskandariyah: Dar al-Ma'arif, 1963.
- Ansari, M.A.H, *Taimiyah and Sufism*, London: tp, 1986.
- Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996.
- Azra, Azyumardi, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas dan Akar Sejarah*, Jakarta: Gramedia, 2002.
- Halim, Abdul Mahmud, *Tasawuf di Dunia Islam*, Jogjakarta, Pustaka Setia, 2002.
- Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2005.
- Ibrahim, Muhammad Zaki, *Tasawuf Hitam Putih*, Solo: Penerbit Tiga Serangkai, 2004, Cet. I
- Madjid, Nurcholis, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.
- Nafis, Muhammad Wahyuni, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- al-Qusyairi, Abdul Karim, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, Kairo: tp, 1330 H.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.
- _____, *Islam*, Edisi. II, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- _____, *Revival and Reform*, dalam P. M. Holt et.al, *The Cambridge History of Islam*, 1970, cet. II
- _____, *Tema Pokok Alquran*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1984.
- Rasyid, Hamdan, *Sufi Berdasi, Mencapai Derajat Sufi dalam Kehidupan Modern*, Jakarta: Al-Mawardi, 2001.
- Syukur, Amin, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- al-Taftazani, Abu Al-Wafa al-Ghanimi, *Madkhal ila al-Tasawuf*, Kairo: Dar al-Saqafah, 1974.