

Problema Manusia Modern

**Solusi Tasawuf Menurut
Seyyed Hossein Nasr**

DUMMMY

Problema Manusia Modern

**Solusi Tasawuf Menurut
Seyyed Hossein Nasr**

Dr. St. Nurhayati Ali, M.Hum.

Editor:

Ahmad Dhiyaul Haq bin Mahsyar, B.Sh.



RAJAWALI PERS
Divisi Buku Perguruan Tinggi
PT RajaGrafindo Persada
D E P O K

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Dr. St. Nurhayati Ali, M.Hum.

PROBLEMA MANUSIA MODERN (Solusi Tasawuf Menurut Seyyed Hossein Nasr)
/Nurhayati

—Ed. 1—Cet. 1.—Depok: Rajawali Pers, 2022.

xii, 262 hlm. 23 cm

Bibliografi: 251

ISBN 978-623-372-714-3

Hak cipta 2022, pada Penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun,
termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit

2022.3772 RAJ

Dr. St. Nurhayati Ali, M.Hum.

Mahsyar Idris

PROBLEMA MANUSIA MODERN (SOLUSI TASAWUF MENURUT SEYYED HOSSEIN NASR)

Cetakan ke-1, November 2022

Hak penerbitan pada PT RajaGrafindo Persada, Depok

Copy Editor : Findi Daraningtyas

Editor : Ahmad Dhiyaul Haq bin Mahsyar, B.Sh.

Setter : Jamal

Desain Cover : Tim Kreatif RGP

Dicetak di Rajawali Printing

PT RAJAGRAFINDO PERSADA

Anggota IKAPI

Kantor Pusat:

Jl. Raya Leuwilinggung, No.112, Kel. Leuwilinggung, Kec. Tapos, Kota Depok 16456

Telepon : (021) 84311162

E-mail : rajapers@rajagrafindo.co.id <http://www.rajagrafindo.co.id>

Perwakilan:

Jakarta-16456 Jl. Raya Leuwilinggung No. 112, Kel. Leuwilinggung, Kec. Tapos, Depok, Telp. (021) 84311162. **Bandung**-40243, Jl. H. Kurdi Timur No. 8 Komplek Kurdi, Telp. 022-5206202. **Yogyakarta**-Perum. Pondok Soragan Indah Blok A1, Jl. Soragan, Ngestiharjo, Kasihan, Bantul, Telp. 0274-625093. **Surabaya**-60118, Jl. Rungkut Harapan Blok A No. 09, Telp. 031-8700819. **Palembang**-30137, Jl. Macan Kumbang III No. 10/4459 RT 78 Kel. Demang Lebar Daun, Telp. 0711-445062. **Pekanbaru**-28294, Perum De' Diandra Land Blok C 1 No. 1, Jl. Kartama Marpoyan Damai, Telp. 0761-65807. **Medan**-20144, Jl. Eka Rasmi Gg. Eka Rossa No. 3A Blok A Komplek Johor Residence Kec. Medan Johor, Telp. 061-7871546. **Makassar**-90221, Jl. Sultan Alauddin Komp. Bumi Permata Hijau Bumi 14 Blok A14 No. 3, Telp. 0411-861618. **Banjarmasin**-70114, Jl. Bali No. 31 Rt 05, Telp. 0511-3352060. **Bali**, Jl. Imam Bonjol Gg 100/V No. 2, Denpasar Telp. (0361) 8607995. **Bandar Lampung**-35115, Perum. Bilabong Jaya Block B8 No. 3 Susunan Baru, Langkapura, Hp. 081299047094.

KATA PENGANTAR

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ، أَمَّا بَعْدُ.

Alhamdulillah, puji syukur Penulis haturkan ke hadirat Allah Swt., yang senantiasa mencurahkan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, untuk menyelesaikan buku ini. Selawat serta salam, semoga selalu terlimpahkan kepada junjungan Nabi Muhammad Saw., sebagai motivator sejati bagi umatnya.

Keinginan menulis buku ini, timbul dari lubuk hati yang dalam, setelah mengamati: pertama, kecenderungan banyak kalangan terhadap dunia tasawuf dan karena itu, perlu direspons melalui kajian akademik, sehingga kajian tersebut tidak lepas dari normativitas *al-din*. Kedua, sebagai peminat studi pemikiran Islam, terdapat minat dan semangat akademisi untuk menggairahkan kajian tasawuf modern, sebab

tampaknya, hanya dengan pendekatan sufistik seperti ini, pelanggaran agama dalam hidup dapat ditekan.

Penulis menyadari dengan sepenuh hati bahwa karya tulis ini tidak akan pernah selesai tanpa suatu proses, yang diiringi dengan usaha, doa, motivasi, bantuan, bimbingan dan komunikasi positif, dari berbagai pihak. Untuk itu, tiada balasan yang sanggup diberikan, kecuali ucapan terima kasih dan doa kepada semua pihak yang ikut andil, baik langsung maupun tidak langsung, dalam penyelesaian buku ini. Semoga apa yang dipersembahkan itu, bernilai ibadah di sisi Allah Swt.

Sebelum menyampaikan ucapan terima kasih kepada semua pihak yang terlibat, secara khusus, dengan rasa haru yang dalam, Penulis kirimkan doa kepada Ibunda tercinta, Cinnong almarhumah, yang telah melahirkan dan memberi kasih sayang, beliau dipanggil oleh Allah Swt., saat Penulis berumur tujuh bulan. Demikian pula Ayahanda, Muh. Ali Cakka, atas dorongan dan motivasinya untuk menuntut ilmu, khususnya ilmu agama, juga telah dipanggil oleh Allah Swt., pada tahun 1996 yang lalu. Semoga keduanya mendapat tempat yang layak di sisi-Nya.

Demikian pula saya ucapkan terima kasih kepada suami tercinta Dr. H. Mahsyar Idris, M.Ag., atas kesediaannya menjadi Penulis kedua dan membantu merampungkan tulisan ini, dan kepada Ahmad Dhiyaul Haq, M.Sos.I., yang telah mengedit, termasuk kepada Penerbit PT RajaGrafindo Persada atas kesediaannya menerbitkan, kami ucapkan terima kasih, semoga mendapat pahala yang berlipat ganda.

Kepada putra dan putri, kami persembahkan buku ini kepada kalian masing-masing, Ahmad Dhiya'ul Haq bin Mahsyar Dg. Parumpa, Muh. Aunul Muwaffaq bin Mahsyar Dg. Petta Emba, Nun Maziyyah binti Mahsyar Dg. Mapaccing, Wildan An Millah Mahsyar. Termasuk kepada pembaca, khususnya pencinta tasawuf, semoga menjadi referensi dalam menyelesaikan berbagai problematika kehidupan di abad modern ini. Kepada Kakanda Drs. H. Marsuki Ali, M.Pd., sebelum dipanggil menghadap Sang Khalik, telah membantu membaca dan meluruskan penggunaan Bahasa Indonesia sesuai ejaan yang disempurnakan. Kepada semua karib kerabat, termasuk Penerbit PT RajaGrafindo Persada yang bersedia menerbitkan, kami ucapkan terima kasih.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih banyak kekurangan. Untuk itu, Penulis harapan pembaca memberi masukan konstruktif untuk kesempurnaannya.

Wassalamualaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Parepare, 16 September 2022

St. Nurhayati

DUMMMY

DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	ix
BAB 1 PENDAHULUAN	1
BAB 2 LATAR BELAKANG PEMIKIRAN DAN KONSEP TASAWUF SEYYED HOSSEIN NASR	21
A. Latar Belakang Pendidikan Seyyed Houssein Nasr	21
1. Kehidupan Awal dan Masa Belajar di Iran	21
2. Masa Belajar di Amerika	24
3. Kembali Berkiprah di Iran	27
4. Hijrah ke Amerika	31
B. Konstruksi Pemikiran Seyyed Houssein Nasr	35
1. Sumber Pemikiran Teologisnya	35
2. Sumber Pemikiran Filosofisnya	37
3. Sumber Pemikiran Sufistiknya	45

C.	Perkembangan Pemikiran dan Metode Berpikirnya	50
1.	Perkembangan Pemikiran dan Karya-karyanya	50
2.	Metode Berpikirnya	62
BAB 3	GAMBARAN PROBLEM MANUSIA DI ABAD MODERN DAN KRITIK SEYYED HOSSEIN NASR	67
A.	Latar Belakang Munculnya Modernisme di Barat	67
1.	Pengertian Modernisme	67
2.	Lahirnya Gerakan <i>Renaissance</i> dan Aliran-aliran Filsafat	82
B.	Ciri-ciri dan Problematika Manusia pada Abad Modern	97
1.	Ciri-ciri Masyarakat Modern	98
2.	Problem Manusia pada Abad Modern	108
C.	Kritik Seyyed Houssein Nasr terhadap Modernisme di Barat	130
1.	Menghapus Metafisika	130
2.	Salah Memahami Konsep Manusia	136
BAB 4	KONSEP TASAWUF DAN SOLUSI PROBLEM MANUSIA PADA ABAD MODERN	143
A.	Konsep Tasawuf	143
1.	Pengertian Tasawuf	143
2.	Ajaran Tasawuf	155
3.	Tujuan Tasawuf	166
B.	Pemikiran Tasawuf Seyyed Houssein Nasr	168
1.	Tasawuf dan Esensinya	168
2.	Istilah-istilah yang digunakan Seyyed Houssein Nasr	177
3.	Corak Pemikiran Seyyed Houssein Nasr	195

C.	Kebutuhan Manusia Modern terhadap Tasawuf	197
1.	Kebutuhan Spiritual Manusia Modern	197
2.	Tasawuf dan Integrasi Kehidupan	214
D.	Solusi Tasawuf dalam Menanggulangi Problem Manusia pada Abad Modern	217
1.	Solusi Tasawuf terhadap Penanggulangan Krisis Lingkungan	221
2.	Solusi Tasawuf terhadap Hilangnya Orientasi Hidup yang Bermakna	224
3.	Solusi Tasawuf dalam Menjawab Perbedaan Pemahaman Keagamaan	225
BAB 5	KESIMPULAN	247
	DAFTAR PUSTAKA	251
	BIODATA PENULIS	259

DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

BAB 1

PENDAHULUAN

Tasawuf atau sufisme adalah satu cabang keilmuan dalam Islam. Secara keilmuan, tasawuf merupakan hasil kebudayaan Islam yang lahir setelah Rasulullah Saw. wafat. Ketika Rasul masih hidup, belum ada istilah ini, yang ada hanya sebutan sahabat. Sesudah itu, sebutan *tabī'in* lalu *tabī'i-tabī'in*. Istilah tasawuf mulai muncul pada pertengahan abad kedua hijriah.¹ Akan tetapi, bila dilihat dari sisi ajaran Islam yang bersifat universal dan pengamalan ajaran tasawuf, maka dapat dikatakan bahwa tasawuf adalah ajaran yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis. Karena itu, tasawuf lahir bersama dengan lahirnya Islam. Namun, bila dilihat dari sisi spiritual dalam Islam, maka tasawuf telah ada sejak adanya manusia, sebab setiap orang ingin selalu berdekatan dengan Tuhannya dan sikap tersebut dipakainya sebagai dasar dalam berperilaku, baik perilaku dalam kehidupan beragama atau kehidupan yang bersifat keduniaan.²

¹Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Cet. II (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 9.

²Muhammad Zāki Ibrāhīm, *Abjadiyyah al-Taṣawwuf al-Islām*, terj. Abdul Syukur A.R. *Tasawuf Salafi Menyucikan Tasawuf dari Noda-noda*, Cet. I (Jakarta: Hikmah), hlm. 9.

Menurut para sufi, sumber tasawuf adalah dari agama Islam itu sendiri, bahkan merupakan sari pati atau inti dari ajaran Islam (jantung Islam). Bukankah ajaran Islam itu terdiri dari tiga tingkatan, yakni: Islam, iman dan ihsan. Ihsan inilah tingkatan yang tertinggi. Ihsan terdiri dari dua tingkatan, yaitu: pertama, manusia menyembah *Rabb-Nya* seolah-olah dia melihat-Nya dalam melaksanakan ibadah yang bersifat permohonan, rasa rindu, mengharap dan cinta. Dia meminta kepada Zat yang dicintainya, Allah Swt., dia menuju dan menyembah-Nya seolah-olah melihat-Nya. Ini adalah tingkatan tertinggi. Kedua, apabila saat dirimu menyembah-Nya, tidak bisa bersikap seakan-akan melihat-Nya dan meminta-Nya, maka sembahlah Allah seakan-akan Dia melihatmu, sebagai penyembahan orang takut dari-Nya, berlari dari siksa dan hukuman-Nya, merendahkan diri bagi-Nya, maka jika engkau tidak bisa seolah-olah melihat-Nya, maka sesungguhnya Allah swt. melihatmu.³

Pernyataan di atas, berdasarkan Hadis dari Bukhārī

أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك (رواه البخاري)

Artinya:

Sembahlah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, jika engkau tidak dapat melihat-Nya maka Dia (Allah) melihat kamu (riwayat Bukhārī).

Hadis tersebut, mengandung makna bahwa beribadah itu harus disertai dengan keihlasan dan khusyuk penuh ketundukan dengan cara yang baik. Selain itu, ihsan juga meliputi semua tingkah laku Muslim, baik tindakan lahir maupun tindakan batin, dalam ibadah maupun dalam muamalah, sebab ihsan adalah jiwa atau roh dari iman dan Islam. Iman sebagai fondasi yang ada pada jiwa seseorang dari hasil perpaduan antara ilmu dan keyakinan, penjelmaannya berupa tindakan badaniah (ibadah lahiriah) disebut Islam. Perpaduan antara iman dan

³Muhammad bin Ibrāhim al-Tuwaijiri, *Mukhtasar al-Fiqhi al-‘Āmī*, terj. Zeny Nadjib. *Ensiklopedi Islam*, Cet. II (Yogyakarta: Ghani Presindo, 2012), hlm. 210.

⁴Muhammad bin Ismā‘īl ibn Ibrāhim ibn al-Mugīrah al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣāhīh*, Juz VI (al-Qāhirah: Dār al-Sya‘ab, 1407 H./1987 M.), hlm. 144.

Islam pada diri seseorang akan menjelma dalam pribadi dalam bentuk *akhlaq al-karimah* atau yang disebut ihsan.⁵

Demikian, dapat dipahami bahwa ihsan adalah berkaitan dengan unsur batiniah manusia, sedangkan tasawuf adalah manifestasi dari ihsan, yang merupakan penghayatan seseorang terhadap agamanya. Penghayatan tersebut berkaitan dengan hati yang merupakan tema sentral tasawuf. Bagi sufi, hati harus selalu diasah dan dipertajam untuk menerima pancaran *nūrillāhi*. Bila hati manusia itu bersih bening seperti kaca, niscaya mudah menerima pancaran *nūr* dari Allah swt. Di saat hati bening laksana kaca, maka terbukalah baginya *musyāhadah* (menyaksikan dengan jiwa akan kebesaran Allah Swt. dan alam gaib yang penuh keajaiban), *mukāsyafah* (tersingkapnya tabir yang menjadi kesenjangan atau jarak antara sufi dengan Allah), *ma'rifah* (mengenal Allah Swt. dan segala tanda-tanda-Nya) dan tersingkaplah baginya segala rahasia alam. Sebagaimana dikatakan bahwa ajaran Islam mengatur kehidupan yang bersifat lahiriah dan batiniah. Pemahaman terhadap kehidupan batiniah berproses dan berkembang, sehingga melahirkan tasawuf. Ternyata unsur kehidupan batiniah ini mendapat perhatian yang cukup besar sebagaimana tergambar dalam teks-teks Al-Qur'an dan sunah, serta praktik kehidupan nabi dan para sahabatnya. Abū Wafā' al-Ganīmi al-Taftazāni mengatakan, bahwa semua tahapan (*maqāmat*) dan keadaan (*ḥāl*) para sufi, yang menjadi tema sentral tasawuf, berdasarkan al-Qur'an.⁶ Berikut akan dikemukakan ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi landasan *maqāmat* dan *aḥwāl* para sufi antara lain:

1. Tentang penggemblengan jiwa (*mujāhadah al-nafs*) disebutkan dalam QS. al-Ankabut [29]: 69, QS. al-Naziyat [79]: 40–41.
2. Tentang taubah disebutkan dalam QS. al-Taḥrīm [66]: 8.
3. Tentang tawakkal disebutkan dalam QS. al-Ṭalāq [65]: 3 dan QS. al-Zumar [39]: 39.
4. Tentang zuhud disebutkan dalam QS. al-Nisā' [4]: 77; QS. al-Ḥasyr [59]: 9.

⁵Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 5.

⁶Abū al-Wafā' al-Ganīmi al-Taftazāni, *Makdhal Ilā' al-Taṣawwuf al-Islāmī*, terj. Subhan Anshori, *Tasawuf Islam Telaah Historis dan Perkembangannya* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008 M/ 1429 H), hlm. 39-42.

5. Tentang sabar disebutkan dalam QS. Mu'min [40]: 55 dan QS. al-Baqarah [2]: 155.
6. Tentang faqr QS. al-Nisā' [4]: 6.
7. Tentang syukur disebutkan dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 45; dan QS. Ibrāhim [14]: 7.
8. Tentang ridha disebutkan dalam QS. al-Taubah [9]: 100 dan QS. al-Māidah [5]: 119.
9. Tentang mahabbah disebutkan dalam QS. Āli-'Imrān [3]: 31.
10. Tentang ma'rifah disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 282 dan QS. al-Kahfi [8]: 65.
11. Tentang *khauf* dan *rajā'* disebutkan dalam QS. al-Sajadah [32]: 16.
12. Tentang zikir disebutkan dalam QS. al-Ahzab [33]: 41.⁷

Senada dengan ayat-ayat Al-Qur'an di atas, ahli sufi mengakui adanya dualitas dalam diri manusia, yaitu jasmani dan rohani, jasad dan spiritual, materi dan immateri. Namun demikian, mereka lebih tertarik membicarakan hal-hal yang berhubungan dengan spiritualitas, karena unsur spiritual yang memiliki hubungan yang dekat dengan Allah. Karenanya, roh memiliki posisi yang sangat dominan dan menentukan dalam pribadi manusia. Kebahagiaannya mengungguli kebahagiaan jasmani. Kenikmatan yang dirasakanpun, mendominasi kenikmatan yang dirasakan oleh jasmani.⁸

Tasawuf sebagai salah satu cabang keislaman memberikan perhatian khusus kepada aspek spiritualitas yang dimiliki manusia. Tasawuf lebih mengacu pada latihan kerohanian dalam upaya mempertajam kalbu atau meraih kedekatan dengan Tuhan. Tasawuf memberikan jalan bagi seorang Muslim untuk berkomunikasi dan berdialog dengan Tuhan secara langsung dan menyadari bahwa ia berada di hadapan Tuhan. Begitu tingginya tingkat intensitas hubungan dengan Tuhan, sehingga seorang sufi menyadari bahwa ia bukan saja merasa dekat dan berada di hadapan Tuhan, melainkan dapat melihat-Nya dengan matahati (*mukāsyafah*), bahkan bersatu dengan-Nya (*ittiḥād*). Intisari dari

⁷Rosihan Anwar, *Akhlak Tasawuf*, Cet. I (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 21-27.

⁸Simuh, *Islam dan Masyarakat Modern* dalam Amin Syukur, *Tasawuf Kritis*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 20.

tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran berada dekat dengan Tuhan dapat mengambil bentuk *ittihād* yaitu bersatu dengan Tuhan.⁹

Adanya kemungkinan persatuan antara manusia dengan Tuhan inilah yang mendorong sufi untuk memelihara dirinya dari menelantarkan kebutuhan-kebutuhan spiritualitasnya. Sebab menelantarkan kebutuhan spiritualitas sangat bertentangan dengan kehendak Allah Swt. Di samping itu, pengalaman spiritual yang dirasakan oleh sufi juga dapat menjadi pengobat, penyegar dan pembersih jiwa yang ada dalam diri manusia. Selain itu, tasawuf juga disebut moral karena semakin bermoral semakin bersih dan bening jiwanya. Seperti seseorang bermoral antara dirinya dengan Tuhannya, antara seseorang dengan dirinya sendiri, antara dirinya dan orang lain. Moral seseorang dengan dirinya sendiri akan melahirkan tindakan yang positif. Kalaupun ada perbedaan dalam cara memandang tasawuf, baik dari definisinya, maupun sumbernya.¹⁰ Namun hakikatnya sama dan satu, yaitu takwa dan *tazkiyah* (penyucian diri). Oleh karena itu, tasawuf dapat pula dikatakan sebagai ibadah, akhlak, dakwah, serta sikap hati-hati. Intinya tasawuf adalah mengerjakan kewajiban yang diperintahkan Allah Swt. dan berhias diri dengan akhlak yang terpuji.

Pada awal kelahiran tasawuf, lebih berorientasi kepada pembentukan moral. Tasawuf yang mempunyai banyak makna tersebut, diungkapkan sesuai dengan subjektivitas sufi masing-masing. Misalnya Ibrāhīm Basyūni, mengungkapkan bahwa definisi tasawuf memiliki tiga varian yang menunjukkan elemen-elemen. Pertama, *al-bidāyah*, mengandung

⁹Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 56.

¹⁰Para ahli berselisih pendapat tentang asal kata tasawuf. Sebagian menyatakan bahwa kata tasawuf berasal dari *suffah* yang berarti emper masjid Nabawi yang didiami oleh sebagian sahabat Anṣar. Adapula yang menggunakan kata *ṣāf*, yang berarti barisan. Seterusnya ada yang mengatakan berasal dari *ṣafā'* yang berarti bersih/jernih dan masih ada lagi yang mengatakan berasal dari kata *ṣaufanah*, nama kayu yang bertahan tumbuh di padang pasir. Ada yang mengatakan berasal dari Yunani Theosofi yang berarti ilmu ketuhanan. Namun yang banyak disepakati adalah kata *ṣuf* (bulu domba). Jadi orang yang berpakaian bulu domba disebut *mutaṣawwif* dan perilakunya disebut *taṣawwuf*. Lihat Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abadke-21*, Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 8.

arti bahwa secara fitri manusia sadar bahwa semua orang tidak dapat menguasai dirinya sendiri, karena di balik yang ada, terdapat realitas mutlak. Oleh karena itu, muncul dorongan dari dalam untuk mendekatinya. Elemen ini disebut kesadaran tasawuf. Kedua, *al-mujāhādah*, mengandung arti berjuang, menundukkan hawa nafsu atau keinginan. Ketiga, *al-mazāqat*, mengandung arti bahwa seorang sufi telah lulus mengatasi hambatan untuk mendekati Realitas Mutlak, sehingga dapat berkomunikasi dan berada sedekat mungkin di hadirat-Nya, serta akan merasakan kelezatan spiritual yang didambakan. Tahap ini dapat disebut tahap pengamalan atau penemuan mistik. Tasawuf pada tingkat ini dititikberatkan pada rasa, serta kesatuan dengan Yang Mutlak.¹¹ Kesadaran dan komunikasi langsung dengan Tuhan berakar pada ajaran Islam, yakni ihsan seperti yang telah disebutkan di atas.

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dipahami, bahwa tasawuf dapat dikatakan kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog langsung antara seorang Muslim dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Intisari dari tasawuf, yaitu kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 186, dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran itu selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan dalam arti bersatu dengan Tuhan (*ittiḥād*).¹² Tasawuf merupakan suatu sistem latihan dengan penuh kesungguhan (*riyādāh, mujāhādah*) untuk membersihkan, mempertinggi dan memperdalam nilai-nilai kerohanian dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan.

Pada dasarnya, tasawuf erat kaitannya dengan menjauhi kehidupan duniawi dan kesenangan material, dalam istilah tasawuf disebut *zuhud*. Mempunyai sifat *zuhud* merupakan langkah pertama dalam usaha mendekati Tuhan. Orang yang mempunyai sifat ini disebut *zāhid*. Sesudah itu barulah meningkat menjadi sufi.¹³ Jadi, munculnya tasawuf dalam dunia Islam, tidak dapat dipisahkan dari fase awal Islam, terutama periode Makkah. Begitu jelas Al-Qur'an menekankan pentingnya spiritualitas. Akan tetapi, spiritual saat itu tidaklah terpisah dari ajaran

¹¹*Ibid.*, hlm. 16.

¹²Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jil. II, Cet. VI (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 71.

¹³*Ibid.*, hlm. 74.

Islam lainnya. Pada fase ini, spiritualitas diterima sebagai bagian integral dari seluruh ajaran Nabi Muhammad Saw. yang berfungsi sebagai landasan moral dalam membangun hubungan horizontal dan vertikal.

Sebelum diangkat menjadi rasul, berhari-hari Muhammad bersemedi di dalam Gua Hira terutama pada bulan Ramadan. Di sana, Nabi Saw. banyak berzikir dan bertafakur dalam mendekatkan diri kepada Allah Swt. Pertapaan nabi inilah, yang kerap dijadikan sebagian orang sebagai alasan untuk menirunya secara mentah. Para sahabat yang tergolong sufi dan kebetulan miskin melakukan hal yang sama.¹⁴

Di samping itu, kezuhudan muncul sebagai reaksi terhadap sikap penguasa-penguasa Umayyah yang tenggelam dalam kehidupan yang hedonistik, dan sekuler, serta tercebur dalam kubangan syahwat. Sebagian umat Islam memilih untuk tidak terlibat dalam keadaan seperti itu, lebih memilih untuk beribadah kepada Allah Swt. Mereka mengonsentrasikan diri untuk mempelajari Al-Qur'an dan Hadis, meninggalkan kenikmatan duniawi, serta meletakkan cita-cita luhur kepada kehidupan akhirat. Tokoh yang paling menonjol adalah Ḥasan al-Baṣri (w. 642 M-728 M). Ia dianggap Imamnya kaum sufi. Ajaran tasawufnya menganjurkan untuk menjauhi hidup keduniawian.

Zāhid lain adalah Ibrāhīm ibn Adām dari Balkh di Khurasan. Ia mengajarkan bahwa cinta kepada dunia menyebabkan orang menjadi tuli, serta buta dan membuatnya jadi budak. Selanjutnya, Rabī'ah al-Adāwiyah (tahun 714 M – tahun 801 M) yang menerangkan bahwa “Aku mengabdikan kepada Tuhan bukan karena takut masuk neraka dan bukan pula karena ingin masuk surga, tetapi karena cinta kepada Tuhan. Cinta kepada Tuhan begitu memenuhi jiwanya, sehingga di dalamnya tidak ada ruang untuk cinta kepada yang lain, bahkan untuk benci kepada setan pun tidak ada tempatnya. Harun Nasution menganggap Rabī'ah sebagai jenjang pertama dari tasawuf atau peralihan dari zuhud. Antara *mahābbah* (cinta) dan *ma'rifah* (mengetahui Tuhan) senantiasa berdampingan. Dengan sampainya seorang sufi pada tingkat *ma'rifah*, pada hakikatnya telah dekat benar dengan Tuhan. Menurut paham sufi, kedekatannya seperti berhadapan-hadapan dengan Tuhan. Untuk pindah dari berhadapan-hadapan dengan Tuhan ke tingkat bersatu dengan Tuhan

¹⁴Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf Irfan dan Kebatinan*, Cet. I (Jakarta: Lintera Basritama, 2004), hlm. 40.

(*al-ittihād*), diperlukan satu langkah lagi, yakni sufi harus terlebih dahulu mencapai *al-fanā'* (penghancuran)¹⁵ yang diikuti oleh *al-baqā'* (kelanjutan wujud). Ketika itu tercapailah *al-ittihād*, oleh Abū Yāzid (sufi pertama) merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan. Di dalam *al-ittihād*, yang disadari hanya satu wujud, yakni wujud Tuhan.¹⁶

Selain itu, persatuan dengan Tuhan terjadi juga dalam bentuk *al-hulūl* (mengambil tempat), oleh al-Hallāj (tokoh *al-hulūl*) mengatakan Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, tetapi terlebih dahulu seseorang harus menghancurkan sifat-sifat kemanusiaannya (*nasūt*), sehingga yang terdapat dalam dirinya sifat-sifat ketuhanan (*lahūt*). Ketika itu, barulah Tuhan mengambil tempat dalam diri sufi yang bersangkutan. Sewaktu tercapai *al-hulūl*, keluarlah dari mulut al-Hallāj ucapan "*Anāal-Ḥaqq*". Kemudian disusul oleh persatuan dalam bentuk *waḥdah al-wujūd* (kesatuan wujud). Dalam falsafah *waḥdah al-wujūd*, oleh Ibnu 'Arabī (tokoh *waḥdah al-wujūd*), *nasūt* al-Hallāj, dirubah menjadi *al-khalq* (makhluk) dan *lahūt* menjadi *al-Ḥaqq* (Tuhan). *Al-khalq* dan *al-ḥaqq* merupakan dua aspek dari setiap makhluk. Aspek sebelah luar disebut *al-khalq* dan aspek sebelah dalam disebut *al-ḥaqq*. Dengan demikian, setiap makhluk terdapat aspek ketuhanan.¹⁷ Kesatuan wujud menurut Ibnu 'Arabī bukanlah sebuah doktrin atau dogma, tetapi terletak di jantung hakikat segala sesuatu. Kesatuan wujud secara mendasar adalah persoalan wawasan dan pengalaman

¹⁵Penghancuran yang dimaksud adalah penghancuran diri, penghancuran perasaan, dan penghancuran kesadaran seseorang tentang dirinya dan tentang makhluk lain di sekitarnya. Sebenarnya dirinya tetap ada, demikian juga makhluk lain tetap ada, tetapi ia tidak sadar lagi tentang wujud mereka bahkan tentang wujudnya sendiri pun. Ketika itulah ia sampai ke tingkat *al-baqā'* atau kelanjutan wujud dalam diri Tuhan. Saat itu tercapailah *al-ittihād*. Lihat Harun Nasution, *Islam, Op. Cit.*, hlm. 84.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 85.

¹⁷Untuk memahami konsep *waḥdah al-wujūd*, Ibnu al-'Arabī mengatakan bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya maka dijadikanlah alam. Alam merupakan cermin bagi tuhan. Pada benda-benda yang ada dalam alam karena esensinya ialah sifat ketuhanannya, Tuhan melihat diri-Nya. Dari sini timbullah kesatuan wujud. Yang banyak dalam alam ini hanya dalam penglihatan banyak, pada hakikatnya itu semua satu. Tak ubahnya sebagai orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin ia lihat dirinya. Dalam cermin-cermin itu dirinya kelihatan banyak, tetapi dirinya hanya satu. Jadi yang bersatu dengan Tuhan bukan hanya manusia, tapi juga semua makhluk. Lihat, *Ibid.*, hlm. 88.

spiritual. Satu-satunya eksistensi sejati adalah milik Yang Satu dan Yang Satu inilah yang tampak dalam semua manifestasi¹⁸ Bentuk persatuan yang lain datang dari al-Junaid yang juga mengajarkan faham *al-fanā'*. Menurutnya, Tuhan membuat engkau hancur dari dirimu untuk hidup di dalam diri Tuhan. Kemudian, paham *al-ḥaqīqah al-muḥammadiyah* (konsep Muhammad), oleh Ibn al-Farīd. *Al-ḥaqīqah al-muḥammadiyah* diciptakan Tuhan sejak azali sesuai dengan bentuk-Nya sendiri. Oleh karena itu, orang yang ingin tahu Tuhan, harus berusaha mencapai persatuan dengan *al-hāqīqah al-muḥammadiyah*. Lain halnya 'Abdal-Karīm al-Jili, membawa faham *al-insān al-kāmil* (manusia sempurna). Menurutnya, manusia sempurna hanya berhak disandang oleh Rasulullah Saw. karena tidak satupun makhluk di dunia yang mengungguli Muhammad Saw. dalam kesempurnaan dan keutamaan.¹⁹ Baik *insān kāmil*, *al-nūr al-muḥammadiyah* maupun *al-ḥaqīqah al-muḥammadiyah* adalah sama, ketiganya merupakan cermin bagi Tuhan. Hal tersebut sering diungkapkan dalam bentuk syair-syair.

Semua sufi yang telah dikemukakan di atas, dalam mendekati diri kepada Tuhan dilakukan sendiri-sendiri atau bersifat individual. Sekalipun pengikut masing-masing kelak membentuk organisasi atau tarikat, supaya pelaksanaan zikir, ibadah lebih terkonsentrasi kalau dipimpin oleh *mursyid* (guru), namun tetap saja mengurangi perhatian terhadap kepentingan hidup duniawi. Misalnya, sufi berpuasa di siang hari, malam hari menghabiskan waktu beribadah sepanjang malam, sehingga mereka kurang memiliki kesempatan untuk memperhatikan urusan dunia. Padahal, praktik sufistik yang sebenarnya sesuai yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis, dengan praktik yang dicontohkan Nabi Muhammad Saw., dan sahabat-sahabatnya, tidak pernah mengajarkan untuk menjauhi urusan kehidupan dunia, bahkan tetap bersifat *zūhud* dalam arti tidak serakah pada harta supaya tidak terdorong untuk melakukan tindakan tidak terpuji (korupsi), tanpa menjauhi urusan dunia.

¹⁸Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifer, The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabī*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn Arabī*, Cet. I (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 26-27.

¹⁹Syeikh 'Abd al-Karīm Ibn Ibrāhīm al-Jilī, *Insān Kāmil*, terj. Misbah El Majid. *Insan Kamil Ikhtiar Memahami Kesejatian Manusia dengan Sang Khaliq Hingga Akhir Zaman*, Cet. I (Surabaya: Hikmah Perdana, 2005), hlm. 316.

Demikian pula ajaran tentang 'uzlah (pengasingan diri dari pergaulan masyarakat untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt.), tetapi hal ini tidak bermaksud untuk menjauhkan seseorang dari urusan dunia, termasuk tidak untuk dilakukan sepanjang hidup seseorang. 'Uzlah itu, hanyalah sarana untuk introspeksi diri, merenungkan kelemahan dan kelebihan, kegagalan dan keberhasilan, kemaksiatan dan ketaatan yang pernah dilakukan supaya kelemahan dan kegagalan diperbaiki dan keberhasilan ditingkatkan.²⁰ Begini cara yang dilakukan oleh sufi terdahulu atau sufi klasik dalam mendekatkan diri kepada Allah Swt. melalui praktik 'uzlah dan zūhud. Tampaknya, bila praktik uzlah dan zūhud seperti itu berlangsung hingga sekarang, maka wajarlah kalau tasawuf pernah dituding sebagai penyebab kemunduran Islam, sebab tidak sanggup menghadapi situasi politik para penguasa yang korup, otoriter, dan mengabaikan nilai-nilai Islam. Apalagi berhadapan dengan masyarakat modern seperti sekarang ini.

Menghadapi masyarakat modern, bukan berarti harus membelakangi masyarakat yang senantiasa mendekatkan diri kepada Allah, melainkan tetap bersama-sama menyelesaikan segala problem yang dihadapi. Inilah yang kelak disebut tasawuf modern.

Untuk memahami kondisi masyarakat modern, perlu diungkapkan seluk-beluk terbentuknya masyarakat modern. Munculnya masyarakat modern dewasa ini, tumbuh dari pengembangan kebudayaan Yunani Purba. Kebudayaan Yunani Purba mempunyai dasar pikiran yang rasional dan ilmiah, ditandai dengan lahirnya suatu peradaban.²¹

²⁰Sudirman Tebba, *Tasawuf Positif*, Cet. I (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 6.

²¹Peradaban yang dimaksud adalah mereka menemukan matematika, ilmu pengetahuan dan filsafat. Memang ada peradaban sebelumnya yaitu di Mesir dan Mesopotamia, tetapi unsur-unsur peradaban tersebut belum utuh sampai disempurnakan oleh bangsa Yunani. Misalnya seni tulis-menulis berupa gambar-gambar dari obyek yang diacu. Selain dari pada itu, bangsa Yunani disebut berperadaban karena berwawasan ke depan, ia bersedia menahan penderitaan saat ini demi kesenangan nanti, sekalipun kesenangan nanti itu masih agak jauh. Kebiasaan ini terasa seiring lahirnya pertanian. Wawasan yang sepenuhnya ke depan hanya terjadi jika manusia melakukan sesuatu bukan didorong oleh perasaannya, melainkan dorongan nalarnya mengatakan bahwa ia akan mendapat manfaat dari tindakan itu di masa yang akan datang. Lihat *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, terj. Sigit Jatmiko Agung Prihantoro. *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno Hingga Sekarang*, Cet. III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 3, 18.

Pikiran rasional dan ilmiah itu, diolah dan dikembangkan oleh orang Eropa menjadi canggih dan melahirkan kebudayaan Barat yang modern. Kebudayaan Yunani purba tersebut yang puncaknya pada ajaran filsafat rasional yang menyebar ke Timur Tengah lantaran pengembangan dan penaklukan Raja Alexander yang Agung. Pasukan Yunani ini mendarat di Mesir dan mendirikan kota pelabuhan Alexandria, kemudian terus ke Timur hingga Persia. Tujuan penaklukan Alexander adalah untuk meluaskan pengaruh budaya Yunani yang berwatak dinamis itu dan memadukannya dengan budaya Timur (Persia, Mesopotamia, Mesir dan Syiria). Kebudayaan Yunani Purba yang telah melahirkan filsafat yang rasional ilmiah inilah, dipandang sebagai cikal bakal atau embrio tumbuhnya masyarakat modern dewasa ini.

Masyarakat modern yang tumbuh dari kebudayaan Yunani purba tersebut berkembang dan berubah dari masa ke masa tanpa terikat pada tradisi masa lampau. Wajarlah kalau mereka itu sangat menghargai dan mengedepankan wawasan pemikiran progresif dan dinamis di atas landasan ilmiah rasional, yang bertumpu pada dominasi ilmu pengetahuan dan teknologi. Sutan Takdir Ali Syahbana menyebutnya sebagai masyarakat yang lahir dari revolusi ilmu. Selanjutnya, melahirkan revolusi teknologi, lalu melahirkan revolusi industri. Revolusi industri melahirkan revolusi perdagangan dan revolusi komunikasi.²² Revolusi ilmu yang dimaksudkan adalah, revolusi ilmu pengetahuan yang ditandai dengan kemenangan rasionalisme, empirisme terhadap dogmatisme agama di Barat.²³ Hal ini pulalah yang dikenal sebagai awal

²²Sutan Takdir Ali Syahbana, *Pemikiran Islam dalam Menghadapi Globalisasi dan Masa Depan Umat Manusia* dalam Amin Syukur dkk. (ed), *Tasawuf dan Krisis*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 11.

²³Sebelumnya (abad pertengahan), dominasi akal tidak nampak, dikalahkan oleh dominasi iman atau Gereja, seperti dikatakan oleh tiga tokohnya yaitu; Pertama; Plotinus mengatakan bahwa Tuhan itu bukan untuk dipahami melainkan untuk dirasakan. Tujuan filsafat adalah bersatu dengan Tuhan. Filsafat Rasional dan sains tidak perlu dipelajari, hanya mubazir dan menghabiskan waktu. Kedua; Augustinus, yang mengganti akal dengan iman. Intelektualitas tidak penting, yang penting cinta kepada Tuhan. Hati harus selalu bersih, karena itu kehidupan membujang sangat terpuji, manusia dilarang mempelajari astronomi, anatomi, karena dapat menjadikan manusia materialis, filsafat dan sains jangan disentuh. Ketiga; Saint Anselmus terkenal dengan rumusannya *credo ut intelligam*, artinya dahulukan iman baru akal. Misalnya dosa warisan itu ada. Setelah itu baru menyusun argumen untuk memahaminya. Seseorang tidak boleh paham dulu baru beriman, dan karena memahaminya lantas mengimaninya. Hal ini iman secara

abad modern (abad XV). Kalau demikian, dapat dipahami bahwa abad modern di Barat, diawali dengan adanya upaya pemisahan antara ilmu pengetahuan dan filsafat dari pengaruh agama (sekularisme).

Perpaduan rasionalisme dan empirisme dalam suatu paket epistemologi, melahirkan apa yang disebut metode ilmiah. Dengan metode ilmiah ini, kebenaran ilmiah atau kebenaran pengetahuan hanya diukur dengan kebenaran koherensi dan kebenaran korespondensi.²⁴ Dengan watak metode ilmiah seperti itu, sudah dapat dipastikan bahwa segala pengetahuan yang berada di luar jangkauan indra, dan rasio, serta pengujian ilmiah ditolakannya, termasuk di dalamnya pengetahuan yang bersumber pada agama. Dengan demikian, abad modern di Barat adalah zaman ketika manusia menemukan dirinya sebagai kekuatan yang dapat menyelesaikan persoalan-persoalan hidupnya. Manusia dipandang sebagai makhluk yang bebas, yang independen dari Tuhan dan alam. Manusia menjadi tuan atas nasibnya sendiri, mengakibatkan terputus dari nilai spiritualnya. Akan tetapi ironisnya, seperti yang dikatakan oleh Roger Garaudy, justru manusia modern Barat pada akhirnya tidak mampu menjawab persoalan-persoalan hidupnya sendiri.²⁵ Karena

rasional. Sifat ini bertentangan dengan filsafat rasional, yang mana pengertian itulah yang didahulukan; setelah mengerti, baru beriman. Lihat Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum*, Cet. III (Bandung: Rosda Karya 1993), hlm. 99-100. Lihat pula, F. B. Burham, *Post Modern hology* dalam Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Cet. I (Sinar Grafika, 2005), hlm. xi.

²⁴Teori koherensi yaitu suatu pernyataan dianggap benar bila pernyataan itu bersifat koheren atau konsisten dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Contohnya pernyataan yang mengatakan semua manusia akan mati, adalah suatu pernyataan yang benar, maka pernyataan bahwa si polan adalah seorang manusia dan si Polan akan mati, adalah benar pula, sebab pernyataan kedua adalah konsisten dengan pernyataan yang pertama. Sedangkan teori korespondensi adalah suatu pernyataan dianggap benar, jika materi pengetahuan yang dikandung pernyataan itu berhubungan dengan obyek yang dituju oleh pernyataan tersebut. Contohnya, Ibu kota Republik Indonesia adalah Jakarta, maka pernyataan itu adalah benar sebab pernyataan itu dengan obyek yang bersifat faktual yakni Jakarta yang memang menjadi ibu kota Republik Indonesia. Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Cet. XX (Pustaka Sinar Harapan, Jakarta: 2007), hlm. 55-57.

²⁵Sehubungan dengan hal tersebut di atas, Arkoun juga termasuk sangat keras mengkritik Islamisasi Barat, dengan mengatakan bahwa Islamologi Barat hanya akan meninggalkan destruksi (pemusnahan), bukannya membangun citra Islam, diakibatkan oleh studi orientalisme. Lihat, Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 25.

kebenaran ilmiah terlalu diagungkan, berbagai problem muncul terhadap kebenaran ilmu itu sendiri, termasuk melahirkan paham bahwa ilmu pengetahuan secara inheren adalah bebas nilai.

Selain itu, rasionalisme juga melahirkan gerakan kebangkitan kembali (*renaissance*) yang bertujuan untuk mengembalikan kedaulatan manusia yang selama berabad-abad lamanya dirampas oleh para dewa (mitologi). Mereka ingin membebaskan diri dari belenggu pemikiran mistis yang irasional dan belenggu hukum alam yang sangat mengikat kebebasan manusia. Semangat untuk membebaskan diri dari mitologi, dogma-dogma, ternyata menimbulkan agnotisisme terhadap agama yang pada gilirannya menimbulkan sekularisme. Sementara itu, revolusi ilmu pengetahuan dalam semangat nonagama bahkan anti agama menghasilkan paham bahwa ilmu pengetahuan secara inheren bersifat bebas nilai.²⁶

Di dunia Barat modern (modernisasi), Daniel Lerner (ahli sosiologi) Gabriel Almond, Mc.T.Kahin (ahli ilmu politik) mengidentikkan dengan westernisasi, sekularisasi, demokratisasi dan pada akhirnya liberalisasi. Pengertian seperti ini akan menghasilkan hipotesis bahwa *religiositas* (sikap keberagamaan) akan bertentangan dengan modernisasi.²⁷ Bahkan modernisasi biasa pula digandengkan dengan globalisasi. Sementara globalisasi²⁸ itu sendiri, tampaknya menimbulkan beberapa problem yaitu:

Pertama; Globalisasi politik, identik dengan perebutan kekuasaan (bukan politik moral), yaitu tindakan politik yang semata-mata untuk merebut dan memperoleh kekuasaan, karena dengan kekuasaan politik yang dimilikinya, seseorang atau kelompok masyarakat akan memperoleh keuntungan materi, popularitas, dan fasilitas yang membuat hidupnya berkecukupan dan terhormat. Format politik demikian, tidak mustahil seseorang akan mengorbankan apa saja untuk mencapai tujuan politiknya,

²⁶Kontowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Cet. I (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 264.

²⁷A.Qadri Azizy, *Melawan Globalisasi, Reinterpretasi Ajaran Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 18-19.

²⁸Globalisasi menurut pandangan Islam secara sederhana diartikan kerja sama, tetapi yang dimaksudkan di sini adalah globalisasi yang bermakna Westernisasi merupakan istilah yang diperhalus dari penjajahan baru dengan mengenakan baju dan cara baru dengan era baru pula. Lihat Totok Jumantoro, *Kamus, Op. Cit.*, hlm. xiv.

meskipun harus menyudutkan orang lain. Muncullah istilah tidak ada kawan dan lawan yang abadi, yang ada adalah kepentingan abadi, yaitu kepentingan kekuasaan.²⁹

Kedua; globalisasi ekonomi, ini mendapat perhatian yang cukup besar, sebab aspek ekonomi sangat berpengaruh terhadap politik nasional dan internasional, sehingga sering disebut kapitalisme dunia. Dampak globalisasi ekonomi sangat dirasakan oleh produsen, konsumen, pasar dan distributor. Dampak yang ditimbulkan ekonomi global adalah ketidakadilan dan amoral, karena ia bertumpu kepada pengeksploitasian yang lemah untuk kepentingan yang kuat, baik bersifat individu, masyarakat maupun antar negara. Dalam lapangan produksi tidak peduli kepada kebutuhan bangsa yang dipedulikan hanya profit atau keuntungan.³⁰

Ketiga; globalisasi kebudayaan dan ilmu pengetahuan. Hal ini dianggap paling berbahaya sebab ada kecenderungan suatu bangsa memaksakan kebudayaannya terhadap bangsa-bangsa lain. Dalam bidang bahasa, bahasa Arab mulai digeser dengan bahasa Inggris yang dipandang lebih modern. Dalam bidang keilmuan, manusia mampu menciptakan teknologi, sehingga pekerjaan yang dikerjakan oleh manusia digantikan oleh mesin. Karena itu, modern sering pula diidentikkan dengan teknikalisis.³¹ Jadi, kehadiran ilmu pengetahuan dan teknologi yang diharapkan dapat membantu umat manusia menciptakan kemakmuran untuk semua lapisan masyarakat, namun kenyataannya, disalahgunakan oleh orang-orang yang tidak berakhlak. Mereka mempercayai kemampuan akal secara berlebihan, sehingga mengesampingkan dimensi spiritual dan nilai-nilai keagamaan.

Keempat; globalisasi agama adalah kristenisasi dunia. Proses ini berlangsung setelah digulirkannya globalisasi politik, ekonomi, ataupun kebudayaan. Dalam globalisasi agama ini, dunia Barat menggunakan kekuatan militer Barat dan memakai kekuatan ekonomi, politik, teknologi, media massa, komunikasi dan informasi yang dimiliki Barat.³²

²⁹*Ibid.*

³⁰*Ibid.*

³¹Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992), hlm. 451.

³²Yusuf al-Qardāwi, *al-Muslimūn wal Aulāmah*, terj. Nabhani Idris, *Islam dan Globalisasi Dunia*, Cet. I (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), hlm. 21.

Berbagai pandangan yang berkaitan dengan modernisasi menghasilkan hipotesis bahwa religiositas akan bertentangan dengan modernisasi, bahkan sering berbenturan antara nilai-nilai materi dengan unsur-unsur rohani, yang mana salah satu cirinya adalah tumbuhnya materialisme. Banyak ciri yang berkaitan dengan masyarakat modern, sekaligus sebagai sesuatu yang menimbulkan problem antara lain seperti yang dikatakan oleh Ata' Muhtar bahwa ada lima hal yaitu: *pertama*; berkembangnya *mass culture*, karena pengaruh kemajuan *mass media*, sehingga kultur tidak lagi bersifat lokal, melainkan nasional bahkan global. *Kedua*; tumbuhnya sikap-sikap yang lebih mengakui kebebasan bertindak manusia menuju perubahan masa depan. Dengan demikian, alam dapat ditaklukkan, manusia merasa lebih leluasa kalau bukan merasa lebih berkuasa. *Ketiga*; tumbuhnya berpikir rasional, sebahagian besar kehidupan umat manusia itu, diatur oleh aturan-aturan rasional. *Keempat*; tumbuhnya sikap hidup yang materialistik, artinya semua hal diukur oleh nilai kebendaan dan ekonomi. *Kelima*; meningkatnya laju urbanisasi.³³

Berdasarkan ciri-ciri tersebut di atas, dapat dikatakan bahwa dampak masyarakat modern cenderung menjadi sekuler. Hubungan antara anggota masyarakat tidak lagi atas dasar atau prinsip tradisi atau persaudaraan, tetapi pada prinsip-prinsip fungsional pragmatis. Masyarakatnya merasa bebas, karena bebasnya, sehingga lepas dari kontrol agama dan pandangan dunia metafisis. Sebagai akibat dari modernisasi dan industrialisasi, kadang-kadang manusia mengalami degradasi moral yang dapat menjatuhkan harkat dan martabatnya, meluncur bagaikan binatang, bahkan lebih hina daripada binatang sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Ṭīn [95]: 4-5.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

Terjemahnya:

Seungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya (neraka).³⁴

³³Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, Cet. III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 177.

³⁴Kementerian Agama RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Cet. I (Bandung: CV. Fokus Media, 2011), hlm. 597.

Ini adalah salah satu akibat dari *mass culture* (berbagai perilaku amoral sering dilaporkan melalui mas media). Di lain pihak, Kamaruddin Hidayat berargumentasi bahwa salah satu ciri masyarakat modern yang paling menonjol adalah agresif terhadap kemajuan (progress) sebagai suatu prestasi yang dicapai oleh ilmu pengetahuan dan teknologi. Masyarakat modern berusaha mematahkan mitos kesakralan alam raya. Semua harus tunduk oleh kedigdayaan IPTEK yang berporos pada rasionalitas.³⁵ Dunia materi dan nonmateri dipahami secara terpisah. Dengan cara demikian, masyarakat modern merasa semakin otonom, dalam arti tidak memerlukan campur tangan Tuhan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hidupnya. Dapat dikatakan bahwa rasionalisme, sekularisme materialisme dan lain sebagainya, ternyata tidak dapat menambah kebahagiaan dan ketenteraman hidup, akan tetapi sebaliknya menimbulkan kegelisahan di alam ini, sering disebut *thepost industrial society* (masyarakat pascaindustri) atau masyarakat yang kehilangan visi Ilahi, sehingga yang terjadi adalah tumpul penglihatan intelektualnya dalam melihat realitas hidup dan kehidupan. Kehilangan visi keilahian mengakibatkan timbulnya gejala psikologis, yakni kehampaan spiritual. Abū al-Wāfā' al-Taftazāni menyebutnya sebagai kegelisahan modern.³⁶

Seerti disebutkan terdahulu bahwa modern dapat pula diidentikkan dengan teknikalisisasi, karena banyak memberi kemudahan dalam kehidupan ini. Namun bersamaan dengan itu, persaingan yang ketat, kerasnya kehidupan, ataupun tawaran yang menggiurkan sering kali menimbulkan kegelisahan batin dan pergolakan jiwa yang mengganggu. Kondisi ini masih ditambah oleh adanya keinginan hidup secara instan bagi sementara orang yang berakibat pada kenekatan yang tidak masuk di akal.³⁷ Kalau demikian, maka kehadiran ilmu

³⁵Nurcholish Madjid, *Kehampaan Spiritual Masyarakat Moderen*, Cet. VI (Jakarta: Mediacita, 2002), hlm. 97.

³⁶Abū al-Wāfā' al-Taftazāni mengklasifikasi sebab-sebab terjadinya kegelisahan masyarakat modern yaitu: Pertama; kegelisahan karena takut kehilangan apa yang dimiliki, seperti uang, jabatan. Kedua; kegelisahan karena timbul rasa takut terhadap masa depan yang tidak disukai (trauma imajinasi masa depan). Ketiga; kegelisahan yang disebabkan oleh rasa kecewa terhadap hasil kerja yang tidak mampu *memenuhi* harapan dan kepuasan spiritual. Keempat; kegelisahan yang disebabkan dirinya banyak melakukan pelanggaran dan dosa. Lihat, Abū al-Wafā, dalam Amin Syukur, *Zuhud, Op. Cit.*, hlm. 178.

³⁷Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual, Solusi Problem Manusia Modern*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. ix.

pengetahuan dan teknologi diharapkan dapat membantu umat manusia menciptakan kemakmuran untuk semua lapisan masyarakat, namun kenyataannya, kemajuan teknologi disalahgunakan oleh orang-orang yang tidak berakhlak. Mereka mempercayai kemampuan akal secara berlebihan, sehingga mengesampingkan dimensi spiritual dan nilai-nilai keagamaan. Kebanyakan manusia modern tidak lagi mampu menangkap dan memahami kebenaran-kebenaran agama yang universal.

Berangkat dari keprihatinan adanya fenomena kehidupan seperti ini, penulis terobsesi untuk mengembalikan nilai-nilai spiritual yang dianggap telah terputus dan menjadi kebutuhan setiap manusia, melalui kajian tasawuf Seyyed Ḥossein Nasr. Tasawuf yang dikembangkan oleh Seyyed Ḥossein Nasr, tidaklah seperti tasawuf yang dipahami pada umumnya sebagaimana yang terdapat dalam tasawuf klasik, melainkan tasawufnya melampaui *transhistoris* yang diistilahkan “Tradisi” (cahaya kebenaran, cahaya keilahian) atau dari titik *Pusat*. Namun Seyyed Ḥossein Nasr menggunakan istilah tasawuf agar mudah dipahami, di samping istilah tersebut, sudah sangat populer khususnya di kalangan kaum Sunni.

Untuk lebih lengkapnya pembahasan ini, akan dikemukakan tasawuf yang berkembang dalam dunia Islam, sebagai salah satu ilmu yang muncul pada abad ketiga hijriah. Tasawuf tersebut, merupakan sebuah ilmu agama yang berkarakteristikan akhlak dan amal perbuatan, bertujuan untuk meningkatkan jiwa manusia agar sampai pada titik kesempurnaan. Sementara kesempurnaan itu dapat dicapai manakala dalam diri manusia menyatu antara Islam, iman dan ihsan (trilogi ajaran Ilāhi).³⁸ Sementara itu, makna ihsan itu sendiri dijadikan fondasi tasawuf.

Oleh karena itu, melalui tasawuf manusia diharapkan keluar dari krisis yang ditimbulkan modernisme, seperti ketika tasawuf mulai muncul juga diakibatkan oleh konflik politik yang berkepanjangan, bermula dari terbunuhnya ‘Usmān bin ‘Affān. Nicholson mengatakan bahwa perang saudara yang terjadi setelah pembunuhan Usmān telah meruntuhkan

³⁸Ketiga unsur ini merupakan kunci dalam pola keberagamaan Islam. Islam tidak absah tanpa iman, sedang iman tidak sempurna tanpa ihsan. Sebaliknya ihsan mustahil tanpa iman dan iman juga tidak mungkin tanpa Islam. Lihat Muhammad Sholikhin, *Tradisi Sufi dan Nabi Tasawuf Aplikatif Ajaran Rasulullah saw.*, Cet.I (Yogyakarta: Cakrawala, 2008), hlm. 7.

segalanya. Kondisi itu tak kunjung membaik walaupun perang tersebut telah usai. Konflik politik tersebut, mendorong terjadinya kelompok-kelompok, masing-masing kelompok menggunakan teks-teks agama untuk menjustifikasi sikap dan perbuatannya.³⁹ Demikian pula kehidupan di istana semakin berfoya-foya yang menimbulkan kecemburuan sosial bagi masyarakat miskin. Akibatnya, kemerosotan akhlak semakin merajalela. Dalam situasi demikian, sebagian sahabat merasakan adanya bahaya yang mengancam akibat dari situasi tersebut, sehingga mereka berada di pihak yang netral untuk mencari jalan selamat, menjauhkan diri dari fitnah dengan melakukan kezuhudan. Namun demikian, konflik politik bukannya surut dengan banyaknya sahabat tidak terlibat, tetapi semakin keras dan berlangsung terus-menerus dan mencapai puncaknya pada masa khalifah Umayyah, diteruskan oleh sebagian khalifah Abbasiyah. Bahkan menurut penulis, konflik tersebut berlangsung hingga sekarang dengan model dan bingkai yang berbeda, termasuk di Indonesia.

Demikian banyak problem yang menimpa bangsa ini, salah seorang tokoh politik mengemukakan sebagaimana dilansir oleh Samsul Hadi bahwa ada sepuluh macam masalah bangsa yang paling krusial untuk dipecahkan, salah satunya adalah masalah moral dengan melihat maraknya kejahatan, perkosaan, kebengisan, korupsi, suap-menyuap, kesewenang-wenangan, dan sebagainya yang mengindikasikan merosotnya moral bangsa.⁴⁰

Bagi sahabat yang memilih jalur tasawuf (hidup zuhud), seperti diungkap di atas, juga dijalani secara bertahap. Awalnya dari hidup zuhud, antara lain dipelopori oleh Abū Zār al-Gifārī, Saïd bin Musayyab, dan lain-lain. Mereka ini paling gigih mengkritisi pola hidup pemerintahan Dinasti Umayyah yang hedonis dan mengakibatkan kemerosotan akhlak. Karena itu, sufi yang datang berikutnya banyak menekankan tasawuf pada perbaikan akhlak, antara lain dipelopori oleh Imām al-Gazālī. Begitu diutamakannya perbaikan akhlak, sehingga aspek ilmu pengetahuan umum dan teknologi disepelekan. Dengan kata lain solusi kehidupan dititikberatkan pada agama (perbaikan akhlak), tanpa dibarengi dengan peningkatan di bidang IPTEK, akibatnya dunia Islam pincang, tidak seimbang antara kajian keagamaan dengan IPTEK.

³⁹Abū Wafā' al-Ganāmī al-Taftazānī, *Makdal, Op. Cit.*, hlm. 79.

⁴⁰Hasan Materium dalam Samsul Hady, *Islam Spiritual Cetak Biru Keserasian Eksistensi*, Cet. I (Malang: UIN Press, 2007), hlm. 1.

Di sisi lain, ketika umat Islam mendahulukan ilmu pengetahuan dan teknologi, tampaknya akhlak ketinggalan lagi, karena umat Islam tidak mampu memaralelkan antara ilmu pengetahuan, teknologi, dan akhlak, sehingga terjadilah krisis moral dan spiritual hingga sekarang ini. Kemajuan yang pesat di bidang ilmu dan filsafat rasionalisme sejak abad ke-18, kini dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden, suatu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi.

Di tengah-tengah kehidupan yang demikian, seorang ilmuan kontemporer tampil menawarkan solusi, yakni Seyyed Ḥossein Nasr. Menurutnya, masalah yang paling akut dihadapi manusia modern bukan muncul dari situasi *underdevelopment* (keterbelakangan), tetapi justru dari *overdevelopment* (*over* kemajuan). Karena itu, satu-satunya solusi yang paling tepat adalah kembalilah kepada agama melalui jalur tasawuf. Hanya dengan pendekatan matahati, manusia sanggup menatap bayang-bayang Tuhan yang diisyaratkan oleh alam semesta.⁴¹

Tasawuf yang dimaksudkan oleh Seyyed Ḥossein Nasr adalah tasawuf yang tidak terikat dengan dunia, bukan tidak memiliki atau meninggalkan urusan dunia, sebagaimana pelaku zuhud terdahulu, tetapi masuk berbaur dalam kancah kehidupan, seperti masuk di tengah-tengah percaturan politik dan kekuasaan, sebab menjauhinya bisa berarti menunjukkan ketidakberdayaan dan kelemahan.⁴² Keterlibatan langsung tasawuf dalam kancah politik, pernah dicontohkan oleh pengikut tasawuf Sanusiyah.⁴³ Tasawuf dianggap sebagai solusi dari kehampaan spiritual karena tasawuf dianggap mampu memberikan jawaban terhadap kebutuhan spiritual mereka.⁴⁴ Tasawuf mempunyai potensi besar dalam pembebasan manusia dari pendewaan pada selain Allah

⁴¹Komaruddin Hidayat, *Upaya Pembebasan Manusia: Tinjauan Sufistik Manusia Modern Menurut Ḥossein Nasr*, dalam Dawam Raharjo (ed), *Insan Kamil*, Cet. II (Jakarta: Graffiti Pers, 1985), hlm. 184.

⁴²Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, *Op. Cit.*, hlm. 24.

⁴³Tasawuf Sanusiyah adalah gerakan Islam yang dipelopori oleh Sidi Mohammad al-Sanusi di Libya (1206-1275H/1791-1859 M). Ajaran tasawufnya adalah berzikir tapi juga memegang senjata. Prinsipnya bertasawuf tetapi harus sanggup berjuang di tengah masyarakat. Malam bercermin kitab suci, siang bertombak tombak besi. Lihat Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Cet. XVIII (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), hlm. 219-220.

⁴⁴Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, *Op. Cit.*, hlm. 23.

Swi. Tasawuf mengajak manusia mengenal dirinya, akhirnya mengenal Tuhannya. Alam ini tidak dapat dipisahkan dengan Tuhannya. Inti tasawuf menurut Seyyed Ḥossein Nasr adalah kesadaran tentang adanya komunikasi dan dialog langsung antara manusia dengan Tuhannya, sebagai perwujudan dari ihsan. Ihsan di sini, menunjukkan arti ibadah dengan penuh keikhlasan dan kekhushyukan, penuh ketundukan dengan cara yang baik. Dengan kata lain, pembatasan semua tingkah laku, baik tindakan lahir maupun tindakan batin, dalam ibadah maupun muamalah. Artinya, merasakan kehadiran ilahi dalam merengkuh segala perbuatannya.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa ihsan atau tasawuf meliputi semuathingkah laku (lahir maupun batin), dalam ibadah maupun muamalah, sebab ihsan atau tasawuf adalah jiwa atau roh dari iman dan Islam. Iman sebagai fondasi yang ada pada jiwa seseorang, adalah hasil dari perpaduan antara ilmu dan keyakinan. Penjelmaannya yang berupa tindakan badaniah (ibadah lahiriah) disebut Islam.

Berdasarkan beberapa latar belakang pemikiran sebagaimana yang digambarkan di atas, maka studi tentang konsep tasawuf pada abad modern ini sebagai solusi kehidupan modernisme dalam pandangan Seyyed Ḥossein Nasr menjadi sangat penting.

BAB 2

LATAR BELAKANG PEMIKIRAN DAN KONSEP TASAWUF SEYYED HOSSEIN NASR

A. Latar Belakang Pendidikan Seyyed Hosssein Nasr

1. Kehidupan Awal dan Masa Belajar di Iran

Seyyed Hosssein Nasr lahir pada tanggal 7 April 1933, di kota Teheran Iran, dari sebuah keluarga yang sangat terdidik dan religius dan ahli pengobatan terkenal. Ayahnya bernama Seyyed Valiullah Nasr, seorang professor sekaligus administrator pendidikan. Beliau menjadi rektor di *Teachers College* dan menjadi dekan di beberapa fakultas di Teheran University dan sebagai salah seorang pendiri sistem pendidikan modern yang sekarang resmi diterapkan di Iran.¹ Ayahnya juga bekerja sebagai dokter dan pendidik di samping dikenal sebagai seorang ulama di Iran. Pada masa pemerintahan Dinasti Reza Shah, ayahnya diangkat setingkat jabatan Menteri Pendidikan (untuk masa sekarang).² Kakek dari garis ayahnya datang dari keluarga *Sayyid* atau *sadat* (keturunan dari Nabi Muhammad Saw.) leluhur kakeknya Mullah Majed Hosssein

¹Edwin Hahn dkk., (ed.), *The Philosophy of Seyyed Hosssein Nasr* (Chicago: The library of Living Philosophers, 2001), hlm. 3.

²*Ibid.*, hlm. 4.

adalah seorang mujtahid terkenal di Najaf, pusat pembelajaran Syi'ah di Irak. Keahlian ayahnya di bidang obat-obatan inilah, sehingga diangkat menjadi ahli pengobatan istana dan mendapat gelar *Nasr al-atibbā'* (kemenangan para tabib).³ Kemudian dari garis keturunan ibunya adalah Begum yang merupakan kerabat dari keluarga Saba di Kashan, sebagai keluarga tua yang memiliki kaitan dengan kaum Barmaki yang merupakan para pejabat penting abad ke-19. Begum banyak menghafal syair Persia klasik dan menciptakan syair sendiri, serta puisi, dan cerita rakyat. Ibunya dididik dalam institusi menengah dan pembelajaran tinggi bagi perempuan pada waktu itu dan merupakan alumni pertama.

Dengan demikian, beliau salah seorang perempuan pertama yang terdidik secara modern dan yang menggabungkan ketaatan Islami dengan minat tinggi untuk berpartisipasi di berbagai aktivitas untuk hak-hak perempuan.⁴ Sementara itu nama "Nasr", kakeknya, yang artinya "kemenangan" itu diberikan oleh raja Persia. Salah seorang nenek moyangnya Sayyed Mulla Muḥammad Tāqī Potsmaḥshad, merupakan seorang wali yang terkenal dari Kashan, makamnya terletak di sebelah makam raja dinasti Safawi, Syah Abbas dan masih dikunjungi para peziarah hingga hari ini.⁵

Pendidikan dasarnya, di samping diperoleh secara informal dari keluarga, Seyyed Ḥossein Nasr juga mendapat pendidikan tradisional secara formal di Teheran. Kemudian belajar ke sejumlah ulama besar Iran di Qum, termasuk kepada Allamah Muḥammad Husaīn al-Ṭabāṭabā'ī selama 20 tahun, (penulis tafsir mizan) untuk mendalami filsafat, ilmu kalam, dan tasawuf. Di lembaga ini, Seyyed Ḥossein Nasr juga mendapat pelajaran menghafal Al-Qur'an dan syair-syair Persia klasik. Pelajaran ini sangat membekas dalam jiwa dan pikiran Ḥossein Nasr.⁶

Selain itu, Seyyed Ḥossein Nasr juga mendapatkan tutorial khusus bahasa Prancis. Namun demikian, bagi Seyyed Ḥossein Nasr aspek yang paling menentukan dalam pendidikan dasarnya dan dalam banyak hal membentuk pola dan irama perkembangannya adalah

³*Ibid.*

⁴*Ibid.*, hlm. 6.

⁵*Ibid.*, hlm. 8. Lihat juga William C. Chittick (ed), *The Essential Seyyed Ḥossein Nasr* (Bloomington: World Wisdom, Inc. 2007), hlm. ix.

⁶Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern*, Cet. I (Surabaya: Pusat Studi Agama Politik dan Masyarakat, 2003), hlm. 36.

diskusi selama berjam-jam dengan ayahnya, terutama tentang masalah-masalah filosofis dan teologis. Termasuk Seyyed Ḥossein Nasr banyak mendengarkan diskusi dengan orang-orang yang mendatangi ayahnya.⁷

Seyyed Ḥossein Nasr dapat dikatakan sebagai sosok agak tipikal cendekiawan Muslim yang dibesarkan dalam dua tradisi, Islam tradisional dan Barat modern. Seperti diakuinya sendiri, ia sebenarnya hidup dalam *tension* (ketegangan) yang berkelanjutan. Ia berasal dari keluarga ulama dan dibesarkan dalam tradisi ulama Syiah “tradisional” yang mencakup nama-nama besar seperti al-Ṭabāṭabā’ī, Abū’ Ḥāsan Qazwini, Murtaḍa Mutahhri.

Selanjutnya, Seyyed Ḥossein Nasr memperoleh Pendidikan Barat modern melalui dua lembaga pendidikan tinggi terkemuka di Amerika serikat, *Massachusetts Institut of Technology* (MIT) dan *Harvard University*.⁸

Menurut tradisi pemikiran keagamaan Syi’ah, terdapat tiga metode dalam memahami agama, yakni: metode formal agama; metode intelektual dan penalaran; serta metode intuisi atau penyingkapan spiritual. Metode pertama digunakan untuk mempelajari aspek-aspek formal agama, seperti Al-Qur’an, Hadis, dan tradisi sahabat. Metode kedua digunakan untuk mempelajari filsafat, ilmu kalam dan ilmu ‘*aqliyah*, sedangkan metode ketiga digunakan untuk mempelajari tasawuf dan ilmu ma’rifat.⁹

Pada saat Seyyed Ḥossein Nasr menerima pendidikan di Iran, telah terjadi ketegangan antara Barat dan Timur. Peradaban Barat yang sekuler dan tidak bermoral telah mulai memengaruhi negeri-negeri Islam. Meskipun ayahnya, Valliullah Seyyed Ḥossein Nasr tidak pernah berkunjung ke dunia Barat, namun cukup paham tentang kemerosotan moral yang dibawa oleh peradaban modern, yang dalam banyak hal bertentangan dengan peradaban Islam tradisional. Berdasarkan hal tersebut, maka ia sangat keras dalam mendidik Seyyed Ḥossein Nasr untuk membekali dengan doktrin-doktrin Islam secara kuat sejak masa kecil.

⁷Wahyuddin Halim, *Sufisme dan Krisis Spiritual Manusia Modern* (Edisi Revisi, Makassar: Alauddin Press, 2011), hlm. 24.

⁸William C. Chittick, *The Essential Seyyed, Op. Cit.*, hlm. x.

⁹Ali Maksum, *Tasawuf sebagai, Op. Cit.*, hlm. 38.

Menurut ayahnya, bekal doktrin-doktrin Islam tradisional tidaklah cukup untuk melawan pemikiran Barat yang sekuler, melainkan seseorang harus menguasai peradaban dan pemikiran Barat tersebut. Berdasarkan hal tersebut, ayahnya mengirim Seyyed Ḥossein Nasr ke Barat (Amerika) untuk melanjutkan pendidikannya pada sekolah menengah tingkat atas dalam usia 13 tahun. Sebelum berangkat ke Amerika, ayahnya terluka dalam sebuah kecelakaan dan Seyyed Ḥossein Nasr tahu bahwa ayahnya tidak akan sembuh dari sakitnya. Saat Seyyed Ḥossein Nasr berpamitan pada ayahnya, rupanya itulah saat terakhir bagi dia melihat wajah ayahnya. Namun baru beberapa bulan, Seyyed Ḥossein Nasr berada di Amerika, ayahnya meninggal dunia, sehingga ia tidak sempat menyaksikan kesuksesan putranya, sebagaimana yang ia cita-citakan.

2. Masa Belajar di Amerika

Seperti dijelaskan terdahulu bahwa ayah Nasr bercita-cita agar anaknya menguasai Islam dan peradaban Barat. Kedatangan Seyyed Ḥossein Nasr di Amerika pada usia muda, merupakan awal dari sebuah periode baru dalam kehidupan yang sama sekali berbeda dengan situasi di Iran, daerah tempat Seyyed Ḥossein Nasr dibesarkan. Di Amerika, Seyyed Ḥossein Nasr tinggal di rumah kerabatnya di kota New York, lalu kemudian langsung melanjutkan pendidikannya pada sekolah menengah atas *Peddie school* di Highstown. Pada tahun 1950 M, Seyyed Ḥossein Nasr menamatkan studinya dan diberi tugas membawakan pidato perpisahan (*valedictorian*) dan memenangkan *wyclifte Award* yang merupakan penghargaan tertinggi yang diberikan sekolah kepada siswa yang paling menonjol dalam semua hal, walaupun Seyyed Ḥossein Nasr paling berbakat dalam bidang matematika dan sains, tetapi bukan hanya itu yang ia pelajari, selama empat tahun belajar di *Peddie*, Seyyed Ḥossein Nasr juga mempelajari bahasa Inggris, sains, sejarah Amerika, kebudayaan Barat dan agama Kristen.¹⁰

Sesudah menyelesaikan tingkat menengahnya, Seyyed Ḥossein Nasr mendaftarkan diri pada *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) Amerika Serikat, salah satu perguruan tinggi bidang teknologi terbaik di dunia hingga saat ini. Seyyed Ḥossein Nasr menjadi

¹⁰William C. Chittick, *The Essential Seyyed*, Op. Cit., hlm. ix-x.

mahasiswa Iran pertama yang diterima sebagai mahasiswa Strata Satu di MIT. Di MIT, Seyyed Hossein Nasr memulai kuliahnya di jurusan fisika (sains) bersama dengan beberapa mahasiswa yang paling berbakat di Amerika saat itu, di bawah asuhan seorang profesor fisika yang hebat. Keputusannya untuk belajar fisika, dimotivasi oleh keinginan untuk memperoleh pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, paling tidak pada tingkat realitas fisik. Namun pada akhir tahun pertama, sekalipun termasuk mahasiswa terbaik di kelasnya, Seyyed Hossein Nasr mulai merasa tertekan oleh semacam suasana ilmiah yang angkuh dengan positivismenya yang tersirat. Dalam benak Seyyed Hossein Nasr, banyak hal pertanyaan metafisik yang telah menjadi perhatiannya sejak awal, ternyata tidak ditemukan di MIT.

Dalam suatu kesempatan, Seyyed Hossein Nasr terlibat diskusi kecil dengan filosof Inggris terkemuka, Bertrand Russell (tahun 1872 M-tahun 1970 M),¹¹ salah seorang dosen Seyyed Hossein Nasr di MIT, yang menyatakan bahwa fisika tidak membahas tentang sifat realitas fisik, melainkan tentang struktur matematik yang terkait dengan interpretasi terhadap sesuatu hal. Ketika itu, Seyyed Hossein Nasr sangat terkejut dengan penjelasan tersebut dan mengalami krisis intelektual dan spiritual yang hebat, meskipun tidak sampai menghancurkan keyakinannya terhadap Tuhan, namun pandangan dunianya goyah, khususnya pemahamannya tentang makna hidup, signifikansi pengetahuan dan sarana untuk menemukan kebenaran. Ia kemudian berniat meninggalkan bidang fisika, MIT bahkan Amerika Serikat, tetapi berkat kedisiplinan yang ditanamkan oleh ayahnya, mencegahnya untuk meninggalkan studinya sama sekali.

¹¹Bertrand Russell adalah seorang filosof Barat yang sangat berpengaruh dalam perkembangan filsafat pada abad dua puluh. Sumbangannya yang paling penting adalah logika matematika dan filsafat logika. Ia juga tidak hanya menguasai banyak topik filsafat, tetapi juga ilmu-ilmu sosial, alam dan ilmu politik. Sepanjang hidupnya, ia terlibat dalam perdebatan umum mengenai isu-isu sosial dan politik yang tidak terhitung. Ia menulis sistem logika yang menghasilkan matematika. Ia juga mengembangkan dua teori yaitu: teori bentuk dan teori deskripsi, dan memecahkan masalah-masalah yang berkaitan dengan kebenaran, makna dan kepercayaan melalui bukunya *"The Problem of Philosophy"* yaitu pengenalan klasik terhadap filsafat dan cara berfilsafat. Lihat Diane Collinson, *Fifty Major Philosophers*, terj. Ihsanuddin Makmur dan Mufti Ali, *Fifty Major Philosophers*, Cet. I (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 197.

Akhirnya, berhasil lulus dengan pujian walaupun hatinya tidak lagi ke fisika.¹²

Setelah memperoleh gelar B.Sc., (*Bachelor of Science*) dalam bidang fisika, M.A., dalam bidang matematika, Seyyed Ḥossein Nasr melanjutkan pendidikannya pada Program Pascasarjana di Universitas Harvard, Amerika Serikat dalam bidang geofisika dan geologi pada tahun 1956 M. Setelah mendapat gelar Master di bidang geologi dan geofisika, Seyyed Ḥossein Nasr melanjutkan kuliahnya untuk mendapatkan gelar Ph.D., dalam bidang sejarah sains, khususnya sains Islam. Dalam bidang ini, ia diajar oleh satu-satunya pakar sains Islam, yaitu George Sarton. Namun, Sarton meninggal sebelum Seyyed Ḥossein Nasr menulis disertasinya. Kemudian dalam bidang sejarah ilmu pengetahuan, diajar oleh H.A.R Gibb, dan dalam bidang filsafat dan teologi diajar oleh Harry Wolfson.¹³ Pada tahun 1958 M, berhasil meraih gelar Ph.D. dalam usia 25 tahun, dengan disertasi berjudul “*Conceptions of Nature in Islamic Tahunought*” (konsepsi-konsepsi tentang alam dalam pemikiran Islam).¹⁴ Di usia yang sama, Seyyed Ḥossein Nasr sedang dalam proses menyelesaikan buku pertamanya, *Science and Civilization in Islam* tahun 1968 M.¹⁵

Selama kuliah di Universitas Harvard, Seyyed Ḥossein Nasr juga sempat berkunjung ke Eropa, terutama ke Prancis, Swiss, Inggris, Italia dan Spanyol. Kunjungan-kunjungan ini memperluas cakrawala intelektualnya dan merintis hubungan komunikasi yang bermanfaat dengan beberapa tokoh di kemudian hari. Selama perjalanannya ke Eropa ini, Seyyed Ḥossein Nasr bertemu dengan penulis tradisional dan perintis filsafat perennial terkemuka, Fritjhof Schoun dan Titus Burchardt, yang memberi dampak dan kontribusi luar biasa dan menentukan terhadap kehidupan intelektual dan spiritual Seyyed Ḥossein Nasr. Selanjutnya, Seyyed Ḥossein Nasr juga pergi ke Maroko. Kepergiannya memiliki makna spiritual penting bagi Seyyed Ḥossein Nasr untuk mengikuti dan mempraktikkan ajaran sufisme seperti yang

¹²*Ibid.*, hlm. x-xi.

¹³William C. Chittick, *The Essential Seyyed, Op. Cit.*, hlm. xi.

¹⁴Waryono Abdul Gafur, “*Seyyed Ḥossein Nasr Neo Sufisme sebagai Alternatif Modernisme*”, dalam Khudori Soleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Cet. I (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 379.

¹⁵Edisi pertama diterbitkan oleh Harvard University Press, Cambridge, 1968. Lihat Wahyuddin Halim, *Sufisme dan Krisis, Op. Cit.*, hlm. 31.

diajarkan oleh wali sufi besar dari Maroko, Syaikh Ahmad al-Alāwi (tahun 1869 M - tahun 1934 M). Dengan demikian, tahun-tahun berada di Harvard telah menjadi saksi bagi kristalisasi unsur intelektual dan spiritual utama dari pandangan dunia Seyyed Ḥossein Nasr. Sejak itu, unsur-unsur yang ditemukan mendominasi dan menentukan arah dan pola keserjanaan dan karir akademiknya.¹⁶ Di samping itu, Seyyed Ḥossein Nasr juga belajar agama-agama yang berkembang di Timur seperti Hindu dibawa bimbingan George De Santillana. Salah satu ilmu yang diperoleh adalah bahwa di Barat sekarang tengah terjadi perjuangan untuk mempertemukan titik pandang antara, sains, filsafat, dan agama.¹⁷ Selain itu, Seyyed Ḥossein Nasr pun diperkenalkan pemikiran tentang metafisika dari Rene Guenon, A.E. Coomaraswamy, F. Shcuon, dan T. Burckhardat. Perkenalannya dengan pemikiran tentang metafisika tersebut memberikan tempat tersendiri dalam intelektualnya.¹⁸

Pada awal tahun 1950-an, Seyyed Ḥossein Nasr terlihat aktif dalam kelompok diskusi terbatas mahasiswa fisika, matematika dan kimia di MIT. Seyyed Ḥossein Nasr bersama kelompok intelektual muda ini secara kritis dan tajam mempertanyakan secara menyeluruh landasan pemikiran dan peradaban Barat. Dalam perkembangan lebih lanjut, kelompok ini dipimpin oleh Theodore Roszak menjadi gerakan *Counter Culture* terhadap peradaban Barat, sehingga Seyyed Ḥossein Nasr tercatat terlibat aktif dalam gerakan tersebut.¹⁹

3. Kembali Berkiprah di Iran

Gelar Ph.D. yang diperoleh dalam bidang sejarah sains dan filsafat Islam di Universitas Harvard, membuat ia ditawari menjadi asisten profesor di MIT, namun diputuskan untuk kembali ke Iran. Sekalipun sudah bergelar doktor, tetapi Seyyed Ḥossein Nasr masih merasa belum puas dengan keahlian yang dimilikinya. Dengan demikian, hampir 10 tahun melalui kontak pribadi, belajar filsafat dan agama pada ulama-ulama Syi'ah terkenal di Iran, seperti Muhammad Kazim 'Assar, Abū Hasan

¹⁶*Ibid.*, hlm. 31.

¹⁷Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai, Op. Cit.*, hlm. 38.

¹⁸William C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge Ibnu Arabī Metaphysyc of Imagination*, terj. Ahmad Najhan dkk, *The Sufi Path of Knowledge Hermeneutika al-Qur'an Ibnu Arabī*, Cet. I (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. xix.

¹⁹*Ibid.*, hlm. xix.

Rafi'i Razwini, dan Ṭabāṭabā'i. Dalam kaitan ini, Seyyed Ḥossein Nasr menulis, *Taughtus Mani Tahunings Not Container in Books* (mengajarkan kepada diriku tentang banyak hal yang tidak ada dalam buku).²⁰

Beberapa bulan setelah kembali ke Iran, Seyyed Ḥossein Nasr menikahi seorang wanita muda dari keluarga terhormat yang merupakan teman dekat dari keluarganya sendiri. Lima tahun kemudian, yakni pada usia 30 tahun Seyyed Ḥossein Nasr menjadi profesor termuda di Universitas Teheran. Seyyed Ḥossein Nasr menggunakan posisi dan pengaruhnya untuk membawa perubahan besar dalam rangka memperkuat dan memperluas program filsafat di Universitas Teheran, sebagaimana program lainnya. Saat itu, Seyyed Ḥossein Nasr memulai langkah penting dalam mengajarkan filsafat Islam berdasarkan sejarah dan dari sudut pandang Islam sendiri dan mendorong mahasiswa Iran untuk mempelajari filsafat dan tradisi intelektual lainnya dari sudut pandang tradisi mereka sendiri. Seyyed Ḥossein Nasr berpendapat bahwa seseorang tidak dapat berharap untuk memahami dan menghargai tradisi intelektualnya sendiri dari sudut pandang orang lain. Selain itu, ia juga menciptakan kesadaran dan minat yang lebih besar dalam mempelajari filsafat ketimuran di kalangan dosen dan mahasiswa di fakultasnya, karena Universitas Teheran adalah satu-satunya Universitas di Iran yang menawarkan gelar doktor dalam bidang filsafat.

Apa yang digagas oleh Seyyed Ḥossein Nasr, berpengaruh luas pada Universitas lain di Iran. Banyak universitas kemudian menerapkan perubahan yang sama ke dalam kajian filsafat. Sampai saat ini, perspektif Seyyed Ḥossein Nasr bahwa mahasiswa Iran harus mempelajari tradisi filsafat yang lain dari sudut pandang tradisi itu sendiri dan bukan mempelajari tradisi mereka dari perspektif filsafat Barat.²¹ Selain program filsafat, Seyyed Ḥossein Nasr juga terlibat dalam program doktoral universitas dalam kajian bahasa dan sastra Persia bagi mahasiswa yang bahasa ibunya bukan bahasa Persia, termasuk yang dari luar Iran. Salah satunya adalah William Chittick dari Amerika dan Achico Murata dari Jepang.²² Di Universitas ini, Seyyed Ḥossein Nasr menjadi dekan Fakultas Sastra selama lebih kurang 4 tahun (tahun 1968

²⁰Ali Ma'sum, *Tasawuf Sebagai*, *Op. Cit.*, hlm. 46.

²¹Wahyuddin Halim, *Sufisme dan Krisis*, *Op. Cit.*, hlm. 33.

²²*Ibid.*, hlm. 35.

M- tahun 1972 M), dan untuk sementara menjadi wakil rektor bidang akademik. Melalui posisi ini, ia memperkenalkan banyak perubahan penting yang semuanya ditujukan untuk memperkuat program universitas. Pada tahun 1972 M, Seyyed Ḥossein Nasr diangkat menjadi Rektor di Universitas *Aryamehr* oleh Shah Iran dan diharapkan untuk mengembangkan universitas itu, seperti model MIT di Amerika, namun tetap memiliki akar yang kuat dalam budaya Iran.

Kemudian pada tahun 1973 M, Seyyed Ḥossein Nasr ditunjuk untuk mendirikan sebuah pusat studi dan penyebaran filsafat yang dikenal dengan (*Iranian Imperial Academy of Philosophy*). Akademi ini menjadi salah satu pusat kegiatan filosofis paling penting dalam dunia Islam, memiliki perpustakaan filsafat terbaik di Iran dan menarik beberapa sarjana terkemuka baik di Timur maupun di Barat, seperti Henry Corbin, Toshihiko Izutsu. Di tempat ini pula, dipublikasikan karya-karya filsafat dalam bahasa Persia, Arab, Inggris dan Prancis.²³

Sekalipun Seyyed Ḥossein Nasr tinggal di Iran, ia tetap menjalin hubungan dengan Amerika. Pada tahun 1962 M– tahun 1965 M. Ia diundang mengajar di *Harvard*. Diundang memberikan seminar di Universitas *Princeton* dan Universitas *Utah*. Ia diangkat sebagai professor dan dosen tamu pada *Harvard University*. Ia juga sarjana yang menduduki pimpinan *Aga Khan Chair of Islamic Studies* yang baru dibentuk di *American University of Beirut* (tahun 1964 M-tahun 1965 M).²⁴

Pada masa kekuasaan Shah Pahlevi, Seyyed Ḥossein Nasr termasuk di antara pendiri akademi filsafat Iran (*Iranian Imperial Academy of Philosophy*); dan ia diangkat sebagai presiden pertama di lembaga ilmiah ini pada tahun (tahun 1975 M- tahun 1979 M). Selain itu, ia bersama Ayatullah Murtaḍa Muṭahhari (tahun 1919 M- tahun 1979 M) dan Ālī Syari'āti (tahun 1933 M-tahun 1977 M) dan beberapa tokoh lain, pada akhir tahun 1965 M. mendirikan *Husaīniyah Irsyad*. Lembaga yang bertujuan mengembangkan ideologi Islam untuk generasi muda berdasarkan perspektif Syi'ah. Menjelang ditutupnya lembaga tersebut oleh rezim Shah pada tahun 1973 M. Seyyed Ḥossein Nasr dan Muṭahhari keluar dari lembaga ini, yang menurut mereka telah dikuasai

²³William C. Chittick, *The Essential Seyyed*, Op. Cit., hlm. xii-xiii.

²⁴Seyyed Ḥossein Nasr, *Pengajaran Falsafah dalam Falsafah, Kesusastraan dan Seni Halus* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), hlm. 1.

Āli Syari'āti, seorang modernis muslim yang mengkritik keras ulama tradisional. Keduanya memandang Āli Syari'āti telah menyalahgunakan lembaga ini untuk kepentingan politiknya sendiri. Seyyed Ḥossein Nasr sangat kritis dengan Āli Syari'āti yang dipandang keliru menampilkan Islam sebagai agama revolusioner dengan menghilangkan aspek spiritualnya.²⁵

Bagi Seyyed Ḥossein Nasr, Āli Syari'āti adalah seorang modernis Muslim pertama yang menciptakan semacam *Libration Tahuneology* di dunia Islam, karena pengaruh westernisme dan marxisme. Dengan cara ini, Āli Syari'āti menyajikan Islam sebagai kekuatan revolusioner dengan mengorbankan dimensi kerohanian Islam. Bagi Āli Syari'āti, "*Shi'ism was religion fo protest.*" Dalam penilaian Seyyed Ḥossein Nasr gagasan Āli Syari'āti sangat berbahaya.

Antara Seyyed Ḥossein Nasr dan kelompok Āli Syari'āti terdapat perbedaan pendekatan dalam upaya memperbaiki nasib Iran untuk masa depan. Seyyed Ḥossein Nasr mendekatinya dari sudut perkembangan rohani, karena pengaruh tasawuf, sehingga tokoh yang betapapun briliannya ini, tidak pernah terlibat dalam aksi kekerasan atau melibatkan diri dalam gerakan massa untuk melakukan perubahan historis dengan gagasannya secara revolusioner. Justru sebaliknya, Seyyed Ḥossein Nasr selalu dekat dengan penguasa dinasti Pahlevi, tempat ia mengabdikan diri. Yang diinginkan Seyyed Ḥossein Nasr dalam menyembuhkan kebobrokan moral penguasa Iran khususnya dan manusia modern umumnya, adalah dengan membangun basis metafisis-relegius yang dapat menyingkirkan pandangan dunia materialisme dan hedonisme. Seyyed Ḥossein Nasr sangat yakin bahwa pembaruan manusia modern harus lewat penyucian batin dengan jalan tasawuf.

Sementara Āli Syari'āti dan kelompok revolusi lainnya seperti Ayatullah Khomaini melihatnya berdasarkan kacamata analisis sosiologi, sehingga mereka cenderung memilih jalur politik dan melibatkan diri secara aktif dan bahkan memimpin dalam setiap aksi yang muncul. Gerakan revolusi yang diarsiteki oleh Khomaini dan Āli Syari'āti ini pada akhirnya berhasil menumbangkan rezim Shah dan mendirikan Republik Islam Iran (RII) pada tahun 1979 M., hingga sekarang.

²⁵Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press), hlm. 586-588.

Pada tahun 1960-an sampai tahun 1970-an, Seyyed Ḥossein Nasr menjadi guru besar di tiga benua: Asia, Eropa dan Amerika, sehingga aktivitasnya terutama adalah memberikan ceramah/kuliah di beberapa negara, antara lain, Amerika, Eropa, negara-negara Timur Tengah, India, Jepang dan Australia, berkisar pada pemikiran Islam dan problem manusia modern. Di samping itu, Ia juga aktif menulis buku, artikel dan monograf lainnya.²⁶ Karena sikap pro aktifnya, Seyyed Ḥossein Nasr terhadap Reza Shah Pahlevi, maka Ia sangat dibenci dan dicurigai terutama oleh para aktivis gerakan menentang Shah. Sikap politik Seyyed Ḥossein Nasr ada hubungannya dengan konsep pemikiran tradisionalnya tentang politik, yaitu bersikap realis dalam politik (*real politik*). Akibatnya, ketika situasi politik Iran mengalami perubahan drastis dengan berakhirnya kekuasaan Shah melalui kudeta revolusi Islam Iran, Seyyed Ḥossein Nasr berada dalam posisi genting dan terancam. Menjelang revolusi meletus pada tahun 1979 M, Seyyed Ḥossein Nasr hijrah ke Amerika serikat dan memutuskan untuk tidak kembali ke Iran, dan tetap menetap di Amerika.²⁷

4. Hijrah ke Amerika

Di saat revolusi Islam Iran terjadi, Seyyed Ḥossein Nasr sedang berada di Inggris untuk mengantar salah seorang anaknya mendaftar di salah satu perguruan Tinggi di sana. Saat memutuskan untuk tidak kembali lagi ke Iran, ia berupaya membangun hidupnya kembali dan mendapatkan pekerjaan di salah satu universitas di Amerika. Akibat kedekatannya dengan dinasti Shah Pahlevi yang terguling pada revolusi Islam Iran yang dipimpin Imam Khomaeni, membuat tidak aman jika tetap berada di Iran.²⁸

Sejak Seyyed Ḥossein Nasr kembali ke Amerika, pertama-tama menjadi visiting profesor di *University Temple di Philadelphia*. Di antara professor terkemuka yang pernah mengajar di situ, ialah Ismā'il Rāji' al-Farūqi, Maḥmūd M. Ayoub, dan salah seorang muridnya dari Indonesia M. Alwi Shihab pada tahun 1984 M. Kemudian, Seyyed Ḥossein Nasr, memilih pindah menjadi professor bidang studi-studi Islam di

²⁶Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai*, Op. Cit., hlm. 48.

²⁷*Ibid.*, hlm. 49.

²⁸Wahyuddin Halim, *Sufisme dan Krisis*, Op. Cit., hlm. 44.

Universitas *George Washington DC*. Kemudian secara intensif, meneliti dan menulis naskah sebagai bahan kuliah di Gifford yang bergengsi, di *University of Edinburgh* Inggris yang undangannya telah diterima sebelum revolusi Islam Iran meletus. Selain itu, Seyyed Ḥossein Nasr juga mendapat kehormatan menjadi sarjana non-Barat pertama yang diundang untuk memberikan serangkaian kuliah yang paling terkenal dalam bidang teologi alam dan filsafat agama di Barat. Menurut C.A. Qadir, undangan untuk memberi kuliah di institusi ini merupakan kehormatan istimewa bagi Seyyed Ḥossein Nasr dan merepresentasikan sebuah penghargaan kepada kesarjana Asia.²⁹

Pemberian kuliah yang disajikan Seyyed Ḥossein Nasr, secara mendalam mulai menelusuri sejarah desakralisasi pengetahuan yang perlahan-lahan berlangsung di Barat. Ia menyatakan bahwa, pemiskinan spiritual manusia Barat adalah akibat dari upaya mereka yang menduniawikan pengetahuan dan terputusnya kontak dengan Yang Maha Kuasa. Materi kuliah di Gifford Seyyed Ḥossein Nasr ini, kemudian diterbitkan pada tahun 1981 M yang berjudul "*Knowledge and The Sacred*" (Pengetahuan dan Yang Suci). Buku ini mendapat sambutan luas dari dunia Timur maupun Barat, meskipun masa penulisannya sangat singkat hanya kurang dari tiga bulan, bolak-balik antara Boston dan Philadelphia karena mengajar di dua tempat. Ia sendiri mengungkapkan bahwa penulisan naskah *Knowledge and The Sacred* sesungguhnya datang sebagai hadiah dari surga, karena mampu menyelesaikan naskah kuliah-kuliah tersebut dengan fasilitas dan kecepatan luar biasa, seolah-olah ia menulis dari sebuah teks yang telah dia hafal sebelumnya.³⁰

Pada tahun 1982, Seyyed Ḥossein Nasr, bersama Ewert Cousins dan beberapa filsuf lainnya, berkolaborasi pada sebuah proyek besar menerbitkan *Encyclopedia of World Spirituality*. Kemudian pada tahun 1989, menerbitkan sebuah buku *Islamic Spirituality Foundation*. Sejak diterbitkannya kedua karya ini, dijadikan referensi bagi mereka yang tertarik pada bidang tasawuf.

²⁹C.A.Qadir, *Philosophy and Science in The Islamic World*, terj. Hasan Basari, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), hlm. 155.

³⁰Seyyed Ḥossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1985), hlm. iii.

Setahun kemudian, Seyyed Ḥossein Nasr, berhasil merampungkan karya dan pikiran-pikiran guru yang sangat dikaguminya dalam pemikiran tradisional dan perennial, yaitu Fritahunof Schoun, yang diberi judul *Tahune Essential Writings of Fritahunof Schoun A Basic Reader*. Pada tahun 1983 M. Seyyed Ḥossein Nasr menyampaikan kuliah tentang filsafat agama di Universitas Toronte Kanada, juga membantu dalam pendirian AAR (*American Academy of Religion*) sebuah intitusi akademik di Amerika Serikat yang menghimpun para sarjana pengkaji agama-agama dan menyelenggarakan program seminar periodik dan penerbitan karya-karya yang terkait. Ia sangat diakui sebagai penganjur utama filsafat perennial, akhirnya menerbitkan buku *Tahune Essential Writings of Fritshof Schoun* pada tahun 1986 M.

Pada tahun 1990 M, Seyyed Ḥossein Nasr, terpilih sebagai pelindung pada pusat studi Islam dan hubungan Kristen-Muslim di *Georgetown University* di Wasington DC. Selain itu, bersama dua puluh pemikir Islam terkemuka lainnya, termasuk anggota *assembly* dari pihak Islam dalam sidang peringatan seabad parlemen agama-agama sedunia yang berlangsung di Chicago Amerika Serikat pada tanggal 28 Agustus sampai 4 September 1993, dan dihadiri sekitar enam ribu peserta dari berbagai penjuru dunia dan dari berbagai latar belakang agama.³¹

Selain menulis beberapa buku, Seyyed Ḥossein Nasr juga melakukan perjalanan ke Eropa, memberikan ceramah dan terlibat dalam kegiatan intelektual. Ia memberikan kuliah di Oxford, Universitas London dan beberapa universitas lainnya di Inggris dan menjadi anggota akademi Temanos. Pada tahun 1994 M, ia diundang untuk memberikan kuliah Caldbury di Universitas *Brimingham* dan menghasilkan sebuah karya yang berjudul *Religion and the Order of Nature* (Agama dan Tatanan Alam).

Selain ke Inggris, Seyyed Ḥossein Nasr juga ke Spanyol bagian selatan, khususnya yang masih menunjukkan bekas-bekas peninggalan tradisi Islam, sekaligus mengingatkan negara asalnya, yaitu Iran. Dalam perjalanannya, Ia terinspirasi untuk menulis beberapa puisi yang berkaitan dengan tema Spanyol, salah satu dari empat puluh tema spiritual yang berjudul *Poems of Tahune Way*. Di tengah-tengah kesibukannya memberi kuliah dan ceramah, tetap menyiapkan waktu

³¹Wahyuddin Halim, *Sufisme dan Krisis*, Op. Cit., hlm. 48.

untuk menulis, sehingga pada tahun 1987 M. kembali mempublikasikan bukunya yang berjudul *Islamic Art and Spirituality* (Seni dan Spiritualitas Islam) dan *Traditional Islam in the Modern World*. Dalam karya ini, ia mengungkapkan betapa setiap ekspresi seni dalam tradisi Islam dilandaskan pada hakikat batin. Seni merupakan pendorong kuat bagi kehidupan spiritual dan berkaitan erat dengan spiritualitas Islam. Malahan tanpa spiritualitas Islam, seni akan sesat, sedangkan spiritualitas tanpa seni akan bergesang tak bergairah.³²

Karya berikutnya, membahas beberapa dimensi penting dan tradisi Islam dan berhubungan dengan Barat. Dalam karyanya, ia dengan jelas mengidentifikasi dirinya sebagai seorang tradisionalis, dalam bukunya yang berjudul *Islam and The Plight of Modern Man and Islamic Life and Tahunought*.³³

Seperti diungkapkan di atas, dengan diundangnya Seyyed Ḥossein Nasr memberi kuliah dalam bidang pemikiran Islam pada *Gifford Lecture* di Universitas Edinburg, Inggris, yang merupakan kuliah tahunan sebagai tradisi di universitas ini sejak tahun 1988, membuktikan bahwa ia termasuk dalam daftar intelektual dunia. Biasanya, perkuliahan ini disampaikan oleh para pemikir dunia terkemuka dan orisinal seperti: Bergson, William James, Farazer, Eddington, Whitehead, Schwitzzr, dan Serington. Daftar nama-nama tersebut meliputi teolog, dan ilmuwan, yang pandangan-pandangannya sangat berpengaruh pada pemikiran-pemikiran manusia hampir melampaui satu abad. Karena itu, tidak mengherankan jika Seyyed Ḥossein Nasr menyebut kuliah ini sebagai “kuliah bergensi” (*pristigious lecture*), sekaligus sarjana Muslim satu-satunya dan intelektual Timur pertama yang mendapat kehormatan menyampaikan kuliah pada forum ini.³⁴

Sewaktu Fazlur Rahmān dan Ismā'il Rāji al Farūqi masih hidup, Seyyed Ḥossein Nasr dan kedua pemikir ini, dijuluki sebagai tiga intelek Muslim paling terkemuka di AS sejak dekade 1970-an. Pada tahun 1988 M *Harford Seminary Foundation* mengadakan konferensi tentang kaum Muslimin di AS, untuk aspek intelektualnya ketiga orang inilah yang dibahas.

³²*Ibid.*, hlm. 50.

³³Seyyed Ḥossein Nasr, *Tradisional Islam in The Modern World* (London: KPI Limited 1987), hlm. viii.

³⁴Seyyed Ḥossein Nasr, *Knowledge and The Sacred, Op. Cit.*, hlm. vii.

Selain mengajar, Seyyed Ḥossein Nasr juga aktif memberi ceramah dan kuliah di berbagai negara, menulis buku dan artikel.

B. Konstruksi Pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr

1. Sumber Pemikiran Teologisnya

Seperti dijelaskan terdahulu, bahwa Seyyed Ḥossein Nasr lahir pada tanggal 7 April 1933 di kota Teheran Iran, negara tempat lahirnya para sufi, filosof, ilmuwan dan penyair Muslim terkemuka.³⁵ Ia dilahirkan dalam lingkungan keluarga ulama dan dibesarkan dalam tradisi yang memegang teguh ajaran-ajaran Syi'ah sebagai paham keagamaan mereka, baik dalam lingkungan keluarganya, lingkungan pendidikannya maupun sosio-politiknnya. Sejak kecil, ia dipastikan telah menyerap paham Syi'ah. Sebagaimana dipahami bahwa, golongan Syi'ah muncul pada akhir masa khalifah ketiga Usmān bin Affān, kemudian tumbuh dan berkembang pada masa khalifah Ālī. Sekalipun Ālī bin Abī Ṭālib tidak pernah berusaha mengembangkannya, tetapi bakat-bakat yang dimilikinya telah mendorong perkembangan tumbuhnya aliran Syiah. Ketika Ālī bin Abī Ṭālib wafat pemikiran ke-Syi'ah-an berkembang menjadi mazhab-mazhab. Sebagiannya menyimpang dan sebagian lainnya tidak menyimpang dari akidah Islam. Namun, keduanya sama-sama fanatik terhadap keluarga nabi.

Mazhab Syi'ah pertama kali muncul di Mesir, kemudian tersebar luas di Irak yang dalam perkembangan berikutnya menjadi markas dan tempat menetap para penganutnya. Kalau Madinah dan Mekah serta kota-kota lainnya di kawasan Hijaz menjadi tempat tumbuh kembangnya Sunah dan Hadis Nabi, kemudian Syam menjadi buaian orang-orang Umawiyah, maka Irak menjadi tempat tinggal Syi'ah.³⁶ Dijadikannya Irak sebagai tempat berkembangnya Syi'ah, karena Ālī bin Abī Ṭālib menjadikan Irak sebagai tempat kediamannya pada masa

³⁵Untuk menyebut beberapa nama, Mulla Sadra dan Sabwizāri dalam bidang filsafat; Jalālūddīn Rūmi, Ḥāfidz dan Sa'di dalam bidang tasawuf dan syair, Umar Khayyām dan al-Birūni dan sebagainya. Untuk lebih lengkapnya lihat Seyyed Ḥossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* terj. Sains dan Peradaban dalam Islam, Cet. I (Bandung: Pustaka, 1986), hlm. 116.

³⁶Imām Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah* . Terj. Abd Rahman Dahlan, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Cet. I (Jakarta: Logos 1996), hlm. 37.

kekhalfahannya. Di sana, Āli bin Abi Ṭālib bertemu dengan rakyat yang memandangnya memiliki banyak kelebihan, sehingga membuat mereka menghargainya.

Irak merupakan tempat pertemuan peradaban kuno. Di samping terdapat berbagai pengetahuan Persia dan sisa-sisa peradaban kedua bangsa itu. Pemikiran Yunani dan pemikiran Hindu pun masuk ke Irak. Berbagai peradaban dan pemikiran itu bercampur di Irak, sehingga menjadi tempat tumbuhnya berbagai golongan dalam Islam, khususnya yang berhubungan dengan filsafat. Itulah sebabnya Syi'ah banyak dipengaruhi oleh pemikiran filosofis yang telah beradaptasi dengan alam pikiran Irak. Demikian pula sebaliknya, tradisi keagamaan Syi'ah juga merupakan faktor pendukung berkembangnya pemikiran filsafat di Persia. Seperti apa yang diakui Seyyed Ḥossein Nasr sendiri, haruslah dibedakan antara tanggapan kaum Sunni dengan kaum Syi'ah terhadap filsafat. Kaum Sunni menolak hampir seluruhnya filsafat setelah Ibnu Rusyd, kecuali logika dan kesinambungan pengaruh filsafat dalam metode argumentasi, juga beberapa paham kosmologis yang masih ada dalam formulasi teologi dan doktrin sufi tertentu. Akan tetapi, di kalangan Syi'ah, filsafat aliran *Ibnu Sina* dan iluminasi terus diajarkan dan merupakan tradisi yang masih hidup sepanjang zaman di sekolah-sekolah agama Syi'ah.³⁷

Profesor Douzy berkesimpulan bahwa mazhab Syi'ah berasal dari Persia, karena keberagaman orang Arab bersifat merdeka, sedangkan keberagaman orang Persia mengikuti raja atau dengan cara pewarisan dari istana raja dan tidak mengenal pemilihan khalifah. Di sisi lain, Nabi Muhammad wafat tidak meninggalkan anak laki-laki, maka yang paling dekat dengannya (menurut jalan pikiran Syi'ah) adalah anak pamannya yakni Āli bin Abi Ṭālib. Dalam tradisi Persia, raja dipandang memiliki kesucian. Mereka memandang Āli dan keturunannya memiliki kesucian itu, berpendapat bahwa mematuhi Imam adalah wajib, karena mematuhinya berarti mematuhi Allah.³⁸

Ada juga yang mengatakan bahwa mazhab Syi'ah diserap dari bangsa Yahudi, alasannya adalah Abdullah bin Sabā' adalah orang pertama yang mengembangkan paham tentang kesucian Āli bin Abi

³⁷Seyyed Ḥossein Nasr, *Science and Civilization*, *Op. Cit.*, hlm. 271.

³⁸Ahmad Amin, *Fajr al-Islām* (Meşir: Maktabah al-Nahdhah, 1975), hlm. 27.

Ṭālib, adalah orang Yahudi. Alasannya adalah merujuk kepada ungkapan al-Sya'bi dan uraian Ibnu Hazm al-Andalūsi. Al-Sya'bi mengatakan bahwa Syi'ah adalah Yahudinya umat Islam. Sementara itu, Ibnu Hazm mengatakan bahwa orang-orang Syi'ah mengikuti jejak Yahudi yang mengatakan bahwa Ilyas dan Fanhas Ibn al-Azar Ibnu Harun masih hidup sampai sekarang.³⁹ Karena itu, dalam aliran-aliran Syi'ah ada yang ekstrem, ada yang moderat dan ada pula yang liberal. Yang ekstrem adalah yang menempatkan Āli bin Abī Ṭālib pada derajat ketuhanan, ada yang mengangkatnya pada derajat kenabian, bahkan lebih tinggi dari Nabi Muhammad Saw.⁴⁰

Jika ditelusuri pemikiran-pemikiran teologis Seyyed Ḥossein Nasr dalam karya-karyanya, tampak dengan jelas bahwa ia sepenuhnya mengelaborasi doktrin-doktrin Syi'ah, apalagi Syi'ah menjadi mazhab resmi di Persia. Hal itu dapat ditemukan dari banyaknya unsur-unsur yang saling terpadu dan menemukan keserasian yang sungguh-sungguh mencengangkan. Dalam kultur Persia misalnya, dapat ditemukan hubungan-hubungan yang erat antara filsafat dan sufisme antara kalam dan *al-ḥikmah al-ilāhiyyah*, atau keserasian antara sufisme, irfan dan hikmah. Di samping itu, secara spesifik ilmu kalam bagi kalangan Syi'ah, subjeknya lebih dekat pada pengertian falsafah, dan lebih menekankan penggunaan rasio, dibanding yang didapatkan dalam konteks ilmu kalam Sunni.⁴¹

2. Sumber Pemikiran Filosofisnya

Memahami pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr, terutama tentang pengetahuan suci (*sacred science*) tidak bisa dilepaskan dari perkembangan filsafat Islam itu sendiri. Filsafat Islam lahir berkenaan dengan upaya rasional manusia Muslim dalam memikirkan hakikat “Yang Ada” (*being*) dan dalam banyak hal, tradisi ini dipengaruhi oleh tradisi filsafat Yunani yang masuk dalam wilayah komunitas dan peradaban Muslim.⁴²

³⁹Ibnu Hazm al-Andalusi, *Al-Faṣl fi al-Milāl wa Ahwa' wa al-Nilāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 180.

⁴⁰Imām Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib*, *Op. Cit.*, hlm. 39.

⁴¹Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam, Religion, History, and Civilitation* terj. Keos Adiwidjajanto, *Islam, Agama, Sejarah dan Peradaban*, Cet. I (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 181.

⁴²Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial* (Jakarta: PT.Serambi Ilmu Semesta, 2002), hlm. 6.

Salah satu di antara kecenderungan yang ada dalam filsafat Islam adalah *al-hikmat al-maṣṣa'iyah* (filsafat *peripatetik*), yang merupakan sintesis ajaran-ajaran wahyu Islam, Aristotelianisme dan Neo-Platonisme, baik Atenian maupun Alexandrian. Filsafat *peripatetik* ini ditemukan dalam iklim intelektual yang kaya di Baghdad oleh al-Kindi (w. tahun 260 H/tahun 873 M). Usaha ini kemudian diteruskan oleh al-Farābi dan mencapai puncaknya pada Ibnu Sina yang terbesar memengaruhi sebagian besar filsuf Muslim. Namun akhirnya, Ibnu Sina menyimpang dari filsafat *peripatetik*⁴³ dan menjurus ke filsafat iluminasi (*al-ḥikmat al-Isyrāqīyah*) yang cenderung kepada sufisme.⁴⁴

Filsafat Islam, meskipun mengalami gerhana pada abad V H/ XI M di Persia dan di negeri-negeri Timur lainnya akibat serangan al-Syahrastāni dan al-Ghazāli, dan hijrah ke Spanyol dan menikmati musim semi yang singkat di tangan Ibnu Bajjah, Ibnu Ṭufāil dan Ibnu Rusyd, namun akhirnya mati mengering di ujung Barat dunia Islam. Akan tetapi, filsafat Ibnu Sina dihidupkan kembali oleh Nasiruddin Ṭūsi dan kelompoknya di abad VII H/XIII M, sementara dua generasi sebelumnya, suatu perspektif intelektual yang baru, dikembangkan oleh Suḥrawardi yang dinamainya mazhab *Isyrāqy* yang merupakan sintesis filsafat *peripatetik* dengan *gnosis*. Suḥrawardi juga seorang mistikus besar yang merestorasi dasar-dasar filsafat *perennial*, yang Ia sebut *al-ḥikmat al-ladunnīyah* atau *al-ḥikmat al-atīqah* yang ada dalam khazanah peradaban Hindu, Persia, Babilonia, Mesir dan Yunani.⁴⁵

⁴³*Peripatetik* artinya berasal dari bahasa Yunani yaitu *peripatein* (berkeliling) dan *peripatos* (beranda). Istilah *Peripatetik* ini mengacu pada cara mengajar Aristoteles yang dilakukan seperti gurunya Plato yang dilakukan dengan berjalan-jalan di beranda gedung. Dalam kosa kata Arab Islam, *Peripatetik* dikenal dengan istilah *Masya'iyah* (berjalan berputar). Kemudian bisa didapatkan kata *al-masya'un* (pengikut). Istilah ini tidak mengacu saja pada Platonisme dan Aristoteleanisme saja, tetapi menurut Seyyed Ḥossein Nasr juga mengacu pada Neo-Platonisme. Di tangan para filsuf muslim, *peripatetik* mengalami perluasan obyek pembahasan. Terdapat sintesa antara ajaran Plato, Aristoteles, Plotinus, serta wahyu. Hal ini menunjukkan keterbukaan dan penerimaan yang baik dari para filsuf muslim. Tradisi filsafat ini dianggap sebagai identik dengan istilah hikmah dalam ajaran Islam yang terdapat dalam kitab suci. Lihat Amroeni Drajat, *Suḥrawardi: Kritik Filsafat Peripatetik*, Cet.I (Yogyakarta: LKIS, 2007), hlm. 76-78

⁴⁴Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, Cet. I (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1985), hlm. 85.

⁴⁵M M. Syarif, *A History of Muslim*, (T.tp: Weisbaden, 1963), hlm. 26.

Untuk lebih jelasnya, filsafat Islam oleh Kartanegara terbagi ke dalam empat aliran, yaitu: pertama, filsafat aliran *peripatetik* (memutar atau berkeliling) merujuk kepada kebiasaan Aristoteles yang selalu berjalan-jalan mengelilingi muridnya ketika mengajarkan filsafat. Ciri khas aliran ini, secara metodologis atau epistemologis adalah menggunakan logika formal yang berdasarkan penalaran akal (*sillogisme*), serta penekanan yang kuat pada daya-daya rasio. Tokoh-tokohnya yang terkenal yakni: al-Kindi, al-Farābi Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, dan Naṣir al-dīn al-Ṭūsi. Kedua, filsafat Islam aliran illuminations (*israqi*). Didirikan oleh pemikir Iran Suhrawardi al-Maqtul. Aliran ini memberikan tempat yang penting bagi metode intuitif (*irfāni*).

Menurutnya, dunia ini terdiri dari cahaya dan kegelapan. Baginya Tuhan adalah cahaya sebagai satu-satunya realitas sejati (*nur al-anwar*), cahaya di atas cahaya. Ketiga, filsafat Islam, aliran *irfāni* (tasawuf). Tasawuf bertumpu pada pengalaman mistis yang bersifat supra-rasional. Jika pengenalan rasional bertumpu pada akal, maka pengenalan sufistik bertumpu pada hati. Tokoh yang terkenal adalah Jalaluddin Rūmi dan Ibnu Arābi. Keempat, filsafat Islam, aliran *Hikmah Mutaallyah* (*teosofi transenden*). Diwakili oleh filosofi Syi'ah yakni Muhammad Ibnu Ibrāhim Yahya Qawami yang dikenal dengan Ṣaḍr al-dīn al-Syirqzi atau dikenal dengan nama Mulla Sadra seorang filosof yang berhasil mensintesakan ketiga aliran di atas.⁴⁶

Keahlian atau professional Seyyed Ḥossein Nasr dalam bidang filsafat dan ilmu pengetahuan, tampaknya tidak lepas dari pengaruh intelektual Iran, tempat ia dilahirkan dan dibesarkan, serta di Amerika Serikat, tempat ia melanjutkan studi. Iran dapat dipandang sebagai tempat yang merepresentasikan kontinuitas perkembangan pemikiran keagamaan, khususnya filsafat dan sufisme di dunia Islam hingga sekarang ini. Seperti yang diakui Seyyed Ḥossein Nasr sendiri, bahwa filsafat Islam memiliki kehidupan yang lebih pendek di wilayah Islam bagian Barat daripada wilayah Timur, bahkan dalam wilayah yang amat jauh dari dunia Islam, khususnya Andalusia.⁴⁷

⁴⁶Mulyadi Kartanegara, *Gerbang kearifan* (Jakarta: Lenteng Hati, 2006), hlm. 32.

⁴⁷Seyyed Ḥossein Nasr, *Theologi, Philosophy, and Spirituality World Spirituality Vol. 20* terj. Suharsono, *Teologi, Filsafat dan Gnosis*, Cet. III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1991), hlm. 49.

Sementara itu di Teheran, selama periode Qajar, secara bertahap meningkat menjadi pusat studi filsafat Islam, dan kebanyakan guru-guru yang terkenal di akhir periode Qajar dan Pahlevi seperti Mirza Mahdi Asyiyāni (w. 1373 H/ 1953 M), Sayyid Muḥammad Kāsim Aṣṣar (w. 1394 H/ 1975 M), dan Sayyid Abū al-Hāsan Qazwini (w. 1394 H/ 1975 M) mengajar di Teheran. Setelah perang dunia kedua, Qum juga menjadi suatu pusat pengajaran filsafat Islam yang penting Allamah Sayyid Muḥammad Ḥusāin Ṭabāṭabāi (w.1402 H/ 1981 M), dan guru-guru lain mengajar sejumlah murid, seperti Murtaḍa Muṭahhari (w.1399 H/1919 M), Sayyid Jalāl al-dīn Asyiyani, dan Maḥdi Hai'ri Yazdi, yang memperoleh tradisi hidup ini hingga dewasa ini. Kenyataannya, berawal dari tahun 1950-an terjadi suatu ketertarikan kembali dalam filsafat Islam di Persia berkisar pada tokoh Mulla Sadra suatu kebangkitan kembali yang kontinu hingga hari ini, sebagai tradisi filsafat Islam belakangan yang menemukan tantangan pemikiran Barat.

Persia memiliki filsafat Islam yang tetap bertahan hidup selama beberapa abad. Secara definitif menjadi arena utama untuk aktivitas dalam filsafat Islam. Ajaran Mulla Sadra menyebar secara meluas ke India setelah kematiannya, meskipun sejarah filsafat Islam di anak benua India belum ditulis, orang dapat melihat kehadiran Mulla Sadra dalam tulisan-tulisan sebagian besar tokoh-tokoh intelektual terkenal di anak benua ini seperti Syah Wali Allah dari Dehli.⁴⁸

Tradisi filsafat Islam di Irak terus maju dan tak pernah padam hingga hari ini, yang mana dalam filsafat Islam dipadukan antara rasionalitas dengan iluminasi, antara intelexi dengan pengalaman spiritual, antara pemikiran rasional dengan kesucian. Inilah yang membuat filsafat Islam tetap bertahan sampai hari ini, menjadi elemen yang penting dalam dunia multi dimensional dan luas pada spiritual Islam.⁴⁹ Namun perlu dibedakan antara tanggapan kaum Sunni dengan kaum Syi'ah terhadap filsafat. Kalangan Sunni menolak hampir seluruh filsafat setelah Ibnu Rusyd, kecuali logika dan kesinambungan pengaruh filsafat dalam metode argumentasi, juga beberapa paham kosmologis yang masih ada dalam formulasi teologi dan doktrin sufi tertentu. Sedangkan kalangan Syi'ah, filsafat aliran *peripatetik* dan iluminasi

⁴⁸*Ibid.*, hlm. 87.

⁴⁹*Ibid.*

terus diajarkan dan merupakan tradisi yang hidup sepanjang zaman di sekolah-sekolah agama Syi'ah.⁵⁰

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dipahami bahwa Seyyed Ḥossein Nasr yang hidup di lingkungan Syi'ah yang sangat kental kajian filsafat Islam, sangat memengaruhi pemikirannya. Ciri khas yang menonjol pada ilmuwan atau filosof di Persia adalah keterikatannya yang kuat pada tradisi sufisme, sehingga tokoh-tokoh ilmuwan dan filosof dari Persia dalam mengembangkan pemikiran-pemikirannya selalu terikat secara kuat dengan wahyu ilahi.

Keahlian dan profesional Seyyed Ḥossein Nasr dalam bidang filsafat, sains dan sufisme, tampaknya tidak lepas dari pengaruh lingkungan intelektual Iran, ditunjang dengan hasil belajarnya di Amerika dengan spesialisasi sejarah sains dan filsafat Islam. Pemikiran-pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr, tampak dengan jelas dipengaruhi oleh warisan filsafat dan sufisme Persia ini. Bahkan Seyyed Ḥossein Nasr, berhasil menguasai dan mengakumulasikan warisan Persia dalam bidang filsafat, sufisme dan sains.⁵¹

Intelektual yang memengaruhi pemikiran Nasr adalah *Suḥrawardi al-Maqtū*, seorang filsuf Islam yang bernama lengkap *Syīḥab al-dīn Ibnu Ḥabasy Ibn Amirak Ibnu Abū al-Futūḥ al-Suḥrawardi*, lahir pada tahun 549 H/ 1154 M pendiri aliran filsafat Islam, mazhab *iluminasi*, sebagai penyempurna aliran filsafat yang berkembang sebelumnya, yakni *peripatetik*. Dengan pengertian lain, filsafat *iluminasi* yang dibangunnya merupakan perkawinan antara nalar diskursif dan intuisi.⁵² Artinya, seorang filsuf tidak hanya memiliki pengetahuan rasional, tetapi sekaligus menjadi orang suci, orang yang tercerahkan dalam sinaran pengetahuan ilahi. Ia lahir pada tahun 1153 M di Iran bagian Barat. *Suḥrawardi* adalah *Syaikh al-Isyrāq*, guru filsafat cahaya (guru penerang).

Bila dicermati struktur pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr, hampir serupa dengan struktur pemikiran *Suḥrawardi*. *Suḥrawardi* mengemukakan kesatuan dan universalitas prinsip-prinsip ketuhanan, yang akhirnya

⁵⁰Seyyed Ḥossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* terj. Mahyuddin, *Sain dan Peradaban di Dalam Islam*, Cet. I (Bandung: Pustaka, 1986), hlm. 271.

⁵¹Ali Maksum, *Tasawuf sebagai, Op. Ct.*, hlm. 45.

⁵²Seyyed Ḥossein Nasr, *Knowledge and illumination: A Study of Suḥrawardi's Hikmat al-Ishraq*, terj. Oleh Afif Muhammad, *Suḥrawardi dan Filsafat Illuminasi*, Cet. I (Jakarta: Sadra Press, 2012), hlm. 1.

mengantarkannya untuk mengenalkan *term-term* seperti *al-ḥikmat al-ladunīyya* dan *al-ḥikmat al-atīqa*.⁵³ Posisi Suḥrawardi ini bersesuaian dengan Seyyed Ḥossein Nasr, yang berpendapat bahwa ada kebijaksanaan yang bersifat abadi dan universal. Karena itu, ia ikut membangun mazhab *perennial* (*Sophia perennis* atau *philosophia perennis*). Suḥrawardi dan Seyyed Ḥosein Nasr, sangat apresiatif terhadap penalaran diskursif dan *intellectus*, dan mendasarkan filsafat mereka pada dua perangkat metodologis tersebut. Isu tentang Timur dan Barat merupakan *concern* Suḥrawardi dan Seyyed Ḥosein Nasr. Salah satu karya Suḥrawardi tentang isu tersebut, disebut *Qissat al-Gurbaṭ al-Garbiyya*. Lebih lanjut Seyyed Ḥosein Nasr digelar sebagai pewaris tradisi pemikiran Suḥrawardi. Dengan kata lain, Suḥrawardi merupakan salah seorang figur yang sangat memengaruhi struktur pemikiran Seyyed Ḥosein Nasr.

Karya-karya Suḥrawardi yang terkait dengan corak pemikiran *peripatetik*, tertuang dalam kitabnya: *at-Talwihat*, *al-Muqāwamat*, dan *al-Masyari wa al-Muṭārahāt*. Sementara itu, pemikiran teosofi Suḥrawardi yang berbeda dari *peripatetic* tertuang dalam kitab *Hikmah al-Isyrāqi*.⁵⁴ Ciri-ciri karya Suḥrawardi adalah disusun secara runtut, dimulai dengan argumentasi falsafah dan diakhiri dengan pengalaman tasawuf. Sementara itu, perbedaannya dengan filosof Muslim lainnya adalah terminologi akal (akal pertama) diganti menjadi cahaya pertama. Menurut Suḥrawardi, semua realitas yang ada merupakan manifestasi dari adanya rentetan cahaya, yang membedakan antara realitas yang satu dengan realitas lainnya adalah intensitas dari pancaran Cahaya Mutlak. Oleh karena itu, ia melancarkan kritik terhadap falsafah *peripatetik*. Misalnya konsep kosmologi, Suḥrawardi tidak menerima batasan akal hanya sampai sepuluh. Akan tetapi, pancaran akal-akal bisa mencapai seratus bahkan tak terhingga. Inilah dasar kosmologi yang ditawarkan Suḥrawardi.⁵⁵

Hubungannya dengan Seyyed Ḥosein Nasr, pada tahun 1964 M, ia menulis tentang biografi Suḥrawardi dan pokok-pokok pikirannya yang diberi judul *Three Muslim Sages*. Kemudian mengedit dua buku yang berjudul *Islamic Spirituality Foundations* Vol. XIX dan *Islamic Spirituality Manifestation*, Vol. XX. Selain Suḥrawardi, dalam buku *Three Muslim*

⁵³Seyyed Ḥossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Cet. III (Cambridge, Harvard University Press, 1997), hlm. 61-62.

⁵⁴Amroni Drajat, *Suḥrawardi Kritik*, *Op. Cit.*, hlm. 23.

⁵⁵*Ibid.*, hlm. 24.

Sages tersebut, Seyyed Ḥossein Nasr juga dipengaruhi oleh filosof Islam Ibnu Sina.⁵⁶ Pada masa mudanya, Ibnu Sina tertarik kepada aliran Syi'ah Ismāīliyah dan aliran kebatinan. Ia banyak mendengar percakapan antara tokoh-tokoh kedua aliran tersebut melalui ayahnya atau kakaknya. Mereka berdiskusi mengenai soal-soal akal pikiran dan kejiwaan menurut cara mereka. Akan tetapi sebagaimana dikatakannya sendiri dalam autobiografinya bahwa ia tidak dapat menerima aliran-aliran tersebut dan menjauhinya. Hal itu menunjukkan kemandirian berpikir Ibnu Sina dan tidak mengikuti mazhab Sunni maupun Syi'ah. Ibnu Sina muncul dengan mazhabnya sendiri, yakni mazhab Sinawi (mazhab Ibnu Sina). Jadi, amat sukar mendapatkan keterangan yang pasti tentang corak mazhab yang dikembangkannya, apakah ke Syi'ah atau ke Sunni. Tampaknya, Ibnu Sina mempunyai pandangan tersendiri dan mandiri dalam usaha menemukan hakikat kebenaran, baik bidang filsafat maupun di bidang keagamaan.⁵⁷

Pemikiran Ibnu Sina mengenai tasawuf, tidak dimulai dari zuhud, ibadah dan meninggalkan keduniaan sebagaimana yang dilakukan oleh sufi-sufi sebelumnya.⁵⁸ Pendapat Ibnu Sina ini, sama dengan pendapat Seyyed Ḥossein Nasr. Hanya saja Ibnu Sina memulai tasawufnya dengan akal yang dibantu oleh hati. Dengan kebersihan hati dan pancaran akal, lalu akal akan menerima ma'rifah.

Adapun mengenai bersatunya Tuhan dengan manusia, atau bertempatnya Tuhan di dalam hati manusia, tidak diterima oleh Ibnu Sina, karena manusia tidak bisa langsung kepada Tuhannya, tetapi melalui perantara untuk menjaga kesucian Tuhan. Ibnu Sina berpendapat bahwa puncak kebahagiaan itu tidak tercapai, kecuali perhubungan antara manusia dengan Tuhan saja, karena manusia mendapat sebagian pancaran dari perhubungan tersebut. Pancaran dan sinar ini tidak langsung keluar dari Allah, tetapi melalui akal faal. Mengenai konsep *ittihād* dapat membawa bersatunya makhluk dengan pencipta-Nya tidak dapat diterima akal sehat, karena hal

⁵⁶Nama lengkap Ibnu Sina yaitu Abū Ālī al-Ḥusein Ibnu 'Abdullāh Ibnu al-Ḥasan Ibnu Ālī Ibnu Sina. Dilahirkan di desa Afsyanah, dekat Bukhara, Transokxiana (Persia Utara) pada th. 370 H (880/980 M). Lihat Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, Cet. I (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 66.

⁵⁷*Ibid.*, hlm. 67.

⁵⁸*Ibid.*, hlm. 77.

ini mengharuskan sesuatu menjadi satu dan banyak pada waktu yang sama.⁵⁹

Selain Ibnu Sina, Seyyed Ḥossein Nasr juga terpengaruh dari pemikiran Ibnu Arabī.⁶⁰ Ia terkenal dengan seorang mistikus yang sekaligus seorang guru filsafat *Peripatetik*, sehingga ia bisa memfilsafatkan pengalaman spiritual batinnya ke dalam suatu pandangan dunia metafisis sebagaimana terlihat dalam struktur metafisikanya dalam *waḥdat al-wujūd*. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, ada tiga kelompok yang dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Ibnu Arabī yaitu; pertama kelompok sufi, kedua kelompok ulama dan ahli ma'rifah dalam *Syi'ah Imāmiyah* dan *Ismāiliyah* dan ketiga, para penafsir dan pengupas Ibnu Arabī sendiri yang merupakan pewaris-pewaris langsung dan pelanjut-pelanjut ajarannya.⁶¹

Seperi telah diuraikan di atas bahwa Seyyed Ḥossein Nasr melanjutkan studi di Barat (Amerika Serikat). Saat Seyyed Ḥossein Nasr memulai perkuliahannya di *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), ia mempelajari fisika dari seorang ahli fisika dan juga seorang filosof Inggris Bertrand Russel. Namun Seyyed Ḥossein Nasr mulai ragu saat Bertrand Russel menjelaskan bahwa fisika tidak membahas sifat realitas fisik, melainkan tentang struktur matematik yang terkait dengan interpretasi terhadap sesuatu hal. Saat itulah Seyyed Ḥossein Nasr terkejut dan mulai ragu dan mengalami krisis intelektual dan spiritual yang hebat. Berangkat dari situasi inilah yang menyebabkan Ia menekuni bidang filsafat dan ilmu tradisional.

Namun yang menonjol memengaruhi pemikiran filosofis Seyyed Ḥossein Nasr setelah di Barat adalah Frithjof Schoun seorang perenialis sebagai peletak dasar pemahaman esoterik dan esoterik Islam.⁶² Seyyed

⁵⁹Ibrahim Madkor, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyah Manhaj wa Taṭbīquh*, (Darul Ma'arif, Mesir, 1968), hlm. 52.

⁶⁰Ibnu Arabī, nama lengkapnya Muhammad Ibnu 'Ālī ibn Muḥammad ibn 'Arabī al-Ta'i al-Hatimi, lahir pada tanggal 17 Ramadhan tahun 560 H bertepatan dengan tanggal 28 Juli 1165 M di Mursia Spanyol bagian Tenggara yang lebih dikenal dengan nama Ibnu Arabi dan mempunyai gelar *Muhyi al-Dīn* (penghidup agama) dan al-Syaikh al-Akbar (Syaikh terbesar). Lihat, Kautsar Azhari Noer, *Ibnu Arabī Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 18.

⁶¹Seyyed Ḥossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* terj Abdul Hadi W.M. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), hlm. 112-127

⁶²Matheson, banyak merujuk pemahaman tentang esoteris dan esoterik Islam dari buku Frithjof Schoun berjudul *Comprendre Islam* terj. D. M. Matheson, *Understanding Islam*, Cet. I (Gallimard, 1961), hlm. 21.

Ḥossein Nasr sangat memuji karya Schoun yang berjudul *Islam and perennial Philosophy*, sehingga Seyyed Ḥossein Nasr memberinya gelar sebagai my master.

Maksud filsafat perennial oleh Seyyed Ḥossein Nasr adalah kearifan tradisional dalam Islam. Istilah lain adalah metafisika Islam. Pikiran-pikiran Seyyed Ḥossein Nasr di sekitar ini muncul sebagai reaksi terhadap apa yang dilihatnya sebagai krisis manusia modern. Lebih lanjut, Seyyed Ḥossein Nasr menganggap peradaban modern, khususnya di Barat dan ditumbuhkembangkan di dunia Islam telah gagal mencapai tujuannya, yakni semakin tereduksinya integritas kemanusiaan. Seyyed Ḥossein Nasr menjelaskan, manusia modern telah lupa siapakah ia sebenarnya, karena manusia modern hidup dalam lingkaran eksistensinya, ia hanya mampu memperoleh pengetahuan tentang dunia yang secara kualitatif bersifat dangkal dan secara kuantitatif berubah-ubah. Dari pengetahuan yang bersifat eksterbal ini, selanjutnya ia berupaya merekonstruksi citra diri. Dengan begitu semakin jauh dari pusat eksistensi, dan semakin terperosok dalam jeratan pinggir eksistensi.⁶³

Filsafat perennial Seyyed Ḥossein Nasr adalah respons yang dimunculkannya setelah melihat dengan seksama krisis manusia modern. Karenanya topik yang paling menonjol dari pemikiran filsafatnya adalah tentang pembebasan manusia modern dari perangkap dan keterpasungan budaya dan peradaban yang diciptakan manusia sendiri. Topik ini terangkum dalam apa yang disebutnya sebagai sufisme atau aliran tradisional.

3. Sumber Pemikiran Sufistiknya

Seperti diuraikan di atas bahwa, Seyyed Ḥossein Nasr belajar di Barat, ia bertemu dengan banyak pemikir Barat yang mengkaji Islam dari berbagai perspektif. Selain Seyyed Ḥossein Nasr belajar tentang ilmu sains di Barat, Seyyed Ḥossein Nasr juga tertarik mempelajari ilmu-ilmu metafisika, khususnya metafisika Timur yang banyak didapatkan di perpustakaan-perpustakaan Barat. Ketertarikannya terhadap disiplin ilmu ini, tidak lepas dari latar belakang kehidupannya sebagai seorang

⁶³Seyyed Ḥossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World* terj. Lukman Hakim, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, Cet. I (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 36.

Iran yang kental dengan budaya mistik kesufian dan didukung oleh pengetahuan mistis dari ajaran Syi'ah.⁶⁴

Memperhatikan doktrin-doktrin sufistik yang dikemukakan oleh Seyyed Ḥossein Nasr, tampak dengan jelas bahwa ia banyak mengelaborasi doktrin-doktrin kosmologi sufi, baik di Barat maupun di Timur. Ketika di Timur, Seyyed Ḥossein Nasr banyak dipengaruhi oleh lingkungan keluarganya yang tergolong sufi. Ketika di Barat, Seyyed Ḥossein Nasr banyak terpengaruh dari Ibnu Arabī, khususnya tentang *waḥdat al-wujūd* dan *al-insān al-kāmil*. Seyyed Ḥossein Nasr bahkan menegaskan bahwa doktrin-doktrin sufisme pada dasarnya hanya berkisar pada dua doktrin di atas.⁶⁵ Bahkan mengklaim dirinya pengikut aliran tersebut (*waḥdah al-wujūd*) dan sangat tertarik pada penafsiran tersebut.⁶⁶

Selain Ibnu Arabī, Rene Guenon adalah seorang yang menghidupkan kembali nilai-nilai hikmah, kebenaran abadi yang ada pada tradisi dan agama. Guenon menyebutnya sebagai *Primordial Tradition* (Tradisi Primordial). Guenon yang awalnya Katolik, lalu memeluk Islam pada tahun 1912 M. dan berganti nama menjadi Abdul Wahid Yahya. Selama kehidupannya di Prancis, Guenon berpendapat bahwa ilmu yang utama sebenarnya adalah ilmu tentang spiritual. Ilmu yang lain harus dicapai juga, namun ilmu itu akan bermakna dan bermanfaat jika dikaitkan dengan ilmu spiritual. Sementara itu, substansi dari ilmu spiritual bersumber dari supranatural dan transenden. Ilmu tersebut adalah universal. Oleh sebab itu, ilmu tersebut tidak dibatasi oleh suatu kelompok agama tertentu. Ia adalah milik bersama semua Tradisi Primordial (*Primordial Tradition*). Perbedaan teknis yang terjadi merupakan jalan dan cara yang berbeda untuk merealisasikan kebenaran. Perbedaan tersebut sah-sah saja karena setiap agama memiliki kontribusinya yang unik untuk memahami realitas akhir.⁶⁷

⁶⁴[www.http.Filsafat.Kompasiana.co.SeyyedḤosseinNasr-534260-html](http://www.Filsafat.Kompasiana.co.SeyyedḤosseinNasr-534260-html)., (diakses 12-12-2013).

⁶⁵Seyyed Ḥossein Nasr, *Sufi Essays* (Third Edition; Chicago: ABC International Group, Inc, 1991), hlm. 35.

⁶⁶Seyyed Ḥossein Nasr, *Tradisional Islam, Op. Cit.*, hlm. 267.

⁶⁷Jurnal al-Hanif, Hafni Zein, *Mendamaikan Agama-Agama (dari Theosofi Hingga Filsafat Pernnla)*, terbit 5 April 2013 hlm. 3-4.

Pengalaman spiritual Rene Guenon dalam gerakan thosofi mendorongnya untuk menyimpulkan bahwa semua agama memiliki kebenaran dan bersatu pada level kebenaran. Kemudian, penerus Rene Guenon adalah Frithjop Schoun⁶⁸ peletak dasar pemahaman eksoterik dan esoteris Islam. Sejak berusia 16 tahun, ia telah membaca karya Rene Guenon, dan kagum terhadap pemikiran Geunon lalu saling berkirim surat selama 20 tahun. Setelah berkorespondensi sekian lama, akhirnya bertemu di Mesir pada tahun 1938 M untuk yang pertama kalinya. Frithjop Shoun memeluk Islam dan berganti nama menjadi *Isa Nuruddīn Aḥmad al-Ṣadili al-Darquwi al-Alāwi al-Maryāmi*. Ia terkenal sebagai tokoh religi perennis (agama abadi). Ia menegaskan prinsip-prinsip metafisika tradisional, mengeksplorasi dimensi-dimensi esoteris agama, menembus bentuk-bentuk mitologis dan agama serta mengkritik modernitas. Sekalipun ia orang Barat, tetapi tidak segan-segan mengkritik modernitas yang muncul di Barat.

Kedua tokoh di atas, (*Rene Guenon dan Frithjop Shoun*) yang paling menonjol memengaruhi pemikiran sufistik Seyyed Ḥossein Nasr, sehingga ia sering memuji karya Schoun yang berjudul *Islam and Perennial Philosophy*, sehingga Seyyed Ḥossein Nasr memberikan gelar padanya

⁶⁸Frithjop Shoun lahir di Basel Swiss pada tanggal 18 Juni 1907 M, ayahnya bernama Paul Schoun, keturunan Jerman, ibunya bernama Margarete Boehler dari ras Alsatia waktu masih kecil, Ia tinggal dan sekolah di Basel. Setelah ayahnya meninggal, ibunya membawa Schoun dan saudaranya Erich Schoun kembali ke Prancis, selanjutnya menjadi penduduk Prancis. Di Mulhouse, berbagai karya klasik dari Timur dipelajarinya waktu itu masih berumur 12 th.. Setelah menjalani wajib militer di tentara Prancis selama satu setengah tahun, lalu pindah ke Paris. Di sanalah Ia belajar bahasa Arab di sebuah masjid. Pada tahun 1932 Ia berkunjung ke Aljazair, lalu Ia mulai tertarik dengan sufisme, menjadi murid dari Syekh al-Alawi. Pada tahun 1938 dalam perjalanannya ke India, Ia singgah di Kairo, di sanalah bertemu dengan Rene Guenon, setelah berkorespondensi selama 20 th.. Kemudian pada tahun 1939 M Ia baru tiba di India, perang dunia meletus, lalu kembali ke Prancis untuk menjadi wajib militer tentara Prancis. Setelah beberapa bulan, tentara Jerman menangkap dan memenjarakannya. Lalu Ia mencari suaka politik di Swiss dan menjadi warga negara Swiss selama 40 tahun. Pada tahun 1949 M, Ia melangsungkan perkawinan dengan Sayyida Lathifa (Catherina Feer) keturunan swiss. Pada tahun 1959 M, Schoun dan istrinya berkunjung ke Amerika Barat atas undangan teman-temannya dari suku Indian Sioux and Crow. Pada tahun 1980 Schoun dan istrinya pindah ke Amerika Serikat . di Indiana, Ia tetap aktif menulis sampai ahir hayatnya pada tahun 1998, lihat Baptise Aymard Jean dan Patrick Laude, *Frithjop Schoun; Life and Teaching* (Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2005), hlm. 5.

my master.⁶⁹ Sementara itu, Rene Geunon yang memengaruhi orientasi tradisionalismenya.

Selain ketiga tokoh di atas, tidak kalah pentingnya yang memengaruhi pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr adalah Mulla Sadra. Salah seorang tokoh besar Islam Iran yang pemikirannya banyak didiskusikan dalam masyarakat akademisi di Indonesia, khususnya di Perguruan Tinggi Islam.⁷⁰ Di tangan Mulla Sadra, sekolah Isfahan (sekolah yang dibangun oleh Gubernur Syiraz Aliwardi Khan), mencapai puncaknya. Mulla Ṣadra juga dikenal sebagai pendiri teosofi transenden.⁷¹

Ada tiga prinsip di mana “*Teosofi Transenden*” didirikan yaitu: pertama, intuisi intelektual atau iluminasi (*kasyf* atau *zāuq* atau *isyraq*). Kedua, akal dan pembuktian rasional; (*aql* atau *istidlal*). Ketiga, agama atau wahyu. Sintesis yang dilakukan Mulla Sadra adalah dengan menggabungkan pengetahuan yang berasal dari sumber-sumber tersebut.

Dalam konteks yang lain, diungkapkan Madjid Fakhry sebagaimana dikutip Wahyuddin Halim, bahwa aliran pemikiran theosofis yang dikemukakan Mulla Sadra yakni (*al-ḥikmah al-muta’allyyah*) tersusun dari tiga landasan fundamental tradisi intelektual Islam, yaitu filsafat peripatetis (*masysya’iyah*) yang berpuncak pada Ibnu Sina, filsafat illuminationisme (*isyraqiyyah*) dari Suhrawardi, dan filsafat mistik dari Ibnu Arabī. Mulla Sadra sangat menghormati para sufi dengan Ibnu Arabī sebagai puncaknya. Di sisi lain, ia mempunyai kesepakatan fundamental dengan pendapat

⁶⁹Ali Maksum, *Tasawuf, Op. Cit.*, hlm. 42.

⁷⁰Nama lengkapnya Sadr al-din Muḥammad Ibnu Ibrāhim Ibnu Yahya Qawami al-Syirazi, yang dikenal dengan Mulla Sadra, lahir pada tahun 1571 M di Syiraz Iran, sebuah kota yang saat itu dikenal sebagai pusat studi filsafat dan disiplin ilmu-ilmu Islam tradisional lainnya. ayahnya seorang gubernur di Propinsi Fars, meninggal di Basrah th. 1640 M setelah menunaikan ibadah haji yang ketujuh. Lihat Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Cet. I (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), hlm. 220.

⁷¹Theosofi Transenden atau *al-hikmah al-Muta’allyyah fi Al-Asfar Al-Arbaah* maksudnya adalah pemikiran filsafat yang diperoleh lewat pencerahan spiritual atau intuisi intelektual, dan disajikan dalam bentuk yang rasioanal dengan menggunakan argumen rasional. Dengan kata lain prinsip-prinsip filsafat yang dipadukan dengan kebenaran wahyu (agama) adalah cermin nilai kebenaran tertinggi. Lihat Haider Baqir, *Buku Saku Filsafat* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 159.

Suḥrawardi tentang peranan mistisisme dalam perkembangan pemikiran religio-filosofis.⁷²

Henry Corbin yang menurut Seyyed Ḥossein Nasr, satu-satunya ahli Barat yang telah menelaah dengan serius doktrin Suḥrawardi dan Mulla Sadra mengidentikkan Mulla Sadra dengan St.Thomas Aquinas dan Jacob Boehme dalam konteks Islam. Seyyed Ḥossein Nasr terpengaruh dari Mulla Sadra khususnya dalam karyanya empat perjalanan spiritual. Karya ini menyelaraskan secara menyeluruh argumen rasional, iluminasi yang diterima dari kesadaran spiritual dan ajaran wahyu. Selanjutnya menurut Seyyed Ḥossein Nasr, Mulla Sadra telah mendirikan suatu aliran yang mendominasi kehidupan intelektual Persia untuk tiga setengah abad terakhir.⁷³

Berdasarkan penelusuran singkat di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran religio-sufistik Seyyed Ḥossein Nasr bersumber dan berakar kuat dalam tradisi intelektualisme Islam sendiri, khususnya filsafat *peripatetik* Ibnu Sina, filsafat iluminasi Suḥrawardi, filsafat mistis Ibnu Arabī, teosofi transenden Mulla Sadra dan teologi dan esoterisme Syi'ah. Selain itu, Seyyed Ḥossein Nasr juga banyak diilhami oleh tradisi pemikiran intelektual Barat.

Ada tiga landasan utama untuk melihat adanya pengaruh pemikiran Barat dalam diri Seyyed Ḥossein Nasr, dalam arti berasal dan berkembang di Barat. pertama, pengenalan dan akses langsung Nasr dengan beberapa sarjana terkemuka Barat kontemporer, dan pengalaman belajar mengajarnya di Barat. Kedua, penyebutan dan pengutipan karya-karya intelektual Barat dan karya-karya Seyyed Ḥossein Nasr sendiri dan pengakuan eksplisit Seyyed Ḥossein Nasr sendiri terhadap adanya pengaruh-pengaruh pemikiran tersebut. Ketiga, adanya kesamaan struktur dan kandungan pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr dengan sejumlah sarjana atau pemikiran Barat tertentu.

Berpijak pada tiga landasan di atas, dan dengan memperhatikan karya-karya intelektual Seyyed Ḥossein Nasr, tampak jelas bahwa pemikiran-pemikirannya banyak diilhami oleh pemikiran sarjana Barat. Terutama yang termasuk dalam aliran tradisional *mutaakhhkir* dan memiliki kecenderungan mistik yang kuat. Yang termasuk dalam

⁷²Wahyuddin Halim, *Sufisme dan Krisis*, Op. Cit., hlm. 72

⁷³*Ibid.*, hlm. 73.

kelompok ini adalah Rene Guenon, Ananda K, Coomaswamy, Marco Pallis, Titus Buckhardt, Marting Lings (Abu Bakar Sirajuddin setelah masuk Islam). Mereka ini sarjana-sarjana, filsuf, dan mistikus Barat garis terdepan.⁷⁴ Yang pernah bergaul akrab dengan Seyyed Ḥossein Nasr, misalnya Tiyus Buchardt. Sementara itu yang lainnya, Seyyed Ḥossein Nasr menulis tentang dirinya, seperti Schuon, Guenon. Karya-karya mereka sering menjadi rujukan dalam tulisan-tulisan Seyyed Ḥossein Nasr tentang mistisisme, metafisika, filsafat *perennial* atau aliran tradisional, dan tentang krisis-krisis spiritual manusia modern di Barat. Bersama-sama dengan mereka, Seyyed Ḥossein Nasr berupaya mengemukakan perspektif tradisional agama-agama mengenai adanya suatu kebenaran primordial yang terdapat dalam setiap tradisi suci, yang bersifat universal dan perennial dan diyakini mampu mengatasi persoalan-persoalan dunia modern, khususnya krisis spiritual dan pertemuan agama-agama.

Selain sarjana, filsuf, mistikus dan kalangan tradisional di atas, Seyyed Ḥossein Nasr juga akrab dengan dua sarjana terkemuka Barat tentang studi Islam, yaitu Louis Massignon, seorang ahli sufisme Islam yang membela dengan gigih di Barat mengenai peranan Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama Sufisme, danb Henry Corbin, merupakan sarjana Barat yang paling tekun mempelajari dan menggali karya-karya filosof Suhrawardi dan Mulla Sadra.⁷⁵

C. Perkembangan Pemikiran dan Metode Berpikirnya

1. Perkembangan Pemikiran dan Karya-karyanya

a. Perkembangan Pemikirannya

Perkembangan pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr, dibagi ke dalam empat periode yaitu: periode 1960-an, periode 1970-an, periode 1980-an dan periode 1990-an.

Periode pertama (tahun 1960-an), pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr dapat dilihat pada karyanya yang pertama, yaitu tradisional yang memaparkan tentang pandangan dari pemikir klasik seperti Ikhwān al-

⁷⁴M.S Rachid, *Iqbal's Concept of God* dalam Wahyuddin, *Sufisme dan Krisis*, Op. Cit., hlm. 79.

⁷⁵*Ibid.*, hlm. 81.

Şafā, Ibnu Sina dan al-Biruni. Karya yang lahir pada periode ini antara lain *Three Muslim Sages* (tahun 1964 M) yang memaparkan pemikiran tiga tokoh Muslim klasik, yaitu Ibnu Sina dengan filsafat paripatetikanya, Suhrawardi dengan filsafat iluminasionisme (*isyraqiyah*), dan Ibnu Arabi dengan pemikiran *irfāniyahnya* (*ma'rifah*), dan di akhir 1960-an Seyyed Ḥossein Nasr melontarkan kritiknya terhadap Barat. Ia mengkritik atas kemanusiaan modern dalam karyanya *Man and Nature: The Spirit Crisis of Modern Man* (tahun 1968 M) yang berbicara tentang krisis spiritual manusia modern dengan salah satu buktinya yaitu manusia modern telah memperlakukan alam dan sekitarnya dengan semena-mena. Hal ini sekaligus peringatan kepada negara berkembang yang telah terancam modernisasi dan globalisasi. Periode kedua (tahun 1970-an), kritik Seyyed Ḥossein Nasr terhadap dunia modern, semakin dipertajam dengan menawarkan alternatif keluar dari krisis modernitas dengan memperkenalkan tasawuf yang merupakan bentuk konkret dari pemikirannya. Hal ini dipaparkannya dalam buku *Sufi Essays* (tahun 1972 M). *Islam and The Plight and Modern Man* (tahun 1976 M), juga tulisan Seyyed Ḥossein Nasr merupakan buku yang propokatif dan penuh keprihatinan yang membicarakan masalah yang dihadapi oleh muslim modern, periode ini pada tahun 1970-an M.

Periode ketiga (tahun 1980-an), Seyyed Ḥossein Nasr banyak menuangkan gagasannya secara konkret sebagai alternatif hidup di dunia modern. Ia banyak mengkritik para Muslim modernis, yang dinilai sebagai pengemban pemikiran modern Barat yang sekuler. Seperti Muḥammad Abduh, Jamaluddin al-Afghāni, Amīr Āli dan Ahmad Khan. Selain mereka itu, ada gerakan-gerakan puritanis rasionalistik yang membunuh tasawuf seperti halnya gerakan Wahābiyah yang dituduh sebagai biang kemunduran umat Islam. Hal ini dijelaskan dalam bukunya *Islamic Life and Thought* (tahun 1981 M), *Knowledge and Sacred* (tahun 1981 M), karya ini banyak membicarakan epistemologi berpikir tradisional dalam Islam. Selanjutnya, karyanya *Islamic Art and Spirituality* (tahun 1987 M) mengulas keindahan dan kebesaran seni budaya Persia sebagai seni suci dan seni tradisional, periode ini berlangsung pada tahun 1980-an M. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, tokoh-tokoh tersebut di atas, adalah penyebar westernisasi dan sekularisme di dunia Muslim. Mereka adalah orang-orang yang mengecilkan atau bahkan menolak unsur-unsur ajaran atau warisan Islam yang mereka

pandang tidak sesuai dengan pemikiran dan perkembangan modern. Sementara menurut Seyyed Ḥossein Nasr, kemunduran umat Islam, karena penghancuran terhadap tasawuf dan tarikat sufi, di sinilah perbedaannya dengan para pembaharu.

Periode keempat (tahun 1990-an), yaitu Seyyed Ḥossein Nasr menggagas tindakan nyata tentang teori-teori dan pendapatnya dengan lebih fokus mengarahkan pandangan sufistiknya menjadi praktis dalam kehidupan modern, seperti dalam karyanya *Religion and Religion: the Challenge of Living in Multireligious World* (tahun 1991 M), yang juga mengutarakan kerukunan antaragama yang didasarkan pada filsafat perennial. Periode ini pada (tahun 1990-an M)⁷⁶ lebih dari itu, Seyyed Ḥossein Nasr, dapat dikatakan sebagai seorang neo-sufisme, yang menerima pluralisme dan perennialisme dalam kehidupan keagamaan. Neo-sufisme Seyyed Ḥossein Nasr ialah tasawuf yang menekankan aktivisme dan tasawuf yang tidak mengakibatkan pengamalannya mengasingkan diri dari kehidupan dunia, tetapi sebaliknya melakukan pendakian ke dalam untuk mencapai realisasi spiritual yang lebih maksimal dan mendalam.⁷⁷

Adapun corak pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr dapat diidentifikasi ke dalam beberapa model yaitu: pos-modernis, neo-modernis dan neo-sufisme. Dikatakan posmodernis karena banyak mengkritik pemikir-pemikir modernis Islam seperti Muhammad Abduh, Jamaluddīn al-Afgāni, Amir Āli dan Ahmad Khan sebagai pengembang budaya Barat dan sekularisme. Selanjutnya, dikatakan sebagai neo-modernisme, karena ia adalah pengkritik Barat dengan segala aspeknya, dan menampilkan kembali warisan pemikiran Islam sebagai solusi atas modernitas yang dimotori Barat tersebut. Juga sebagai neo-sufisme, karena ia adalah pemikir sufi yang menerima pluralisme dan perennialisme (kekekalan) sebagai wujud nyata dalam pemikiran sufinya, di samping sebagai sufi yang sebenarnya selalu menginginkan penggalian yang sedalam-dalamnya atas spiritual dan makna batin Islam.⁷⁸ Sejak semula, Seyyed Ḥossein Nasr sudah mengembangkan gagasannya yang disebut dengan

⁷⁶Ali Maksun, *Tasawuf, Op. Cit.*, hlm. 56-64.

⁷⁷Azyumardi Azra, *memperkenalkan Pemikiran Ḥossein Nasr, dalam Seminar Sehari: Spiritualitas, Krisis Dunia Modern, dan Agama Masa Depan* (Jakarta: Paramadina, 1993), hlm. 35.

⁷⁸*Ibid.*

istilah Islam “tradisional.” Pendekatan Islam “tradisi” ini digunakan Seyyed Ḥossein Nasr dalam semua aspek keilmuan yang ditekuninya, seperti: sains, filsafat, teologi, sufisme, seni, musik, arsitektur, dan bidang-bidang lainnya, sehingga tema “tradisi” menjadi *central point* dalam pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr.

Dalam melacak perkembangan pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr, sebenarnya tidak terlalu sulit, karena tulisan-tulisan tokoh ini, baik dalam bentuk buku, artikel, *monograph* maupun *review*, yang tersebar dalam bidang publikasi selalu menunjukkan tahunnya, di samping ia sendiri rajin menghimpunnya. Kemudahan juga dirasakan penulisnya, karena karya dan perkembangan pemikirannya dalam bentuk buku untuk memperingati Seyyed Ḥossein Nasr yang ke-40 dan ke-60. Pertama oleh *Wsitic, Bibliography of Seyyes Ḥossein Nasr Throught Hisporteitih Birth*, tahun 1977 M. Ke dua oleh Mehdi Amin Razazi dan Zailan Marris, *Dekompik Bibliograpy of the Works of Seyyes Ḥossein Nasr Througaha* tahun 1993 M.⁷⁹ Sebagian besar karya-karya di tulis dalam dua bahasa Persia dan Inggris, walaupun ada sebagian ditulis dalam bahasa Arab dan Prancis. Namun demikian, Penulis akan mengomentari tulisannya dalam bahasa Inggris (karena beberapa buku yang penting ditulis dalam bahasa Inggris atau diterjemahkan dalam Bahasa Inggris).

Mengomentari pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr, Bousfiled mengatakan: “Seyyed Ḥossein Nasr merupakan pemikir Islam kontemporer yang mulai membicarakan metafisika dalam keilmuan modern.” Bukunya yang menyoroti krisis spiritual manusia modern ditulis pada tahun 1968 di bawah judul *Man and Nature: The Spiritual Crsis of Modern Man*. buku yang pada mulanya merupakan kumpulan makalah-makalah dan ceramah-ceramahnya selama mengajar di Universitas Chicago selama tahun 1966, berisi tentang bagaimana seharusnya manusia memandang atau memperlakukan alam. Seyyed Ḥossein Nasr memberi alternatif untuk keluar dari krisis ini dengan mengimbau agar manusia mengendalikan hawa nafsu dan menjadikan alam sebagai “*Theofani*” atau “*Tajalli*” Tuhan yang tampak, sehingga manusia memperlakukan alam dengan bersahabat dan bertanggung jawab.

⁷⁹Ali Ma’sum, *Tasawuf, Op. Cit.*, hlm. 55.

Pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr di atas yang dicetuskan pada tahun 1960-an, tidak hanya mempunyai relevansi bagi masyarakat Barat, tetapi juga untuk negara-negara dunia ketiga. Seperti Indonesia, yang sedang mengambil ancang-ancang untuk menggenjot pembangunannya. Periode tahun 1970-an M, nampaknya tema pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr masih merupakan kelanjutan dekade 1960-an. Namun, ada perkembangan baru yang menarik, yaitu ia bicara tentang sufisme dan filsafat Islam. Tentang sufisme, ia menulis “*Sufi Essais*” (tahun 1972 M). Latar belakang ditulisnya buku ini berangkat dari kenyataan bahwa banyaknya masyarakat Barat yang gandrung dengan kehidupan spiritual, namun mereka banyak terperangkap dalam spiritual dan kultus-kultus yang sebenarnya hanya menghasilkan kedamaian semu. Dalam buku ini, Seyyed Ḥossein Nasr melakukan pengkajian yang cukup menyentuh dasar dan lengkap tentang tasawuf dari akar sejarah. Seyyed Ḥossein Nasr memberikan alternatif bagaimana sufisme harus dapat dipraktikkan dalam kehidupan modern sekarang. Buku yang materinya cukup berbobot ini, disajikan secara sederhana, sehingga mudah dipahami oleh berbagai kalangan dan tingkat intelektual, sehingga diharapkan menjadi kunci untuk membuka sejumlah pintu menuju gudang perbendaharaan tasawuf sejak dulu hingga sekarang, dan dapat dijadikan alternatif spiritual manusia modern.

Untuk membuktikan bahwa tasawuf merupakan suatu ilmu sebagaimana ciri-ciri yang terkandung dalam ilmu, maka dapat dilihat dari praktik yang dilakukan oleh para sufi tersebut. Awalnya, kaum sufi muncul dalam bentuk asketis (zuhud). Mereka menjauhi dunia dan terus melakukan ibadah, mereka mengembangkan suatu bentuk khusus dari persepsi yang terjadi melalui pengalaman eskotik. Menurut mereka, manusia berbeda dengan binatang karena kesanggupannya menyadari. Persepsinya ada dua macam: pertama, persepsi bagi ilmu dan bermacam-macam pengetahuan, dan ini boleh jadi berupa ketetapan di hati, sangkaan, ragu-ragu, atau khayalan. Kedua, persepsi bagi keadaan yang tumbuh pada diri manusia, seperti senang dan susah, gelisah dan rileks, puas, marah, sabar, syukur, dan sebagainya. Maka makna yang rasional dan yang aktif di dalam tubuh manusia adalah yang tumbuh dari persepsi, kehendak, dan keadaan. Itulah yang membedakan antara manusia dengan binatang. Pengetahuan berasal dari bukti, sedangkan senang, susah, berasal dari persepsi tentang sesuatu yang dirasakan

seperti sakit atau gembira, segar setelah istirahat dan malas karena kelelahan. Demikian pula para sufi, latihan rohani dan ibadah yang mengarah pada suatu keadaan yang merupakan hasil dari latihan ruhani mujahadahnyanya. Keadaan itu bisa menjadi suatu bentuk ibadah hingga mendarah daging pada para pelaku sufi tersebut, dan menjadi suatu *maqam* pemberhentian baginya, atau, keadaan itu boleh tidak menjadi ibadah, tetapi menjadi suatu sifat yang memengaruhi jiwa, seperti susah dan gembira atau bersemangat dan malas.

Tempat-tempat pemberhentian *maqāmat*, membentuk suatu tata meningkat, dan berusaha naik tingkat dari satu *maqam* ke *maqam* yang lain, hingga sampai pada kematangan akan keesaan Tuhan (tauhid) dan gnosis (ma'rifat) yang merupakan puncak keinginan dari pada kebahagiaan.⁸⁰ Sabda Nabi Saw.:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَعِمَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَعْلَمَ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ يَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ (رَوَاهُ أَحْمَدُ)⁸¹

Artinya:

Dai Anas ibn Malik berkata, bersabda Rasulullah Saw. Kepada Muaz bin Jabal ketahuilah, barangsiapa mati dalam keadaan bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, maka ia masuk surga (riwayat Ahmad).

Oleh karena itu, bila sudah sampai pada tingkat/*maqam* tertentu para sufi tersebut memiliki bentuk tingkah laku dan bahasa khusus yang sulit dipahami bagi kalangan yang bukan sufi, disebut *syatahat*. Dengan demikian, mereka pun memiliki disiplin ilmu tersendiri, yang tidak dibicarakan oleh ahli-ahli syari'at dan akibatnya ilmu syari'at terbagi dua arah: pertama, ilmu yang merupakan lapangan khusus bagi para ahli fiqhi dan mufti, yaitu bidang yang berkenaan dengan hukum-hukum secara umum mengenai ibadah, tingkah laku dan muamalat. Kedua, ilmu yang merupakan lapangan khusus bagi sufi yang berkenaan dengan mujahadah pemeriksaan ketat atas diri sendiri, pembicaraan tentang berbagai macam pengalaman mistik dan ekstetik yang terjadi dengan

⁸⁰Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadi Thoha, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 2000), hlm. 625.

⁸¹Abū Abdillāh Ahmad Ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilal ibn Asadi al-Syaibāni, *Musnad Ahmad*, juz 26 (<http://www.islamic-council.com>), hlm. 199.

jalan dan introspeksi terhadap terminologi teknis dari mistisisme yang dipergunakan di kalangan mereka.⁸² Maka sebagian sufi menulis tentang hukum mengenai asketisme dan pemeriksaan diri, bagaimana bertindak dan tidak bertindak. Sebagian lagi menulis tata cara *ṭariqah*, pengalaman mistik dan asketik mereka dalam berbagai kondisi. Ilmu tasawuf menjadi suatu disiplin ilmu yang tertulis dalam Islam, yang sebelumnya hanya merupakan suatu ibadah saja, dan hukum-hukumnya telah terwujud di dalam dada manusia. Hal yang sama terjadi pula pada semua disiplin ilmu lainnya, seperti tafsir Al-Quran, ilmu Hadis, *fiqhi*, usul *fiqhi*, dan sebagainya.

Latihan-rohani (*mujāhadah*), menyendiri (*khalwat*), dan berdoa (*zikir*) ini biasanya diikuti dengan tersingkapnya tabir perasaan dan melihat dunia ketuhanan, termasuk di dalamnya roh. Bilamana penutup perasaan telah tersingkap dan roh menjauh dari rasa lahir dan masuk ke dalam egonya sendiri, maka kekuatan yang ditimbulkan oleh perasaan itu menjadi lemah. Roh menjadi kuat memperbaiki pertumbuhannya, doa memberi bantuan kepada roh, seperti makanan untuk menjadikan roh itu tumbuh. Pertumbuhan dan perkembangan berjalan terus hingga pengetahuan atau ilmu membawa kepada kesaksian. Zuhud dan tirai perasaan tersingkap, roh menemukan ego yang sebenarnya, lalu sampai pada pengertian (persepsi). Dari sini, sang sufi mulai memahami sifat-sifat Allah, mendapat bagian dari ilmu-Nya, menerima rahmat yang khusus daripada-Nya; dan rohnya menjadi lebih dekat mencapai kesempurnaan. Tersingkapnya tabir atau *kasyf* ini sering terjadi pada mereka yang berusaha membiasakan diri dengan latihan-latihan rohani. Mereka itu paham akan berbagai rahasia ciptaan Tuhan yang tidak bisa ditangkap oleh orang lain, begitu pula mereka dapat mengetahui banyak peristiwa sebelum terjadi, mereka mempunyai kekuatan untuk menundukkan benda-benda lain kepada kemauannya.

Beberapa ulama *mutaakhhir* mendiskusikan persepsi yang ada di belakang metafisika. Bagi mereka, jalan-jalan *riyādah* berbeda sesuai dengan perbedaan pengajaran tentang penekanan sampai tuntas. Kekuatan perasaan dan memberi makanan roh melalui zikir, hingga jiwa memperoleh persepsinya yang ada padanya dari zatnya melalui kesempurnaan pertumbuhan dan peningkatannya. Mereka berasumsi,

⁸²Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, *Op. Cit.*, hlm. 626.

apabila hal itu sudah diperoleh, alam wujud menjadi terbatas di dalam persepsi jiwa. Mereka dapat menyingkap esensi wujud dan menyaksikan hakikat-hakikatnya. Demikianlah pendapat al-Ghazālī di dalam kitab al-Ihyā' Ulūm al-Dīn sesudah menyebutkan bentuk *riyadhah*.

b. Karya-karyanya

Pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr sebagaimana terungkap dalam karya-karyanya sampai dengan tahun 1990-an menunjukkan adanya konsistensi pada alur berpikirnya. Tema-tema yang dibahas tampak tidak mengalami perubahan, bahkan beliau cenderung mempertajam tema-tema awal yang telah dibahasnya. Hal ini berarti sejak awal Seyyed Ḥossein Nasr telah mengembangkan istilah Islam tradisional. Pendekatan Islam tradisi ini digunakan terhadap semua disiplin ilmu yang ditekuninya, seperti: filsafat, teologi, sufisme, sains, seni, musik, dan bidang-bidang lainnya, dan dapat dipahami bahwa tema-tema yang dikembangkan Seyyed Ḥossein Nasr adalah tradisi, *perennial*, *sufism* (tasawuf).

Untuk melacak perkembangan pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr, dapat dilihat dari tulisan-tulisannya, baik dalam bentuk buku, artikel, monograf maupun *review* yang tersebar dalam berbagai publikasi. Adapun tulisan-tulisannya, sebagian besarnya ditulis dalam bahasa Inggris dan bahasa Persia, sebagian kecil ditulis dalam bahasa Prancis dan Arab. Dari tulisan-tulisan tersebut, telah disalin lebih dari sepuluh bahasa.⁸³ Karya-karya Seyyed Ḥossein Nasr antara lain:

- 1) *Introduction in Islamic Cosmological Doctrine*. Buku ini adalah hasil revisi dari tesisnya di MTT. yang mengkaji aspek kosmologi Islam dalam perspektif tradisional yang bersumber dari pemikiran Ikhwān al-Ṣafa, Ibnu Sīna dan al-Biruni. Seperti diakui oleh Gibb dalam kata pengantar buku itu "buku itu merupakan penemuan baru dalam mengeskposisi kosmologi yang tidak pernah diangkat sebelumnya."
- 2) *Three Muslim Sages* (tahun 1964 M) Buku ini menyajikan pandangan.
- 3) pandangan Seyyed Ḥossein Nasr tentang filsafat Islam yang meliputi tiga aliran penting, yaitu, paripatetik yang diwakili Ibnu Sīna, Iluminasi diwakili oleh Suḥrawardi dan Irfan diwakili oleh Ibnu Arabī.

⁸³Waryono Abdul Gafur, *Seyyed Ḥossein, Op. Cit.*, hlm. 383.

- 4) *Theology, Philosophy and Spiritually*, Buku ini berisi pembahasan tentang teologi sejak lahirnya sampai ke teologi Syi'ah.⁸⁴
- 5) *Man and Nature, The Spiritual Crisis Of Man*. buku ini adalah kumpulan ceramah Seyyed Ḥossein Nasr di Chicago University, atas promosi Rockefeller Foundation, tidak lama setelah menyelesaikan tugasnya di Aga Khan. Buku ini berawal dari makalah Seyyed Ḥossein Nasr yang berjudul "*Ennauntet of Man and Nature*", yang ditulisnya ketika menjadi presiden Aga Khan. Karya ini merupakan respon, kepedulian sekaligus keprihatinannya atas peradaban dunia modern yang dianggap sudah berada di ambang batas kehancuran, akibat bangunan ilmu sekuler manusia dan tindakannya yang tanpa memperhatikan keseimbangan semesta. Dalam buku ini, Seyyed Ḥossein Nasr menyerukan solusi agar prinsip-prinsip kearifan tradisional, ditumbuhkan kembali ke dalam segala aspek kehidupan modern, termasuk sains.
- 6) *Living Sufisme*. Dalam pengantar buku ini, seyed Ḥossein Nasr mengemukakan fakta adanya kecenderungan Barat yang sedang mengalami disintegrasi dengan dunianya yang mendorongnya gandrung pada kehidupan spiritual, namun terjebak pada *pseudo spiritual*. Dalam buku ini Seyyed Ḥossein Nasr menunjukkan spiritualitas Islam berupa tasawuf, ia mengemukakan peranan tasawuf dalam sejarah Islam mulai dari pemerintahan hingga seni. Dengan mengikuti tasawuf, orang bisa mematikan nafsu kedirian yang menjadi akar segala krisis.
- 7) *Islam and the Plight of Modern Man* (tahun 1976 M) buku ini menyajikan kritik Nasr terhadap peradaban modern, serta masalah-masalah yang dihadapi oleh pemikiran modernis Muslim dan kebutuhan yang diperlukan. Dalam buku ini pula, Seyyed Ḥossein Nasr membahas teori tentang *centre* atau *axis* (sumbu atau poros) dan *peripheri* atau *rim*.
- 8) *Islamic Science and Illustrated Study dan Annotated Bibliography of Science*, ditulis sampai tiga volume. Volume I terbit pada tahun 1975 M Volume II terbit pada tahun 1978 M dan volume III, terbit tahun 1991 M. Secara umum, kedua buku itu berisi penolakan terhadap

⁸⁴Seyyed Ḥossein Nasr, *Intelektual Islam, Theologi, Philosophy and Spiritually*, terj. Suharsono *Intelektual Islam, Teologi, filsafat dan Gnosis*, Cet. I (Yogyakarta: 1995), hlm. 7.

tuduhan, bahwa Islam hanya mewarisi ilmu dari kebudayaan dari bangsa-bangsa terdahulu, tidak memiliki originalitas. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, ide dan gagasan dari berbagai sumber yang diserap umat Muslim walaupun asing secara historis, namun berkaitan dengannya. Dengan kata lain, sepanjang sejarah mereka selalu mengekspresikan kesatuan alam, dengan demikian, mereka berada dalam satu jalinan konformitas dengan semangat Islam.

- 9) *Islamic Life and Thought*, dalam buku ini dijelaskan tentang penolakan Seyyed Ḥossein Nasr tentang tuduhan bahwa sufisme sebagai penyebab kemunduran Islam. Menurutnya, sufisme bukan penyebab kemunduran Islam, tetapi kelompok rasionalis dan puritan seperti: Wahabisme di Arabia dan gerakan ahli hadis di India yang banyak menghancurkan perilaku sufisme. Menuduh dan menolak sufisme sama artinya dengan mereduksi Islam, sampai yang tinggal hanya syari'atnya, sehingga Islam tidak mempunyai kekuatan yang bisa menandingi Barat, secara intelektual maupun militer.⁸⁵ Hal ini berarti telah mematikan gerakan Islam.
- 10) *The Transcendent Theosophy of Shadr al-Din Syirazi* (tahun 1978 M), buku ini membahas tentang karakteristik filsafat yang dikembangkan oleh filosof Muslim yang selalu bersumber pada wahyu. Dijelaskan pula bahwa filsafat Islam tidak hilang bersamaan dengan meninggalnya Ibnu Rusyd. Dalam buku ini pula, diperkenalkan filsafat Mulla Sadra yang dalam pandangan Seyyed Ḥossein Nasr, dianggap sebagai tokoh penyambung filsafat Islam sepeninggal Ibnu Rusyd.
- 11) *Islamic Science an Illustrated Stud`y*, buku ini menjelaskan tuduhan yang dialamatkan kepada umat Islam, bahwa Islam hanya mewarisi ilmu dan kebudayaan dari bangsa-bangsa sebelumnya. Buku ini merupakan pelengkap bagi disertasinya.
- 12) *Knowledge and Secred and the Need for a Secred Science*, dua buku ini cukup representatif untuk memahami beberapa pandangan Seyyed Ḥossein Nasr di bawah bendera filsafat perenial. Buku ini menggambarkan kekayaan pemikirannya dalam bidang tradisi, baik yang yang menyangkut bidang sufistik, filosofis, teologis maupun saintifik yang menempatkannya sejajar dengan Schoun dan Houtson Smith.⁸⁶

⁸⁵Waryono Abdul Ghafur, *Seyyed Ḥossein Nasr, Op. Cit.*, hlm. 384.

⁸⁶*Ibid.*, hlm. 385.

- 13) *Western Sains and Asia Tradition*. Dalam buku ini, digambarkan pernyataan Seyyed Ḥossein Nasr yang menggelora, langsung dan tak kenal kompromi dari seorang Muslim yang yakin akan kelahiran kembali peradaban Islam pada masa mendatang.⁸⁷
- 14) *Traditional Islam in the Modern World* (tahun 1987 M), buku ini berisi uraian pandangan Seyyed Ḥossein Nasr tentang apa itu Islam tradisional dan bagaimana pertentangannya dengan dunia modern. Dalam buku ini, Seyyed Ḥossein Nasr tampak berkonsentrasi pada pertentangan Islam tradisional dengan manifestasi revivalis dan fundamentalismenya, sekaligus berurusan dengan isu-isu signifikan bagi dunia Islam dan pemahaman Barat tentang Islam. Karya ini dimulai dari pengkajian fase-fase dasar tradisi Islam, kemudian dilanjutkan dengan konfrontasi dan ketegangan antara Islam tradisional dengan modernisme. Di akhir buku itu, Seyyed Ḥossein Nasr menyajikan sebuah bahasan tentang kecenderungan dunia Islam masa kini dan bagaimana arah gejala ini berkembang di masa depan. Penulisan buku ini dimotivasi oleh banyaknya orientalis yang mengkaji Islam, namun sering kali melakukan reduksi terhadap ajaran-ajaran Islam, khususnya Islam tradisional. Untuk itu perlu ditampilkan prinsip-prinsip Islam tradisional dari sumber pertama, bukan melalui tulisan tangan kedua seperti orientalis.⁸⁸
- 15) *Islamic Studies*, buku ini berisi kumpulan makalah yang disampaikan dalam beberapa forum Internasional di berbagai negara. Temanya meliputi hukum, masyarakat, ilmu, filsafat dan sufisme.
- 16) *Islamic Art and Spiritually and Philosophy, Literature and Fine Art* (tahun 1987 M), kedua buku ini, Seyyed Ḥossein Nasr ingin memperkenalkan bahwa seni dalam Islam berdasarkan gagasan tentang tauhid, yang menjadi inti dari wahyu Islam. Seyyed Ḥossein Nasr mengungkapkan bahwa seni merupakan “teologi yang diam,” yang mencerminkan ke dalam kesadaran keagamaan seseorang, dan karenanya bersifat abstrak. Dalam menjelajahi kaligrafi, seni lukis, arsitektur, musik, sastra dan seni lainnya, Seyyed Ḥossein

⁸⁷Seyyed Ḥossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1965), hlm. vii.

⁸⁸Ali Maksum, *Tasawuf, Op. Cit.*, hlm. 62.

Nasr menembus dimensi batin Islam dan menunjukkan betapa seni Islam memainkan peran penting dalam masyarakat manusia, suatu peran yang membangkitkan zikir dan tafakkur tentang Tuhan.⁸⁹

- 17) *Religion and Religions, The Challenge of Living in a Multireligious World* (tahun 1991 M), buku ini sebenarnya merupakan pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr yang lebih sistematis dan sebagai kelanjutan pemikiran, yang telah dikemukakan sebelumnya dalam rangka mencari titik temu agama-agama.
- 18) *Islam in Contemporary Society and Traditional Islam in the Modern World*, kedua buku ini merupakan kelanjutan dari proyeknya yang mengkaji pandangan Islam yang bertentangan dengan dunia modern.
- 19) *Muhammad Man of Allah* (tahun 1993 M), dalam buku ini dijelaskan bahwa ajaran nabi selalu memberi keseimbangan antara kesempurnaan batin dan perbuatan lahir. Selain menulis buku-buku sebagaimana disebutkan di atas, Seyyed Ḥossein Nasr juga aktif sebagai editor bersama Oliver Leman dan lain-lain. Beberapa buku hasil editor beliau: *The Essential Writings of Fritjof Schoun, Expectation of the Millinium, Islamic Spirituality Foundation, Islamic Spirituality Manifestation, History of Islamic Philosophy*.⁹⁰

Karya Seyyed Hosein Nasr sebagaimana disebutkan di atas, menggambarkan pemikirannya berkisar pada tema-tema: sains Islam, filsafat, krisis yang dialami dunia modern, pemikiran Islam dan sufisme. Sebagai ilmuwan, Seyyed Ḥossein Nasr melakukan kritik-kritik yang berdasarkan pada prinsip-prinsip metafisis dan religius.⁹¹ Meski kritiknya kadang-kadang agak radikal, Nasr berprinsip bahwa seseorang tidak bisa menerima atau menolak sesuatu yang tidak diketahui, juga tidak boleh membuang sesuatu yang tidak dimiliki, jika hal itu suatu kebenaran.⁹²

Gagasan Seyyed Ḥossein Nasr tergambar pada adanya dua arus pemikiran yang berlawanan, yakni antara paham metafisika Barat dan Timur. Awalnya mengalami “ketegangan ideologi,” kemudian Seyyed

⁸⁹*Ibid.*, hlm. 63.

⁹⁰Waryono Abdul Ghafur, *Seyyed Ḥossein Nasr, Op. Cit.*, hlm. 386.

⁹¹Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam and The Plight of The Modern Man*, terj. Anas Mayhudin, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Cet. I (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 214.

⁹²*Ibid.*, hlm. 238-239.

Ḥossein Nasr mengambil sikap sebagai pengkritik Barat yang paling vokal. Pilihan sikapnya ini bahkan sudah tumbuh ketika studi di Harvard, sehingga pandangan-pandangannya berkaitan dengan dunia modern sudah terbentuk lama dan matang. Sikap kritisnya itu diwarisi dari filsuf Prancis Rene Geuneon⁹³ Beliau inilah yang menulis buku tentang situasi dunia modern dewasa ini, diantaranya: *Crisis of Modern World* (tahun 1972 M) dan *The Reign of Quality and the Sign of the Times*.⁹⁴ Sementara Seyyed Ḥossein Nasr, posisinya sebagai juru bicara, baik kepada dunia Timur maupun dunia Barat. Kepada dunia Barat Nasr menawarkan Islam (Islam tradisional). Tradisi yang dimaksudkan Seyyed Ḥossein Nasr, bukan dalam pengertian kebiasaan, adat-istiadat atau penyampaian ide-ide dari suatu generasi ke generasi, tetapi serangkaian prinsip yang diturunkan dari langit yang ditandai dengan suatu manifestasi ilāhi.⁹⁵

Tradisi bisa pula diartikan *al-dīn* dalam pengertian yang seluas-luasnya yang mencakup semua aspek agama. Bisa pula berarti sunnah. Islam tradisional yang dimaksudkan Seyyed Ḥossein Nasr itulah yang membedakan antara Islam fundamentalisme dan Islam modernisme.

2. Metode Berpikirnya

a. Metode Komparatif

Metode komparatif adalah suatu metode yang diperlukan untuk melakukan studi perbandingan, yang berarti antara tradisi-tradisi religius dan metafisis di Timur dan Barat. Disiplin ini terlepas dari apa yang saat ini disebut sebagai filsafat komparatif merupakan suatu disiplin yang berusaha mempelajari warisan intelektual dari tradisi-tradisi Timur dan Barat.⁹⁶

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr apabila metode komparatif ini dipakai dalam kajian keagamaan, maka akan melahirkan bidang studi perbandingan agama. Dari pendekatan ini, dapat membuat

⁹³Filosof ini masuk Islam dan beralih nama dengan Sheikh Abdul-Wahed Yahyah. Pindah ke Kairo dan menikah dengan wanita Mesir. Lihat Seyyed Ḥossein Nasr *“Knowledge and Sacred, Op. Cit.”*, hlm. 115.

⁹⁴Seyyed Ḥossein Nasr, *Nestapa Manusia, Op. Cit.*, hlm. 116-117.

⁹⁵*Ibid*, hlm. 79.

⁹⁶*Ibid*, hlm. 49.

perbandingan antara doktrin-doktrin mistik dan esoteris agama-agama Timur dan Barat. Lewat kajian ini pula, lahir satu bidang ilmu yang dinamakan sebagai “misticisme komparatif”, yang dalam realitasnya adalah salah satu aspek dari studi perbandingan agama.⁹⁷ Kemudian apabila metode ini dipraktikkan dalam bidang sains dan filsafat atau metafisika, maka akan dapat diketahui sumber dari bidang-bidang tersebut, apakah bersumber dari hasil proses pemikiran semata (berdasarkan fakta-fakta), atau dari proses penglihatan spiritual. Metode ini, diterapkan Seyyed Ḥossein Nasr untuk mempelajari pemikiran dan filsafat yang berkembang di Barat dan Timur. Dari hasil kajiannya, Seyyed Ḥossein Nasr sampai pada kesimpulan bahwa pemikiran dan filsafat yang berkembang di Barat sudah terlepas dari tradisi agamanya. Sementara dari hasil kajiannya tentang pemikiran dan filsafat di Timur, Seyyed Ḥossein Nasr menemukan kekayaan spiritual yang melandasi setiap pemikiran yang muncul. Dari hasil komparasi ini, Seyyed Ḥossein Nasr menyarankan agar doktrin-doktrin Timur dapat memenuhi tugas yang paling penting, dan mendesak, serta mengingatkan Barat kepada kebenaran-kebenaran yang pernah ada dalam tradisinya sendiri yang sekarang dilupakan oleh pemikir-pemikirnya.⁹⁸

Tujuan akhir dari metode komparatif ini, menurut Seyyed Ḥossein Nasr untuk tercapainya saling pengertian antara Timur dan Barat dan menghilangkan ketegangan yang selama ini muncul, yaitu titik temu yang tidak didasarkan pada sifat manusia yang senantiasa berubah atau humanisme tertentu, tetapi berdasarkan institusi intelektual dan pengalaman spiritual yang merupakan buah dari doktrin-doktrin metafisis yang memungkinkan tercapainya titik temu, yang dalam transendensinya meliputi Barat dan Timur.⁹⁹

⁹⁷*Ibid.*

⁹⁸*Ibid.*, hlm. 54.

⁹⁹*Ibid.*

b. Metode Historis

Metode historis nampaknya juga salah satu kekuatan Seyyed Ḥossein Nasr. Dalam membahas konfrontasi antara Barat dan Timur (Islam), ia melangkah kembali pada lembaran sejarah. Lewat metode historis ini, ia membandingkan sumber-sumber dari berbagai ide yang telah diadopsi oleh filsafat Islam daripada filsafat Yunani. Kemudian Seyyed Ḥossein Nasr melangkah ke depan untuk membandingkan filsafat Barat yang ditransmisi dari filsafat Islam. Dengan cara ini, Seyyed Ḥossein Nasr dapat menunjukkan bahwa ada “yang terlupakan” (*forgotten*) dalam pemikiran filsafat Barat, yaitu meresponsnya terhadap realitas transenden, sehingga Seyyed Ḥossein Nasr lebih jauh berpendapat bahwa filsafat Barat semata-mata bersumber pada manusia, dengan melupakan kebijakan (hikmah *sophiah*) yang bersumber dari inspirasi supra manusiawi.¹⁰⁰

Metode historis digunakan Seyyed Ḥossein Nasr ketika menyoroti krisis yang terjadi di Barat, demikian pula ketika menyoroti dilema yang terjadi pada masyarakat Islam di Timur. Barat yang sudah tergolong menjadi *post industry society* (masyarakat pasca industri), sedang dilanda krisis, baik krisis lingkungan hidup maupun krisis polusi jiwa. Krisis polusi jiwa muncul begitu manusia Barat memutuskan hubungan ketuhanan dan memilih untuk menyingkirkan dimensi transendental dari kehidupannya.¹⁰¹ Sementara menurut Seyyed Ḥossein Nasr, terdapat muslim di masa sekarang yang hidup dipojok-pojok dunia Islam yang tetap terasing dan tertutup dari pengaruh modernisme.

Akan tetapi, Seyyed Ḥossein Nasr juga melihat ketegangan di pusat-pusat perkotaan dunia Islam yang sudah tersentuh oleh modernism yang hidup di dalam dunia yang terpolarisasi disebabkan ketegangan yang muncul dari pertarungan dua sistem nilai yang berlawanan (Barat dan Islam). Seyyed Ḥossein Nasr melihat pertarungan dua dunia dari sistem nilai ini juga merembes ke dalam bidang-bidang kehidupan lain, seperti dalam bidang pendidikan yang merupakan sarana terpenting dalam transmisi tradisi dan nilai dari generasi ke generasi berikutnya. Lebih jauh, pada satu pihak terdapat saluran tradisional dan klasik sejak dari pengajaran Al-Qur’an oleh kakek dan orang tua sendiri di rumah,

¹⁰⁰*Ibid.*, hlm. 64.

¹⁰¹*Ibid.*, hlm. 20.

maktab, madrasah sampai kepada pusat-pusat sufi, seperti Khanaqah atau Zawiyah. Di pihak lain, terdapat saluran pendidikan” modern, seperti radio dan televisi dan pada tataran formal, sistem pendidikan Barat. Negeri Muslim mengambil alih sistem pendidikan Barat secara sembrono, pada saat yang sama pendidikan Barat sendiri mengalami krisis.¹⁰²

¹⁰²*Ibid.*, hlm. 31-32.

DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

BAB 3

GAMBARAN PROBLEM MANUSIA DI ABAD MODERN DAN KRITIK SEYYED HOSSEIN NASR

A. Latar Belakang Munculnya Modernisme di Barat

1. Pengertian Modernisme

Kelahiran istilah modern sulit ditentukan secara pasti, namun mayoritas ahli sejarah menyepakati abad ke-15 adalah abad kelahiran zaman modern di Eropa. Sejak itu, kesadaran waktu akan kekinian muncul di mana-mana. Sementara sebelum abad modern, orang kurang menyadari bahwa manusia bisa mengadakan perubahan-perubahan yang secara kualitatif baru.¹ Oleh karena itu, modernitas bukan hanya menunjuk pada periode, melainkan juga suatu bentuk kesadaran yang terkait dengan kebaruan. Istilah perubahan, kemajuan, revolusi, pertumbuhan adalah istilah-istilah kunci kesadaran modern, dikatakan modern ketika kekinian menjadi pola kesadarannya dan mempunyai pola-pola pembaruan dalam kehidupannya. Secara implikatif, modernisasi merupakan proses yang di dalamnya terdapat komitmen mengikis dan menghancurkan pola-pola lama, dengan menyuguhkan pola-pola baru.

¹F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Cet. II (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 2.

Kata modern dapat ditelusuri dalam beberapa hal: pertama, berhubungan dengan waktu (sejarah); kedua, berhubungan dengan penemuan-penemuan dalam bidang ilmu pengetahuan (sains dan teknologi), dan yang ketiga, berhubungan dengan pikiran (ideologi). Kata modern biasa digunakan untuk memberi predikat kepada orang, waktu, seni, benda, pemikiran, kebudayaan dan tingkah laku. Gagasan modern sering dipahami sebagai gagasan pembaharuan dan dipertentangkan dengan gagasan tradisional.² Ahmad Mubarak menjelaskan bahwa, Jean Jacques Rousseau (tahun 1712 M-tahun 1778 M) telah menggunakan istilah modern dalam pengertian yang dikenal sekarang, yaitu dunia yang bersendikan atas: pertama, negara bangsa (*nation state*) dalam sistem politik; Kedua, teknologi yang berdasarkan ilmu pengetahuan; Ketiga, rasionalisme; Keempat, penggandaan keuntungan; Kelima, sekularisasi dan peremehan peran agama.³

Secara etimologi, kata modern berasal dari bahasa Latin *moderna* yang berarti masa kini, terbaru atau mutakhir. Modern bisa juga berarti sekarang, baru, atau saat ini. Biasa pula diartikan terbuka, demokratis, dan partisipatif.⁴ Sementara itu dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata modern diartikan sikap, cara berpikir, serta cara bertindak, sesuai dengan tuntutan zaman.⁵ Kata modern biasanya dikaitkan dengan predikat seperti, orang modern, zaman modern, kesenian modern, karya modern, pemikiran modern, kesadaran modern dan lain-lain.

Selain itu, perkataan modern juga membangkitkan asosiasi dengan demokratisasi masyarakat, terutama hancurnya hak-hak istimewa yang turun-temurun dan pernyataan tentang persamaan hak-hak warga negara. Sementara itu dalam aliran filsafat, modern adalah kesadaran atas individual atau yang konkret.⁶

²Ahmad Mubarak, *Relevansi Tasawuf dengan Problem Manusia Modern*, dalam Nurcholis Madjid dkk. *Manusia Modern Mendamba Allah Renungan Tasawuf Positif*, ed., Ahmad Nadjib Burhani (Jakarta: Iman dan Hikmah, 2002), hlm. 167-168.

³Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme*, Disertasi Doktor (Jakarta: Sekolah PPS UIN Syarif Hidayatullah, 2008), hlm. 21.

⁴Nurcholish Madjid, *Islam dan Kemoderenan* (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 63.

⁵Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm. 662.

⁶Poedjawijatna, *Pembimbing ke arah Alam Filsafat* (Jakarta: Pembangunan, 1980), hlm. 90.

Berdasarkan beberapa keterangan di atas, dapat dipahami bahwa pemahaman tentang modernitas sebagai bentuk kesadaran itu lebih mendasar daripada pemahaman yang bersifat sosiologis ataupun ekonomis. Selanjutnya, makna kata modern dapat juga ditelusuri ke dalam tiga hal yaitu:

a. Makna Modern yang dikaitkan dengan Periodisasi (kurun waktu)

Periodisasi ini meskipun semula hanya merupakan periodisasi dalam sejarah kebudayaan Barat, tetapi kini telah diterima secara umum. Dalam sejarah lazimnya dibagi menjadi tiga periode yaitu: zaman klasik, zaman pertengahan dan zaman modern. Zaman klasik dibagi menjadi dua periode yaitu, pertama, zaman pra sejarah yang dimulai sejak era paleolitik, peradaban Mesir, Mesopotamia, Babilonia, Persia Kuno dan Yahudi. Kedua, masa peradaban klasik Yunani dan Romawi. Pada zaman klasik ini peradaban Yunani dan Romawi memberikan warna dan arah peradabannya. Zaman pertengahan diawali pada abad keenam sampai abad keenambelas. Peradaban zaman pertengahan menduduki tempat tersendiri dalam sejarah dengan berakar pada peradaban Yunani-Romawi, Byzantium dan Arab.⁷ Ketiga, mengenai kepastian akhir abad pertengahan sulit dipastikan zaman dimulainya zaman modern. Hanya ada dua hal yang terpenting yang menandai sejarah modern yaitu: runtuhnya otoritas gereja dan menguatnya otoritas sains. Hal inilah yang menjelaskan yang lainnya,⁸ di antaranya, pada abad ke-14 terjadi krisis, zaman pertengahan yang berlangsung hingga abad ke-15, sementara abad ke-15 dan ke-16 zaman itu, dikuasai oleh suatu gerakan yang disebut *renaissance* (masa kelahiran kembali).⁹

Renaissance secara historis adalah suatu gerakan yang meliputi suatu zaman di mana orang merasa dirinya sebagai telah dilahirkan kembali

⁷Irfan Safruddin, "*Kritik terhadap Modernisme; Studi Komparatif Pemikiran Jurgen Habermas dan Seyyed Hossein Nasr*, Disertasi Doktor (Yogyakarta: 2003), hlm. 19.

⁸Bertrand Russel, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, terj. Sigit Jatmiko dan Agung Prihantoro, *Sejarah Filsafat Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno Hingga Sekarang*, Cet. III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 645.

⁹*Renaissance* mulanya hanyalah segelintir orang di antaranya Petrarch dan Boccio yang telah menganut paham modern, lalu menyebar ke sebagian besar orang-orang Italia yang terdidik. *ibid.*, hlm. 651.

dalam keadaban. Dalam kelahiran kembali itu orang kembali kepada sumber-sumber yang murni bagi pengetahuan dan keindahan.¹⁰

Maksud dari kelahiran kembali di sini adalah kebangkitan kembali pemikiran yang bebas dari dogma agama. *Renaissance* merupakan zaman peralihan ketika kebudayaan abad tengah mulai mengubah diri menjadi kebudayaan modern. Manusia pada zaman ini, adalah manusia yang merindukan pemikiran yang bebas, seperti pada zaman Yunani kuno. Manusia mulai bebas dan berkembang, manusia ingin mencapai kemajuan atas hasil usaha sendiri, dan tidak didasarkan atas campur tangan Tuhan. Semangat *renaissance* menimbulkan rasa kepercayaan pada otonomi manusia dalam memperoleh kebenaran. Kebebasan berpikir berkembang setelah lumpuh dari dominasi gereja yang selama ini bersikap intoleran terhadap pemikiran. Martabat manusia telah kembali. Pico Della Mirandola (tahun 1463 M-tahun 1494 M.) berkata sebagaimana dikatakan oleh Syamsuri bahwa Ia membayangkan Tuhan berkata ke manusia ciptaan-Nya: "Kami telah menempatkanmu sebagai pusat dunia dan mulai sekarang kamu dapat dengan mudah mengamati segala sesuatu dalam dunia, sehingga dengan kebebasan memilih dan kemuliaan seperti halnya pencipta dirimu sendiri, kamu dapat membentuk dirimu sekehendakmu."¹¹ Pernyataan di atas menggambarkan bahwa manusia sebagai pusat ilmu pengetahuan. Karena itu, ilmu pengetahuan berkembang pesat tidak seperti pada abad pertengahan. Pada masa *renaissance* ini, kebenaran tidak lagi bersumber pada teks-teks suci, melainkan pada langkah-langkah metodis berupa pengamatan empiris dan perumusan hipotesis.¹² Semangat *renaissance* menimbulkan rasa kepercayaan pada otonomi manusia dalam memperoleh kebenaran. Dengan kata lain, peralihan dari *cosmosentris* ke *anthroposentris*.

Modernisasi sebagai suatu istilah yang sudah sangat trendi saat ini, meskipun pengertiannya samar-samar, tetapi bermanfaat karena cenderung membangkitkan asosiasi pikiran yang serupa kepada pembaca-pembaca di zaman ini. Mungkin yang pertama-tama terbayang dalam pikiran mereka

¹⁰Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Cet. VI (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 11.

¹¹Donny Cahral Adian, *Menyoal Obyektifitas Ilmu Pengetahuan dari David Hume sampai Thomas* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 10.

¹²*Ibid.*, hlm. 41-42.

adalah apa-apa yang berkaitan dengan teknologi zaman sekarang dengan perjalanan jet-nya, penjelajahan antariksanya dan tenaga nuklirnya. Akan tetapi menurut pengertian yang umum, perkataan “modern” mencakup seluruh era sejak abad ke-18, ketika terjadi penemuan mesin uap dan mesin pemintal menjadi landasan teknik yang pertama bagi industrialisasi di masyarakat. Transformasi ekonomi di Inggris bersamaan waktunya dengan gerakan kemerdekaan di Amerika dengan terbentuknya negara-bangsa (*nation-state*) dalam kancah revolusi Prancis. Oleh karena itu, perkataan “modern” juga membangkitkan asosiasi dengan demokratisasi masyarakat, terutama hancurnya hak-hak istimewa yang turun-temurun dan pernyataan tentang persamaan hak-hak warga negara.

Selanjutnya, modernisasi masyarakat lahir dari struktur sosial yang ditandai oleh tidak adanya persamaan dan keadaan itu didasarkan atas ikatan-ikatan kekerabatan, hak-hak istimewa yang turun-temurun dan kekuatan yang sudah mapan dengan kestabilan yang berbeda-beda, karena sama-sama menekankan soal urutan tingkat kedudukan yang diwarisi. Sebagai bentuk kesadaran, modernitas dicirikan oleh tiga hal, yaitu subjektivitas, kritik, dan kemajuan. Subjektivitas dimaksudkan bahwa manusia menyadari dirinya sebagai subjek, yaitu sebagai pusat realitas yang menjadi ukuran segala sesuatu. Istilah kritik sudah implisit dalam subjektivitas itu yang dihadapkan kepada otoritas. Dengan kritik dimaksudkan bahwa rasio tidak hanya menjadi sumber pengetahuan, melainkan juga menjadi kemampuan praktis untuk membebaskan individu dari wewenang tradisi atau menghancurkan prasangka-prasangka yang menyesatkan. Subjektivitas dan kritik, pada gilirannya mengandaikan keyakinan akan kemajuan. Kemajuan dimaksudkan bahwa manusia menyadari waktu sebagai langkah yang tak terulangi. Waktu dialami sebagai rangkaian peristiwa yang mengarah pada satu tujuan yang dituju oleh subjektivitas dan kritik itu.¹³

Sebagai suatu “periode” atau zaman kesadaran di atas, mulai muncul pada abad ke-16, lalu memuncak pada abad ke-18 dan penentuan modernitas memuncak pada abad ke-19. Rumusan yang berbeda, namun esensi yang kurang lebih sama, Dominique Wolton merumuskan bagaimana *spectrum* gagasan yang sebagai berikut:

¹³F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern, Op. Cit.*, hlm. 3-4. Bandingkan dengan David Ray Griffin, ed., *Spiritually and Society: Postmodern Visions* (Albany: State University of New York Press, 1988), hlm. 17-24.

Modernitas ditandai oleh ketidakpercayaan, jika bukan penolakan terhadap tradisi; keutamaan diberikan kepada individu dan kepentingan kebebasan yang tidak dapat diabaikan; keyakinan kepada akal, kemajuan dan sains (tiga serangkai); pemisahan masyarakat yang sakral dan agama melalui proses sekularisasi; membuka nilai perubahan dan penemuan; dan yang lebih umum keunggulan yang didasarkan pada refleksi diri dan pelembagaan diri; akhirnya pada level politik, kemunculan sektor swasta yang berbeda dari sektor publik (negara); pentingnya hukum dan negara; keharusan membangun dan mempertahankan kebebasan publik yang menjadi kontradiksi demokrasi.”¹⁴

Berdasarkan uraian di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa, modernisasi yang berkaitan dengan periodisasi (kurun waktu) adalah suatu dinamika atau gerakan (*renaissance*) untuk menolak atau meninggalkan hal-hal yang dianggap sebagai masa lalu dan menganut hal-hal yang baru. Ia memiliki sejarah yang panjang dan menggemparkan, muncul sebagai simbol antitesa, perlawanan, pemberontakan dan penolakan terhadap apa yang lampau dan tradisional.

b. Makna Modern yang dikaitkan dengan Penemuan di Bidang Ilmu Pengetahuan

Makna modern pada masa ini ditandai dengan penemuan dalam berbagai bidang seperti ilmu pengetahuan alam, ilmu negara, dan filsafat. Di antara tokoh-tokoh kunci yang dinilai berjasa dalam penemuan ilmiah pada masa *renaissance* adalah Roger Bacon, Copernicus, Francis Bacon, Tycho Brahe, Johannes Kepler dan Galilei-Galileo.

Roger Bacon berpendapat bahwa pengalaman (empirik) menjadi landasan utama bagi semua ilmu pengetahuan. Matematika merupakan syarat mutlak untuk mengolah semua pengetahuan. Nikolaus Copernicus menemukan teori kosmologi yang bertentangan dengan pandangan gereja yang sudah menjadi pendapat umum ketika itu, yaitu matahari berada di pusat jagat raya, dan bumi mempunyai dua macam gerak, yaitu perputaran sehari-hari pada porosnya dan perputaran tahunan mengitari matahari.¹⁵ Penemuan Copernicus inilah yang

¹⁴Zubair dan Ilham B Saenong, *Menjadi Modern Bersama Islam: Islam, Barat, dan Tantangan Modernitas* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 5.

¹⁵Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah, Op. Cit.*, hlm. 12.

membawa revolusi besar dalam dunia pemikiran yang dikenal dengan *copernicus revolution*. Copernicus menjelaskan beberapa ketentuan dasar, yaitu seluruh alam semesta merupakan bola, semua benda angkasa dan bumi juga merupakan bola, dan semua benda angkasa bergerak secara teratur dalam lintasan yang bundar.¹⁶ Demikianlah Copernicus menunjukkan bahwa teori-teori lama dari Ptolomeus dan Aristoteles salah. Ia mengemukakan bahwa observasi dan kalkulasi matematik dapat dipercaya. Jadi yang harus dilakukan adalah mengumpulkan sebanyak mungkin hasil observasi yang kemudian diolah oleh akal.

Selanjutnya, Francis Bacon ikut merombak cara berpikir abad pertengahan yang masih dikuasai oleh *Aristotelianisme*. Menurutnya, ilmu pengetahuan bukanlah untuk ilmu dan pemenuhan kepuasan intelektual, tetapi ilmu haruslah menghasilkan sesuatu dan mempertinggi kemampuan dan kekuasaan manusia. Tampaknya, Francis Bacon mempertajam cara kerja metode empiris. Ia menganjurkan agar ilmuwan mengumpulkan sebanyak-banyaknya fakta pengalaman, setelah itu dianalisis. Kesamaan fakta dapat memberi petunjuk akan kemungkinan adanya hukum alam. Hal itu diuji terus dengan eksperimen (verifikasi) untuk melihat apakah hasilnya tetap sesuai dengan harapan atau tidak. Bila secara konstan hasil eksperimen itu memenuhi harapan, maka teori yang dihasilkan dapat diandalkan untuk meramalkan kejadian yang akan datang.

Francis Bacon adalah pelopor metode induktif modern. Dikenal sebagai penemu praktik metode ilmiah. menjadi pelopor untuk mensistematisasi secara logis prosedur ilmiah. Seluruh asas filsafatnya bersifat praktis, yaitu untuk menjadikan manusia menguasai kekuatan-kekuatan alam dengan perantaraan penemuan-penemuan ilmiah.¹⁷ Dengan metode induksi, gambaran proses untuk mendapatkan kepastian induktif mudah terwujud. Adapun proses untuk mendapatkan kepastian induktif sebagai berikut: (a) *Observation* (pengamatan), (b) *Measuring* (pengamatan), (c) *Eksplanating* (penjelasan) dan (d) *Verifying* (pengujian).¹⁸

¹⁶F. Budi Hardiman, *Sari Sejarah, Op. Cit.*, hlm. 11.

¹⁷Ali Maksum, *Pengantar Filsafat dari Masa Klasik hingga Postmodernisme*, Cet. V (Jakarta: Arruz Media, 2011), hlm. 120.

¹⁸Endang Saefuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1987), hlm. 61.

Menurut Francis Bacon, tujuan ilmu adalah penguasaan terhadap alam untuk meningkatkan kemakmuran hidup. Semboyan Francis Bacon yang terkenal adalah “*knowledge is power*” dengan ilmu manusia dapat menundukkan alam. Supaya tugas itu dapat dilaksanakan, maka diperlukan: (a) alam diwawancarai (b) bahwa orang bekerja menurut suatu metode yang benar (c) orang bersikap pasif terhadap bahan-bahan yang disajikan alam, artinya orang harus menghindarkan diri dari mengemukakan prasangka-prasangka terlebih dahulu. Hal ini dipandang perlu guna mencegah timbulnya gambaran yang keliru. Metode yang benar adalah mengamati alam semesta tanpa prasangka.¹⁹ Dalam bukunya *Novum Organum*, dikemukakan bahwa ada doktrin negatif dan ada doktrin positif. Doktrin negatif yang dikenal dengan istilah “*idols*” (kekeliruan). Francis Bacon telah mendominasi dan menjerumuskan pikiran manusia dan menghambat penguasaan ilmu pengetahuan. Kekeliruan itu dapat dilihat: pertama, *Idols of Tribe*, yaitu kekeliruan yang disebabkan oleh kecenderungan yang melekat pada diri manusia. Misalnya, ketika melihat sesuatu manusia cenderung mengukur dari pandangannya sendiri, tidak mendasarkan pandangannya pada realitas yang dilihatnya. Akibatnya, manusia mengabaikan objek yang dilihatnya karena manusia menerapkan ukuran yang tidak ada pada sesuatu itu. Kedua, *Idols of the Cave* yaitu kekeliruan yang disebabkan oleh subjektivitas manusia, karena cenderung terlalu yakin pada anggapannya sendiri yang dipengaruhi oleh watak, pendidikan, pembacaan dan pengaruh-pengaruh yang tertanam dalam diri manusia. Ketiga, *Idols of the Market-Place*, yaitu kekeliruan yang disebabkan manusia terlalu percaya pada bahasa atau kekuatan kata-kata. Keempat: *Idols of the Theatre*, yaitu manusia cenderung mempercayai pengetahuan yang bersumber dari tradisi atau budaya yang telah diwariskan turun-temurun tanpa pikiran yang kritis.²⁰ Oleh karena itu, filsafat harus dipisahkan dari teologi. Keempat, *idols* inilah manusia mendekati alam dengan tidak jujur yang pada akhirnya terjerumus dalam kesalahan bernalar.

Dari sini dapat dipahami bahwa, Francis Bacon betul-betul mengagumi ilmu pengetahuan yang observasinya bersifat indrawi. Seperti pada semboynannya yang terkenal “*knowledge of power*” (pengetahuan adalah kuasa). Bukan berarti lewat pengetahuan indrawi

¹⁹Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah, Op. Cit.*, hlm. 15.

²⁰Ali Maksum, *Tasawuf, Op. Cit.*, hlm. 122.

bisa menguasai segalanya, melainkan bahwa pengetahuan itu bersifat fungsional. Pengetahuan dapat dipergunakan untuk memajukan kehidupan manusia. Sedang kuasa yang dimaksud adalah kuasa atas alam. Alam hanya dapat ditaklukkan dengan cara mematumhinya. Pikiran mematumhinya dengan cara memahami hukum-hukumnya, mempelajari sifat-sifat universalnya, dan pengecualian-pengecualiannya. Jadi, kepatuhan manusia terhadap alam hanyalah tipu muslihat untuk menguasainya. Dengan menaklukkan alam, Francis Bacon percaya bahwa umat manusia akan menjadi sejahtera lewat ilmu pengetahuannya.²¹

Sementara Tycho Brahe berjasa membuat alat-alat berukuran besar untuk mengamati benda-benda angkasa secara lebih teliti. Pada tahun 1572, ia berhasil mengamati munculnya bintang baru, yaitu bintang yang cemerlang selama 16 bulan sebelum padam kembali. Bintang itu disebut nova atau supernova. Supernova sangat tergantung pada besarnya dan massanya. Penemuan supernova ini menggugurkan pandangan yang dianut pada masa itu bahwa angkasa itu tidak akan berubah sepanjang masa dan akan tetap abadi. Pada tahun 1577 M, Brahe juga berhasil mengamati *connet* dan mampu menetapkan lintasan *connet*, yang ternyata lebih jauh dari planet venus. Penemuan ini juga membuktikan bahwa benda-benda angkasa tidak menempel pada *crystalline spheres*, tetapi datang dari tempat yang sebelumnya tidak dapat dilihat untuk kemudian menghilang lagi. Benda-benda angkasa terapung bebas dalam ruang angkasa.²²

Sedangkan Johannes Kepler adalah seorang ahli matematika yang awalnya menjadi asisten Thycho Brahe, lalu melanjutkan penelitian Brahe tentang gerak benda-benda angkasa. Dari penelitiannya itu, Johannes Kepler, kemudian berhasil menemukan tiga buah hukum yang melengkapi hasil penyelidikan Brahe sebelumnya; yaitu: (a) gerak benda angkasa itu ternyata bukan bergerak mengikuti lintasan *circle*, seperti yang dikemukakan Brahe. Akan tetapi, gerak itu mengikuti lintasan elips. Orbit semua planet berbentuk elips. (b) dalam waktu yang sama, garis penghubung antara planet dan matahari selalu melintasi bidang yang luasnya sama. (c) dalam perhitungan matematik, terbukti bahwa jika jarak rata-rata dua planet A dan B dengan matahari adalah X dan

²¹F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern, Op. Cit.*, hlm. 27.

²²Koentowibisono Siswomiharjo, *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* (Klaten: Intan Variwara, 1997), hlm. 45.

Y, sedangkan waktu untuk melintasi orbit masing-masing adalah P dan Q maka $P^2 : Q^2 = X^3 : Y^3$.²³ Demikian Johannes Kepler menegaskan adanya hubungan matematis antara waktu revolusi planet-planet dengan jaraknya matahari. Johannes Kepler memperlihatkan sukses metodenya dalam mencari hubungan matematis yang simpel dan perlunya verifikasi dalam menentukan hubungan-hubungan tersebut melalui observasi dan kalkulasi. Pengumpulan data pengamatan yang teliti dan tekun secara terus-menerus, dapat menjadi landasan utama bagi perhitungan yang tepat. Pentingnya penemuan ini terletak pada kenyataan bahwa semua benda termasuk yang paling jauh harus dideskripsikan dan dijelaskan berdasarkan peristiwa dan kekuatan alam yang dikenal melalui pengamatan dan eksperimen.

Galileo-Galilei melanjutkan pendapat Johannes Kepler tentang prinsip tata surya heliosentris, serta hukum-hukum yang dikemukakannya. Kemunculan Galileo-Galilei ini, sekaligus meruntuhkan pendapat Aristoteles, yang saat itu seolah-olah pendapat Aristoteleslah yang paling benar. Sebagaimana dikatakan oleh Aristoteles bahwa benda yang lebih berat jatuh lebih cepat ketimbang benda yang lebih enteng. Pendapat ini turun-temurun diikuti oleh kaum cerdik pandai. Namun Galileo-Galilei mencoba menelusuri benar tidaknya melalui eksperimen, lalu berkesimpulan pendapat Aristoteles keliru. Menurut Galileo, baik benda berat maupun enteng jatuh pada kecepatan yang sama, kecuali sampai batas mereka berkurang kecepatannya, akibat gesekan udara. Caranya Galileo menjatuhkan bola dengan berat yang berbeda dari puncak menara miring Pisa. Kemudian dengan hati-hati Galileo mengukur jarak jatuhnya benda pada saat yang ditentukan dan mendapat bukti bahwa jarak yang dilalui oleh benda yang jatuh adalah berbanding, seimbang dengan jumlah detik kuadrat jatuhnya benda. Artinya sumbangan besar Galileo-Galilei terhadap ilmu pengetahuan adalah penemuannya mengenai hukum kelambanan.²⁴

Penemuan Galileo yang paling masyhur adalah di bidang astronomi. Hal ini juga membuktikan kebenaran penemuan Copernicus, yaitu

²³Slamet Iman Santoso, *Sejarah Perkembangan Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Sastra Budaya, 1977), hlm. 71.

²⁴Michael H. Hart, *The 100 a Ranking of the Most Influential Persons in History*, terj. Mahbub Djunaedi. *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, Cet. V (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), hlm. 96.

matahari sentris. Awalnya Galileo menemukan teleskop, lalu dilihatnya bulan itu atau benda-benda langit tidaklah rata melainkan benjol-benjol, tidak beraturan seperti wajah bumi. Dilihatnya pula bahwa Bimasakti itu bukanlah semacam kabut sama sekali, melainkan terdiri dari sejumlah bintang-bintang. Planet Saturnus bagaikan dilingkari gelang. Yupiter dikelilingi oleh empat buah bulan yang berputar-putar.

Dari sini membuktikan bahwa benda-benda angkasa dapat berputar-putar mengelilingi sebuah planet selain bumi. Kemudian diperhatikan sang surya, tampak olehnya ada bintik-bintik dalam wajahnya. Sementara itu, planet venus dan mercurius serupa dengan jangka bulan. Ini merupakan bukti penting sekaligus mengukuhkan teori Copernicus bahwa bumi dan semua planet lainnya berputar mengelilingi matahari.²⁵

Berdasarkan penemuan tersebut, Galileo berkesimpulan bahwa planet-planet tidak memancarkan cahaya sendiri, tetapi hanya memantulkan cahaya dari matahari. Menurut Galileo benda yang bersinar sendiri tidak akan berubah. Permukaan bulan tidak datar, tetapi bergunung-gunung, sehingga tidak sempurna datar. Ia juga mengamati lintasan batu yang dilempar dan menentukan bahwa lintasan itu berbentuk parabola. Penemuan ini berguna untuk menentukan lintasan peluru dan menjadi bagian penting dalam teknik persenjataan dan peperangan.²⁶

Beberapa penemuan Galileo di atas, dapat disimpulkan yaitu: **pertama**; jumlah waktu yang sama untuk jatuhnya semua benda dari materi yang sama, tanpa memandang bobot jika benda-benda itu melewati medium yang sama. Dengan kata lain, benda yang jatuh bersamaan akan memerlukan waktu yang bersamaan pula untuk sampai di tanah. **Kedua**, semua lintasan benda jatuh berbentuk lurus. Hal ini memberikan sugesti adanya idealisasi bahwa lintasan benda yang tidak terganggu membentuk garis lurus. **Ketiga**, baik benda yang jatuh tegak lurus maupun yang mengikuti bidang miring masing-masing mencapai tanah pada waktu yang sama. Hal ini memberikan sugesti untuk melakukan eksperimen pemeriksaan jatuhnya benda mengikuti

²⁵*Ibid.*, hlm. 97.

²⁶Donald B. Calne, *Within Reason, Rationality and Human Behavior*, terj. Parakitri T. Simbolon. *Batas Nalar, Rasionalitas & Perilaku Manusia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004), hlm. 255-256.

bidang miring, untuk mencapai idealisasi tidak terganggu apa pun, bidang semakin lama semakin dilicinkan, sehingga jatuhnya benda-benda melalui bidang miring praktis dalam waktu yang sama. Selain itu, pada bidang miring diletakkan ukuran-ukuran. Untuk pertama kalinya ukuran dimasukkan sebagai unsur dalam ilmu pengetahuan. **Keempat**, berdasarkan idealisasi, hasil percobaan dapat dihitung terlebih dahulu. Dengan kata lain, terjadilah peramalan. **Kelima**, ramalan itu kemudian diperiksa dengan percobaan berulang kali, yang hasilnya dihitung secara rata-rata. **Keenam**, karena antara ramalan dan hasil percobaan ada kesesuaian yang menyakinkan, maka teori yang didasarkan pada idealisasi dapat diterima sebagai hukum tentang pergerakan benda-benda yang bebas dan yang mengikuti garis lurus. Langkah-langkah yang dilakukan Galileo tersebut menanamkan pengaruh yang kuat bagi perkembangan ilmu pengetahuan zaman modern karena menunjukkan beberapa hal seperti pengamatan, penyingkiran segala hal yang tidak termasuk dalam peristiwa yang diamati. Idealisasi, penyusunan teori secara spekulatif atas peristiwa tersebut, peramalan, pengukuran dan percobaan untuk menguji teori yang didasarkan pada ramalan matematis.²⁷

Sementara itu dalam dunia Islam, dikenal para penemu ilmu pengetahuan, seperti Ḥāsan Ibnu Haisām, ahli ilmu fisika Muslim terkenal, Jābir Ibnu Hayyan, yang oleh bangsa Eropa disebut bapak ilmu kimia. Karya-karya mereka sangat memengaruhi para ilmuwan seperti Roger Bacon, Johann Kepler, dan Leonardo Vinci. Yang menarik di sini, bahwa semua kemajuan ilmiah ini telah terjadi pada abad-abad pertengahan dan berbarengan dengan oposisi keras gereja terhadap *renaissance* dan para pelopor gerakan ilmiah baru.²⁸

Selain dari itu, Muḥammad Ibn Mūsa al-Khawāriṣm (w. 249 H/ 863 M) ahli matematika muslim yang pertama. Ia telah menulis buku yang tidak pernah ada sebelumnya dalam ilmu hitung dengan membuat bab-bab di dalamnya. Buku ini merupakan buku matematika pertama yang masuk ke Eropa setelah diterjemahkan oleh penerjemah berkebangsaan Inggris, Adelard of Bath. Selama berabad-abad lamanya buku tersebut menjadi rujukan para ilmuwan, bisnisman, dan insinyur.

²⁷ Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi*, Op. Cit., hlm. 29.

²⁸World Shia Muslim Organization, *Rationality of Islam*. terj. Maslim Arbi, *Rasionalitas Islam*, Cet. I (Jakarta: YAPI, 1989), hlm. 15.

Orang-orang Eropa menulis namanya Algoritmi. Ilmu aljabar yang telah ditemukan dijadikannya terpisah dari ilmu hitung. Aljabar artinya menambah sejumlah angka tertentu untuk dua tambahan dengan tujuan memudahkan penyelesaiannya. Sementara itu, *almuqābalaḥ* (persesuaian) artinya menyamakan antara satu angka dengan angka yang lain dan menghasilkan suatu nilai.²⁹

Al-Khawarism sendiri mengatakan dalam bukunya bahwa Khalifah al-Makmun yang memerintahkan untuk menulis buku aljabar tersebut, sehingga dapat dipahami bahwa sebelum al-Khawārismi aljabar memang belum ada, sebelumnya hanya sistem penjumlahan angka-angka India dengan kaidah dan teori arsitektur sebagaimana yang dikembangkan oleh bangsa Yunani.

Selain al-Jabar, al-Khawārisim juga termasuk penemu hitungan trigonometri, ilmu falak (astronomi), terlibat dalam pengukuran lingkaran bumi dengan cara menggunakan ilmu astronomi pada masa khalifah al-Makmun dan ilmu geografi. Pengaruh al-Khawārisim dibuktikan oleh fakta bahwa *algorisme*, sebutan latin untuk namanya al-khawarazmi. Dalam masa yang lama aritmatika oleh sebagian besar Eropa digunakan untuk metode perhitungan berulang dan telah menjadi satu aturan yang tetap.³⁰ Muḥammad Ibn Zakariya al-Rāzi (tahun 251-tahun 313 H/tahun 865 M-tahun 925 M.), al-Rāzi, nama latinnya Rhazes, disebut “Galennya Arab” Ia seorang dokter Muslim terkenal di Barat dan di Timur, namun karya-karyanya banyak yang hilang. Diantara karya medisnya yang terpenting adalah “*Pengendalian diri*” karya ini merupakan karya tunggal terpanjang mengenai ilmu medis dan memuat banyak versi yang dilakukakan al-Rāzi sendiri. Karya lainnya seperti naskah tentang cacar dan campak di kalangan medis dunia Barat sampai masa modern.³¹

Ibnu Sina (tahun 370 H-tahun 428 H/ tahun 980 M-tahun 1037 M), yang dikenal Avicenna di Eropa, pada masa mudanya, ia seorang filsuf, ahli kedokteran, gramatika, sastra, teologi, dan hafal

²⁹Muḥammad Gārib Gaudah, *Abāqinah ‘Ulama’ al-Haḍārah wa al-Islāmiyah*, terj. Muhyiddin Mas Ridha. *Ilmuwan Terkemuka dalam Sejarah Islam*, Cet. I (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 104.

³⁰Seyyed Ḥossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1970), hlm. 46.

³¹*Ibid.*, hlm. 46.

Al-Qur'an. Pada akhir hidupnya ia menjadi dokter yang terkenal pada masa Daulah Buwaihah dan menjadi dokter pada pangeran di dinasti tersebut.³² Adapun karya monumentalnya yaitu: *Qānūn fī al-Ṭibb* (aturan pengobatan), sebanyak 14 jilid. Karya ini merupakan ikhtisar pengobatan Islam yang diajarkan hingga kini, baik di Timur maupun di Barat diterjemahkan ke dalam bahasa latin. *Al-Syifā'* (penyembuhan), buku ini berjumlah 28 jilid, merupakan *encyclopedia* berbagai macam ilmu pengetahuan alam. Antara lain isinya ilmu *manthiq*, kosmologi, metafisika, matematika. Karya ini di dunia Barat dikenal sebagai "Pangeran para Dokter" karena mendominasi ilmu medis berabad-abad lamanya. Pandangan ilmiah, filsafat, dan teologinya meninggalkan bekas pada banyak tokoh penting, seperti; Petrus Magnus, St.Thomas, Duns Scotus, dan Roger Bacon.³³

Abū Ālī al-Ḥasan bin al-Haiṣām (tahun 354 H-tahun 430 H/ tahun 965 M- tahun 1039 M) ahli fisika terbesar lahir di Baṣra, dikenal di Barat dengan nama "Alhazen". Tulisan al-Haitsam ini hampir dua ratus karya, terutama dalam bidang matematika, fisika, astronomi, dan ilmu medis, tetapi yang paling menonjol fisika dan *optics*. Karya ini memengaruhi tulisan tentang *optic* karya Francis Bacon, dan Kepler di Barat. Ia juga memberikan kontribusi besar dalam bidang anatomi dan penyakit mata.³⁴

Abū Raiḥān al-Birūni (tahun 362 H-tahun 442 H/tahun 973 M-tahun 1051 M) lahir dekat Khawarazm, terkenal sebagai saintis Muslim terbesar di dunia Islam. Al-Birūni menguasai banyak ilmu seperti astronomi, matematika, sejarah, geografi, fisika, kedokteran, sastra, dan berbagai bahasa, bahkan ilmu nujum. Ia mengabdikan hidupnya untuk belajar. Ia menguasai dua peradaban, yaitu Yunani dan Islam. Mempunyai hubungan erat dengan intelektual Muslim dan Kristen.³⁵

Selain ilmuwan-ilmuan Muslim yang telah dikemukakan di atas, masih banyak ilmuwan Muslim yang tidak sempat dikemukakan pada pembahasan ini. Dari sini dapat dipahami bahwa modernisme itu

³²*Ibid.*, hlm. 48.

³³*Ibid.*

³⁴*Ibid.*, hlm. 49.

³⁵Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Sadra*, Cet. I (Jakarta: al-Huda, 2005), hlm. 114.

diawali dengan penemuan-penemuan dalam bidang ilmu pengetahuan baik di Timur maupun di Barat. Khusus penemuan yang dilakukan oleh ilmuwan Barat turun-temurun membentuk opini bahwa manusia sebagai penentu keberhasilan ilmu pengetahuan, sehingga peranan teologi disingkirkan ke pinggir. Manusia Barat bagaikan butir debu atau noktah kecil di tengah alam semesta yang sangat luas ini.

c. Makna Modernisme dari Segi Ideologi (pikiran)

Dari segi ideologi, makna modern diidentikkan dengan kehadiran sang bapak modern yaitu Rene Descartes, yang juga disebut sebagai peletak dasar rasionalisme. Dalam diri Rene Descartes ini mulai mempertanyakan atau meragukan filsafat dan ilmu pengetahuan yang dipelajarinya. Keprihatinan utama Descartes adalah otoritas selalu menjadi tolak ukur suatu kepastian, baik otoritas gereja maupun otoritas filsuf-filsuf Yunani seperti Aristoteles. Kemudian mencanangkan suatu proyek pencarian landasan yang paling kokoh bagi pengalaman manusia. Orisinalitas Descartes terletak pada gagasannya tentang metode kesangsian. Ia mengklaim bahwa dirinya telah menemukan metode filsafat yang sangat tajam dan kritis, yaitu metode yang dimulai dengan menyangsikan segala-galanya. Seluruh pengetahuan yang dimiliki manusia harus disangsikan, termasuk pengetahuan yang dianggap paling pasti, yaitu pengetahuan tentang dunia eksternal di luar subjek manusia. Contoh meja ada di depan mata, bisa saja hanya sebuah mimpi yang dirasakan seolah-olah suatu kenyataan. Oleh karena itu, menurut Descartes seseorang mesti mencari kebenaran di dalam dirinya sendiri, karena penampakan dari luar tidak dapat dipercaya.³⁶

Semboyan Descartes adalah "*Cogito Ergo Sum*" (saya berpikir, maka saya ada). Pada prinsipnya, Descartes mengemukakan itu karena ingin menghancurkan pendapat Aristoteles yang menyatakan bahwa substansi ada karena forma dan bahan yang bisa diserap oleh indra, juga Plato yang mengatakan bahwa idea (pikiran) sebagai pemilik pola alam raya. Akal budi bukan pemilik pola, namun penjelajah yang hendak menemukan sebab segala sesuatu dengan cara meragukan. Akal budi adalah daya dalam diri manusia yang sanggup mengantarkan manusia

³⁶F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, Op. Cit., hlm. 39-40.

pada penemuan hakikat sesuatu.³⁷ Oleh karena itu, manusialah yang menjadi subjek dalam memandang alam, sesama manusia, Tuhan dan dirinya sendiri. Manusia dalam subjektivitas dengan kesadarannya, dalam keunikannya menjadi titik acuan pengertian realitas. Jadi, subjektivitas bukan sesuatu yang negatif melainkan suatu keunggulan. Manusia adalah makhluk yang sadar bahwa ia sadar, segala apa yang ada dalam diri manusia, menjadi objek, dunianya, serta sesuatu di luar dirinya, maka manusia harus mengambil sikap. Manusia adalah subjek yang suka mengatakan bahwa manusia sekadar hadir dalam dunia, hadir dengan sadar, dengan berpikir, dengan berefleksi, dengan mengambil jarak, secara kritis, dengan bebas.³⁸

Tampaknya, pandangan teosentris pada abad pertengahan mulai didesak ke samping oleh pandangan antroposentris (pikiran dan kehendak manusia). Untuk lebih jelasnya, penulis akan mengemukakan rentetan sejarah kemunculan *renaissance* dan aliran-aliran filsafat yang muncul sesudahnya. Abad pertengahan berlangsung dari abad ke-14, ke-15, ke-16 hingga ke-17 M.

2. Lahirnya Gerakan *Renaissance* dan Aliran-aliran Filsafat

a. Lahirnya Gerakan *Renaissance*

Sebelum membicarakan lebih jauh tentang *renaissance*, terlebih dahulu penulis akan menggambarkan tradisi pemikiran Barat dimulai dari zaman Yunani kuno. Ditinjau dari sudut sejarah, filsafat Barat memiliki empat periodisasi. Pertama, adalah zaman Yunani Kuno, ciri yang menonjol dari filsafat Yunani kuno adalah pengamatan pada gejala kosmik dan fisik sebagai ikhtiar guna menemukan asal-mula (*arche*) yang merupakan unsur awal terjadinya segala sesuatu. Filsuf pada waktu itu mempertanyakan asal-usul alam semesta dan jagad raya, sehingga ciri pemikiran filsafat disebut *cosmosentris*. Kedua, zaman abad pertengahan, ciri pemikiran filsafat pada zaman ini adalah *theosentris*. Ketiga, zaman abad modern. Filsuf pada zaman ini menjadikan manusia sebagai pusat analisis filsafat, maka corak filsafat zaman ini lazim disebut

³⁷Bambang Q. Anees, *Filsafat Untuk Umum*, Cet. I (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 321.

³⁸Fran Magnis Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1985), hlm. 61.

anthroposentris. Dengan demikian, terdapat perbedaan otoritas kekuasaan politik antara zaman pertengahan dengan zaman modern. Pada zaman pertengahan, otoritas kekuasaan dipegang oleh gereja dengan dogma-dogmanya, sedang pada zaman modern, otoritas kekuasaan itu terletak pada kemampuan akal manusia itu sendiri. Manusia pada zaman modern tidak mau diikat oleh kekuasaan manapun, kecuali oleh kekuasaan yang ada pada dirinya yaitu akal. Keempat, adalah abad kontemporer dengan ciri pokok pemikiran *logosentris*, artinya teks menjadi tema sentral diskurs filsafat.

Sebelum munculnya *renaissance*, zaman itu didahului dengan abad pertengahan. Abad pertengahan adalah suatu arah pemikiran yang berbeda sekali dengan arah pemikiran dunia kuno. Abad pertengahan ini biasa pula disebut abad gelap (*the dark age*). Disebut abad gelap, karena pihak gereja melarang diadakannya penyelidikan berdasarkan rasio terhadap agama. Yang berhak melaksanakan penyelidikan terhadap agama hanyalah pihak gereja. Walaupun demikian, ada juga yang melanggar larangan tersebut dan mereka dianggap murtad dan kemudian diadakan pengejaran (inkuisisi).

Abad pertengahan juga dikatakan sebagai masa yang menggiring manusia ke dalam kehidupan atau sistem kepercayaan yang fanatik, dengan ajaran gereja secara membabi buta. Karena itu perkembangan ilmu pengetahuan terhambat. Manusia tidak lagi memiliki kebebasan untuk mengembangkan potensi yang terdapat dalam dirinya. Ahli pikir pada saat itu, tidak memiliki kebebasan berpikir. Tujuan pihak gerejani adalah untuk membimbing umat ke arah hidup yang saleh. Namun di sisi lain, dominasi gereja ini tanpa memikirkan martabat dan kebebasan manusia yang mempunyai perasaan, keinginan, pikiran, cita-cita untuk menentukan masa depannya sendiri. Pemasungan akal, jelas terlihat pada pemikiran Plotinus. Ia mengatakan bahwa Tuhan bukan untuk dipahami, melainkan untuk dirasakan. Oleh karena itu, tujuan filsafat dan tujuan hidup secara umum adalah bersatu dengan Tuhan. Jadi, dalam hidup ini, rasa itulah satu-satunya yang dituntun oleh kitab suci, pedoman hidup manusia. filsafat rasional dan sains tidak penting. Mempelajarinya merupakan usaha mubazir, menghabiskan waktu secara sia-sia. Orang yang masih menghidupkan filsafat akan dimusuhi. Maka pada tahun 415 M. Hypatia, seorang yang terpelajar, ahli dalam filsafat Aristoteles dibunuh. Kemudian tahun 529 M. Kaisar

Justinianus mengeluarkan undang-undang yang melarang ajaran filsafat apapun di Athena.³⁹

Dalam pada itu, orang mulai mencari alternatif. Di dalam perenungan mencari alternatif itu, orang teringat pada suatu zaman ketika peradaban begitu bebas, pemikiran tidak dikungkung, sains maju, yaitu zaman dan peradaban Yunani kuno. Sementara itu, abad modern pemikiran manusia mulai bebas dan berkembang. Manusia ingin mencapai kemajuan atas hasil usaha sendiri, bukan campur tangan Tuhan. Mulailah manusia melepaskan diri dari otoritas gereja, sementara pengetahuan rasional dan sains berkembang pesat terpisah dari agama dan nilai-nilai spiritual. Gerakan menentang gereja inilah yang disebut *renaissance*.

Istilah *renaissance* berasal dari bahasa Prancis. Dalam bahasa Latin, *re* ditambah *nasci*, berarti lahir kembali (*rebith*). Istilah ini digunakan oleh sejarawan untuk menunjuk berbagai periode kebangkitan intelektual, khususnya yang terjadi di Eropa, dan lebih khusus lagi di Italia, sepanjang abad ke-15 M dan ke-16 M. Istilah ini mula-mula dipakai oleh sejarawan terkenal Michelet, dan dikembangkan oleh J. Burckhardt.⁴⁰

Pada zaman ini, manusia seakan-akan lahir kembali dari tidur abad pertengahan. Seluruh kebudayaan Barat dibangun dari suatu keadaan statis yang berlangsung seribu tahun. Pertama-tama di Italia, kemudian di negara-negara lain di Eropa, ilmu-ilmu, sastra, seni dan hidup sosial tiba-tiba memperlihatkan suatu perkembangan baru. Manusia mulai berpikir secara baru, antara lain mengenai dirinya sendiri. Manusia menganggap dirinya sendiri tidak lagi sebagai *viator mundi* (orang yang berziarah di dunia ini), tetapi sebagai *faber mundi* (orang yang menciptakan dunianya). Manusia sendiri mulai dianggap sebagai pusat kenyataan. Ini kelihatan pada karya-karya seniman zaman *renaissance* seperti: Donatello, Botticelli, Migelangelo, Rapael dan Leonardo da vinci. Itu juga nampak pada sastrawan-sastrawan seperti Dante, Petraca, dan Boccacio.⁴¹

³⁹Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum, Op. Cit.*, hlm. 99.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 109.

⁴¹Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern, Cet. IV* (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 3.

Ahli waris zaman *renaissance*, melahirkan zaman modern yang bercorak *anthroposentris* (manusia menjadi pusat perhatian). Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa pada zaman Yunani kuno, manusia menemukan unsur-unsur *kosmologi* sebagai prinsip induk (*cosmosentris*), sedang abad pertengahan, Tuhan sendiri adalah prinsip ini (*theosentris*) dan dalam zaman modern peranan Tuhan diambil alih oleh manusia (*anthroposentris*). Oleh karena itu, zaman modern disebut zaman pembentukan subjektivitas. Aku sebagai subjek pemikiran, pusat pengamatan, pusat kebebasan, pusat tindakan, pusat kehendak, dan pusat perasaan.

Selain dari itu, zaman ini pula disebut sebagai zaman humanisme. Maksudnya adalah manusia diangkat dari abad pertengahan, karena pada abad pertengahan manusia dianggap kurang dihargai sebagai manusia. kebenaran diukur berdasarkan ukuran gereja (Kristen), bukan ukuran yang dibuat oleh manusia. Humanisme menghendaki ukuran haruslah manusia, karena manusia mempunyai kemampuan berpikir, maka humanisme menganggap manusia mampu mengatur dirinya dan mengatur dunia. Ciri utama *renaissance* ialah humanisme, individualisme lepas dari agama, (tidak mau diatur oleh agama), empirisme, rasionalisme.⁴² Dengan demikian, dapat dipahami bahwa dampak yang diperoleh dari watak itu ialah, ilmu pengetahuan rasional berkembang. Filsafat berkembang bukan pada zaman *renaissance*, melainkan kelak pada zaman sesudahnya (zaman modern). Sains berkembang karena semangat dan hasil empirisme, sedangkan agama (Kristen) semakin ditinggalkan, karena semangat humanisme. Jadi, semangat tersebut membuat peran agama semakin terpinggirkan.

Tokoh-tokoh *renaissance* yang menonjol antara lain: Nicollo Machiavelli, lahir tahun 1469 M di Florence, Italia dan meninggal pada tahun 1527 M dalam usia 58 tahun. Machiavelli termasyhur karena nasihatnya yang blak-blakan, bahwa seorang penguasa yang ingin tetap berkuasa dan memperkuat kekuasaannya, haruslah menggunakan tipu muslihat, licik, dan dusta, digabung dengan penggunaan kekuasaan dan kekuatan. Dalam bukunya *The Prince* dikatakan bahwa, seorang pangeran lebih baik ditakuti dari pada dicintai. Kalau dicintai, diikat oleh kewajiban yang membuat seseorang mementingkan diri sendiri,

⁴²Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum, Op. Cit.*, hlm. 111.

dan ikatan itu akan putus apabila berhadapan dengan kepentingan. Sedangkan kalau ditakuti, didorong oleh kecemasan kena hukuman. Lebih lanjut, dikatakan bahwa seorang penguasa yang cermat tidak harus memegang kepercayaannya jika pekerjaan itu berlawanan dengan kepentingannya.⁴³

Tampaknya, Machievelli memisahkan antara etika dan politik. Selain itu, ada Francis Bacon, lahir di London Inggris tahun 1561 M dan meninggal tahun 1626 M ia terkenal dengan penemuannya di bidang metode ilmiah (induksi modern). Seluruh filsafatnya bersifat praktis, yaitu untuk menjadikan manusia menguasai kekuatan-kekuatan alam dengan perantaraan penemuan-penemuan ilmiah. Ia mengatakan, bahwa tujuan ilmu adalah penguasaan manusia terhadap alam. Ilmu harus mempunyai kegunaan praktis dan menambah superioritas manusia terhadap alam semesta. Semboyan Francis Bacon adalah *knowledge is power*. Dengan ilmu manusia dapat menundukkan alam. Ilmu yang ada sekarang ini, tidak berguna untuk menyuburkan penemuan-penemuan, dan logika sekarang tidak berguna untuk mencapai tujuan membangun ilmu.⁴⁴

Selanjutnya, yang berkaitan dengan teologi harus dipisahkan dari filsafat. Ia mengatakan bahwa akal dapat membuktikan adanya Allah swt. Akan tetapi mengenai hal-hal yang lain, hanya dapat dikenal melalui wahyu. Diakui bahwa keimanan adalah yang terbesar, tetapi dogma agama, tampak ada yang tidak masuk di akal, disebabkan karena tidak adanya keselarasan antara akal dan kebenaran. Betapa banyaknya keyakinan-keyakinan yang hingga kini hanya diterima sebagai idola, gambaran-gambaran yang menyesatkan. Pandangan-pandangan yang keliru. Oleh karenanya, semua itu harus dibasmi. Tugas yang sebenarnya dari ilmu pengetahuan adalah mengusahakan penemuan-penemuan yang meningkatkan kemakmuran dan hidup yang enak. Hingga kini, penemuan yang terjadi hanya kebetulan saja. Mulai sekarang penemuan-penemuan harus dilakukan karena tugas dan secara metodis.⁴⁵

⁴³Ali Maksum, *Pengantar Filsafat, Op. Cit.* hlm. 115-117.

⁴⁴*Ibid.*, hlm. 121.

⁴⁵Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah, Op. Cit.*, hlm. 15.

b. Aliran-aliran Filsafat sesudah Renaissance

Setelah melewati abad pertengahan, kini sudah memasuki zaman modern. Zaman modern tersebut dibentuk oleh dua aliran filsafat yakni rasionalisme dan empirisme. Aliran rasionalisme beranggapan bahwa sumber pengetahuan adalah rasio (akal). Sebaliknya, aliran empirisme meyakini bahwa pengalamanlah sebagai sumber pengetahuan, baik yang batin maupun yang indrawi. Pengetahuan tidak berasal dari kitab suci atau ajaran agama, bukan pula dari para penguasa, melainkan dari diri manusia sendiri.

1) Rasionalisme

Usaha yang telah dirintis pada masa *renaissance*, tampaknya berlanjut terus sampai pada abad ke-17. Abad ini merupakan abad dimulainya pemikiran-pemikiran kefilsafatan dalam arti yang sebenarnya. Munculnya rasionalisme ini, merupakan awal berkuasanya akal atau rasio manusia, akibatnya, dinyatakan perang terhadap kepercayaan yang bersifat dogmatis. Semua tuntutan atau klaim dan wewenang dipertanggungjawabkan secara rasional. Suatu pertanyaan hanya boleh diterima sebagai benar dan sebuah klaim hanya dapat dianggap sah, apabila dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Jadi rasionalisme, semacam pemberontakan terhadap otoritas-otoritas tradisional, dengan kata lain, rasionalisme adalah anti tradisional. Pemberontakan terhadap otoritas tradisional ini muncul pada abad ke-17 dan ke-18 dengan nama "*aufklarung* atau *enlightenment*" yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan "*pencerahan*" atau "*fajar budi*". Maksud dari pencerahan tersebut adalah mencerminkan kepercayaan akan kemajuan dan optimisme bahwa umat manusia akan semakin maju ke arah rasionalitas dan kesempurnaan moral dan keduanya berhubungan satu dengan yang lain. Kemajuan yang dimaksud adalah kemajuan dalam bidang ilmu-ilmu alam dan teknologi, dibuktikan dengan penemuan mesin uap oleh James Watt.⁴⁶

Dengan kata lain, setelah ditemukan mesin uap beralihlah pandangan manusia dari agraris ke abad teknik. Pada zaman ini, rasio diyakini sebagai tenaga baru, yang akan melahirkan dunia baru yang lebih sempurna. Karena itu, disebut pencerahan, yang menggantikan iman

⁴⁶F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, Op. Cit., hlm. 94-95.

kepercayaan, dan rasio ini membawa tidak hanya kebenaran, melainkan juga kebahagiaan dalam hidup manusia. Dengan optimisme semacam itu, para pemikir di zaman ini dengan gigih dan tajam mengkritik segala bentuk intitusi religious lama beserta takhayul-takhayulnya. Maksudnya adalah untuk membebaskan manusia dari segala bentuk ketergantungan karena ketidaktahuan. Ketidaktahuan maksudnya bukan disebabkan ketidakmampuan manusia, melainkan karena manusia tidak memakai rasionya semaksimal mungkin.⁴⁷

Immanuel Kant menjelaskan bahwa dengan pencerahan manusia barulah sadar kalau perkembangan dirinya terhambat karena hidup dalam prasangka-prasangka dan tuntutan dogma-dogma. Keyakinan bahwa rasio merupakan kemampuan manusiawi yang sentral termuat dalam semboyan "*beranilah berpikir sendiri*". Jika tidak kebahagiaan (materi) yang dicita-citakan tidak akan tercapai. Inti ajaran rasionalisme adalah mencari kenyataan yang terang dan jelas pada akal budi yang tak diragukan lagi.⁴⁸ Selanjutnya, bagaimana caranya akal budi bisa menghasilkan pengetahuan yang benar, ada dua cara kerja yang pokok pada akal budi yaitu intuisi dan deduksi.⁴⁹ Setelah fondasi itu ditemukan,

⁴⁷*Ibid.*, hlm. 96.

⁴⁸Dengan cara: pertama; tidak menerima sesuatu sebagai benar, kecuali terbukti benar. Untuk membuktikan kebenaran sesuatu harus memperhatikan (a) menghindari kesimpulan yang tergesa-gesa (b) menghindari dugaan terhadap sesuatu hal. Kedua; kenyataan yang terbukti benar adalah apa yang datang secara terang pada akal budi. *Ibid.*, hlm. 322.

⁴⁹Intuisi diartikan sebagai penglihatan pikiran yang sedemikian terang dan jelas sehingga tak ada satupun lagi yang dapat diragukan olehnya. Intuisi dapat pula dipandang sebagai hasil setelah akal budi terus menerus melakukan peragaan akan segala hal. Di ujung proses keraguan itu pastilah ada sesuatu substansi, yang tetap tertinggal walaupun yang lainnya sudah ditinggalkan. Sedang deduksi yaitu semua penurunan yang perlu dibuat dari apa yang didapatkan oleh intuisi. Ini adalah cara kedua setelah intuisi menyajikan suatu substansi. Bagaimana caranya memfungsikan intuisi dan deduksi yaitu dengan cara: pertama, seorang filsuf harus hanya menerima suatu pengetahuan yang terang dan jelas. Kedua, mengurai suatu masalah menjadi bagian-bagian kecil sesuai dengan apa yang ingin dicari. Atau jika masalah itu dalam bentuk pernyataan mengurai sebuah pernyataan yang masih gelap menjadi pernyataan-pernyataan sederhana. Ketiga, memulai suatu pengetahuan dari hal yang sederhana lalu dengan cara teratur kita susun setahap demi setahap untuk menghasilkan pengetahuan yang lebih luas. Keempat, pemeriksaan kembali terhadap pengetahuan yang telah diperoleh, agar dapat dibuktikan secara pasti bahwa pengetahuan itu adalah pengetahuan yang benar-benar tak satupun keraguan, *ibid.*, hlm. 323-324.

mulailah ia mendirikan bangunan filsafat di atasnya. Akal itulah basis yang paling terpercaya dalam berfilsafat.

2) Empirisme

Pembahasan rasionalisme di atas, menandakan bahwa dalam dunia ini tiada hal yang bersifat rahasia, karena akal atau rasio manusia telah mencakup segala sesuatu, termasuk Allah swt. Bahkan Allah Swt. menjadi sasaran akal yang terpenting. Sementara aliran empirisme ini bergerak ke arah yang berbeda dengan tema yang telah dirintis Descartes di atas. Mereka lebih mengikuti jejak yang dirintis Francis Bacon, yaitu aliran Empirisme, yang memberi tekanan pada empiri atau pengalaman sebagai sumber pengenalan. Pengalaman yang dimaksudkan adalah keseluruhan atau totalitas segala pengamatan, yang disimpan dalam ingatan dan digabungkan dengan suatu pengharapan akan masa depan, sesuai dengan apa yang telah diamati pada masa lampau.⁵⁰ Empirisme juga merupakan salah satu pilar yang turut membangun dan mewarnai modernisme. Istilah empirisme itu sendiri diambil dari bahasa Yunani “*emperia*” yang berarti coba-coba atau pengalaman.⁵¹ Dapat pula berarti bahwa empirisme adalah suatu aliran dalam filsafat yang menyatakan bahwa semua pengetahuan berasal dari pengalaman manusia. Empirisme menolak anggapan bahwa manusia telah membawa fitrah pengetahuan dalam dirinya ketika dilahirkan.

Menurut empirisme pengetahuan tentang kebenaran yang sempurna tidak diperoleh melalui akal, melainkan bersumber dari pancaindra manusia (mata, lidah, telinga, kulit, dan hidung). Aliran ini dimotori oleh Francis Bacon yang memberi pandangan baru yang cukup berarti bagi dunia ilmu dan kehidupan manusia. Tugas utama ilmu pengetahuan adalah mengusahakan penemuan-penemuan yang meningkatkan kemakmuran dan hidup yang enak. Kebanyakan penemuan-penemuan yang ada, terjadi karena kebetulan saja. Oleh karena itu, mulai sekarang penemuan-penemuan harus dilakukan karena tugas dan secara metodis. Kebenaran yang sah adalah kebenaran yang bebas dari asumsi-asumsi kosong, caranya dengan melakukan verifikasi. Asumsi-asumsi kosong itu tak lain adalah sikap orang-orang pada waktu

⁵⁰Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah, Op. Cit.*, hlm. 34.

⁵¹Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum, Op. Cit.*, hlm. 136.

itu (abad pertengahan) terhadap mitos-mitos dan keyakinan gereja yang tidak bisa diverifikasi.

Kedua aliran di atas, menggambarkan bahwa pemikiran zaman modern yaitu dengan pendekatan induktif-deduktif, yaitu menggabungkan antara metode induktif dari Francis Bacon dan metode deduktif dari Aristoteles. Pendekatan ini merupakan esensi dari keilmuan modern dan menandai kemajuan terakhir dari manusia dalam menjabarkan ilmu secara empiris.

3) Kritisisme

Filsafat yang dikenal dengan kritisisme adalah filsafat yang diintrodusir oleh Immanuel Kant (tahun 1724 M-tahun 1804 M), atau yang dikenal dengan abad pencerahan (*aufklarung*). Kritisisme, dapat diartikan sebagai filsafat yang memulai perjalanannya dengan terlebih dahulu menyelidiki kemampuan rasio dan batas-batasnya. Filsafat ini, mengkritik rasionalisme dan empirisme. Tujuan dari Immanuel Kant adalah menjembatani antara rasionalisme dan empirisme. Bagi Kant, keduanya belum berhasil membimbing manusia untuk memperoleh pengetahuan yang pasti, berlaku umum dan terbukti dengan jelas.⁵²

Oleh karena itu, Immanuel Kant memberikan suatu sintesis atas dua pendekatan yang berbeda. Menurut Immanuel Kant, rasionalisme dan empirisme berat sebelah dalam menilai akal dan pengalaman sebagai sumber pengetahuan. Kant tidak menantang adanya akal murni (akal yang bekerja secara logis), atau akal yang ada di kepala, hanya saja punya keterbatasan. Akal murni menghasilkan pengetahuan tanpa dasar indrawi dan alat pancaindra. Menurut Kant, akal murni bekerja di atas akal tidak murni. Kant mempertanyakan apakah ada yang dapat kita ketahui seandainya seluruh benda dan indra dibuang. Hal ini dijelaskan oleh Immanuel Kant dalam bukunya *Cyritique*. Menurut buku ini, pengalaman tidak lain adalah lapangan yang menghasilkan pengetahuan. Pengalaman mengatakan kepada kita apanya, bukan apa sesungguhnya. Jadi, pengalaman tidak menunjukkan hakikat objek yang dialami. Oleh karena itu, pengalaman tidak dapat menghasilkan kebenaran umum. Hanya Allah Swt. yang bisa memperoleh kebenaran umum atau kebenaran pasti. Kebenaran pasti adalah kebenaran yang a

⁵²Ali Maksum, *Pengantar Filsafat*, Op. Cit., hlm. 142.

priori diperoleh melalui struktur jiwa kita yang inheren, yang disebut filosofi transenden. Menurut Kant ada pengalaman transenden.⁵³

Kehadiran Immanuel Kant yang dikenal sebagai tokoh kritisisme. Filsafat kritis yang ditampilkannya bertujuan untuk menjembatani pertentangan antara kaum rasionalisme dengan kaum empirisme.

4) Positivisme

Salah satu pilar lain yang turut membangun dan membentuk modernisme adalah aliran Positivisme. Positivisme ini lahir pada abad ke-19 sebagai efek dari revolusi industri di Inggris pada abad ke-18. Positivisme berasal dari kata positif yang artinya yang faktual, yang positif. Segala uraian dan persoalan yang di luar apa yang ada sebagai fakta atau kenyataan dikesampingkan. Oleh karena itu, metafisika, etika, teologi, seni, ditolak yang melampaui fenomena yang teramati.⁵⁴

Menurut Auguste Comte positivisme mengandung beberapa arti yaitu: pertama; sebagai lawan atau kebalikan dari sesuatu yang bersifat khayal, maka pengertian “positif” pertama-tama diartikan sebagai pensifatan sesuatu yang nyata. Hal ini sesuai dengan ajarannya yang menyatakan bahwa filsafat positivisme dalam menyelidiki objek sasarannya, didasarkan pada kemampuan akal, sedang hal-hal yang tidak dapat dijangkau, tidak akan dijadikan sasaran penyelidikan. Kedua; sebagai lawan atau kebalikan dari sesuatu yang tidak bermanfaat, maka pengertian “positif” diartikan sebagai pensifatan sesuatu yang bermanfaat. Hal ini sesuai dengan ajarannya yang menyatakan bahwa di dalam filsafat positivisme, segala sesuatu harus diarahkan kepada pencapaian kemajuan. Filsafat tidak hanya berhenti sampai pada pemenuhan keinginan manusia untuk memperoleh pengetahuan atau pengertian mengenai barang sesuatu saja. Ketiga; sebagai lawan atau kebalikan sesuatu yang kabur, maka pengertian “positif” diartikan sebagai pensifatan sesuatu yang sudah pasti, hal ini sesuai dengan ajarannya yang menyatakan bahwa filsafat harus sampai pada suatu keseimbangan logis yang membawa kebaikan bagi setiap individu dan masyarakat. Keempat; sebagai lawan atau kebalikan dari sesuatu yang kabur, maka pengertian “positif” diartikan sebagai pensifatan sesuatu

⁵³Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum, Op. Cit.*, hlm. 155.

⁵⁴Ahmad Tafsir, *Filsafat, ibid.*, hlm. 109.

yang jelas atau tepat. Hal ini sejalan dengan ajarannya yang menyatakan bahwa dalam pemikiran filsafat, kita harus dapat memberikan pengertian yang jelas atau tepat, baik mengenai gejala yang nampak maupun mengenai apa yang sebenarnya kita butuhkan, sebab cara berfilsafat yang lama hanya memberikan pedoman yang tidak jelas, dan hanya mempertahankan disiplin yang diperlukan dengan mendasarkan diri pada kekuatan adikodrati. Kelima; Sebagai lawan atau kebalikan dari sesuatu yang negatif, maka pengertian “positif” dipergunakan untuk menunjukkan sifat-sifat pandangan filsafatnya yang selalu menuju ke arah penataan atau penertiban.⁵⁵

Lebih lanjut Auguste Comte, mengatakan bahwa perkembangan manusia berlangsung dalam tiga tahap yaitu aliran telogis, aliran metafisik dan aliran positif. Ketiga tahap tersebut, tidak hanya berlaku bagi perkembangan rohani seluruh umat manusia, tetapi juga berlaku bagi seluruh ilmu pengetahuan. Pengetahuan positif yang merupakan puncak pengetahuan manusia yang disebutnya sebagai pengetahuan ilmiah. Ilmu pengetahuan dapat dikatakan positif, apabila ilmu pengetahuan memusatkan perhatian pada gejala-gejala yang nyata dan konkret.⁵⁶

Jadi, semua kebenaran metafisika ditolak, karena tidak bisa dibuktikan dalam kenyataan. Oleh karena itu, agama (Tuhan) tidak bisa dilihat, diukur, dan dianalisa, serta dibuktikan, maka agama tidak mempunyai arti dan faedah. Positivisme membatasi dunia pada hal-hal yang bisa dilihat, diukur, dianalisa dan dapat dibuktikan kebenarannya.

Menurut pendekatan ini, semua yang diketahui akhirnya berasal dari pengetahuan indrawi atau data empiris “Pengetahuan hendaknya tidak melampaui fakta-fakta. Fakta dimengerti sebagai fenomena yang dapat diobservasi. Positivisme ini terkait dengan empirisme. Akan tetapi empirisme masih menerima adanya pengalaman subjektif yang bersifat rohani, sementara positivisme sama sekali menolak. Yang dianggap pengetahuan sejati hanyalah pengalaman objektif yang bersifat lahiriyah, yang bisa diuji secara indrawi. Karena itu, dapat dikatakan bahwa positivisme adalah ahli waris empirisme yang sudah diradikalkan

⁵⁵Koento Wibisono, *Arti Perkembangan menurut Filsafat Positivisme August Comte* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), hlm. 37-38.

⁵⁶Soejono Soemargono, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, Cet. I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 67.

dalam pencerahan Prancis. Agust Comte (tahun 1798 M-tahun 1858 M) yang digelar bapak positivisme, mengatakan bahwa ilmu pengetahuan harus nyata dan bermanfaat, serta diarahkan untuk mencapai kemajuan. Abad ini merupakan suatu zaman yang diatur oleh cendekiawan dan industriawan.⁵⁷

Positivisme dianggap sebagai tonggak kemajuan sains di dunia ini, yang mendasarkan diri pada pengetahuan empiris (pengetahuan yang diangkat dari pengalaman nyata dan dapat diuji kebenarannya). Ilmu pengetahuan diarahkan untuk membangun peradaban manusia dengan cara penguasaan terhadap alam semesta. Teknologi-teknologi canggih diciptakan, penelitian-penelitian besar dilakukan, sehingga agama yang dianggap tidak bisa diverifikasi dianggap omong kosong harus dijauhkan. Sekalipun akhirnya kemajuan ilmu pengetahuan yang dibanggakan, lalu menimbulkan malapetaka. Misalnya perusakan lingkungan, karena eksploitasi yang berlebihan untuk menguasai alam, perang dunia yang mengerikan, serta tunduknya manusia pada rasionalitas teknologis. Teknologi yang pada awalnya hanya sarana untuk kehidupan manusia, kini menjadi tujuan manusia itu sendiri. Manusia diperbudak oleh kemajuan yang mereka buat sendiri. Senjata dan amunisi mendorong keinginan untuk berperang, televisi dan iklan menimbulkan wabah mimesis (peniruan), sementara ilmu pengetahuan tetap saja di tempatnya.

Adapun prinsip-prinsip aliran positivisme sebagai berikut.

- a) Hanya ilmu yang dapat memberikan pengetahuan yang sah.
- b) Hanya fakta yang dapat menjadi objek pengetahuan.
- c) Metode filsafat tidak berbeda dari metode ilmu.
- d) Tugas filsafat adalah menemukan asas umum yang berlaku bagi semua ilmu dan menggunakan asas-asas ini sebagai pedoman bagi perilaku manusia dan menjadi landasan bagi organisasi sosial.
- e) Semua interpretasi tentang dunia harus didasarkan semata-mata atas pengalaman.
- f) Bertitik tolak pada ilmu alam.

⁵⁷Koeto Wibisono dalam Ida Bagoes Mantra, *Filsafat Penelitian dan Metode Penelitian Sosial*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 23.

- g) Berusaha memperoleh suatu pandangan tunggal tentang dunia fenomena, baik dunia fisik maupun dunia manusia, melalui aplikasi metode-metode dan perluasan jangkauan hasil-hasil ilmu alam.⁵⁸

Prinsip aliran positivisme ini, selanjutnya menjadi landasan kepada sains modern (sekuler) yang dikembangkan di Barat. Sains modern bersandar pada empat premis yaitu: (a) dunia itu ada, (b) manusia dapat mengetahui dunia, (c) manusia mengetahui dunia melalui pancaindra dan, (d) fenomena di dunia terkait secara kausalitas (sebab akibat). Secara metodologis, positivisme meyakini sepenuhnya pada empat dalil keilmuan yaitu: orde, determinisme, parsimoni, dan emperikal. Alam semesta memiliki tata aturan tertentu. Peristiwa-peristiwa di dunia ini mengikuti aturan yang teratur (orde). Setiap peristiwa yang terjadi pasti mempunyai sebab, determinan (pendahuluan) yang dapat diamati, berbagai fenomena, kejadian, atau peristiwa dapat dijelaskan secara sederhana (*parsi-mony*), fenomena-fenomena dapat diobservasi dan dieksperimen (*emperikal*).⁵⁹

Berdasarkan keterangan di atas, nampak bahwa ilmu pengetahuan itu bersifat netral atau bebas nilai, karena ilmu pengetahuan hanya membatasi diri pada dunia yang dapat dicermati oleh pancaindra. Dengan demikian, anggapan bahwa ilmu itu bebas nilai tidak dapat dipertahankan lagi, karena ternyata hasil temuannya banyak yang tidak akurat, akibat keterbatasan pancaindra, sekaligus banyak membawa mudarat bagi manusia, karena mengabaikan nilai-nilai kebenaran, keadilan, dan kesejahteraan manusia. Kaum *positivist* beranggapan bahwa kepercayaan terhadap agama hanyalah takhayul belaka, yang menurut mereka pasti akan diganti oleh ilmu pengetahuan.

5) Materialisme

Pada pertengahan kedua abad ke-19 muncul aliran materialisme di dalam filsafat Jerman, yang juga menjadi pilar modernisme, dibawa dorongan Ludwig Feuerbach (tahun 1804 M-tahun 1872 M). Menurut Feuerbach, hanya alamlah yang berada. Oleh karena itu, manusia adalah makhluk alamiah. Segala usahanya didorong oleh nafsu alamiahnya, yaitu

⁵⁸Arief Sidharta, *Filsafat Hukum Mazhab dan Refleksinya* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994), hlm. 50.

⁵⁹Jalaluddin Rahmat, *Metode Penelitian Komunikasi* (Bandung: Rosda Karya, 1985), hlm. 5-6.

dorongan untuk hidup. Yang terpenting bagi manusia bukan akalinya, tetapi usahanya, sebab pengetahuan hanyalah alat untuk menjadikan segala usaha manusia berhasil. Kebahagiaan manusia dapat dicapai di dunia ini. Oleh karena itu, agama dan metafisika harus ditolak.⁶⁰

Materialisme merupakan paham yang menganggap bahwa dunia ini tidak ada selain materi atau *nature* (alam) dan dunia fisik adalah satu. Materialisme bertitik tolak pada materi (benda). Materialisme memandang bahwa benda itu primer, sedangkan ide itu ditempatkan pada sekunder. Sebab materi ada terlebih dahulu baru ada ide. Pandangan ini berdasarkan asas kenyataan menurut proses waktu dan zat. Misalnya, menurut proses waktu, lama sebelum manusia yang mempunyai ide itu ada di dunia, alam raya ini sudah ada. Manusia tidak bisa berpikir kalau bila tidak mempunyai otak, otak itu adalah benda yang bisa dirasakan oleh pancaindra kita. Otak atau materi ini yang lebih dulu ada baru muncul ide dari padanya. Atau kata Marx, “bukan pikiran yang menentukan pergaulan, melainkan keadaan pergaulan yang menentukan pikiran.

Adapun ciri-ciri materialisme yaitu: (a) segala yang ada (wujud) berasal dari suatu sumber yaitu materi, (b) tidak meyakini adanya alam gaib, (c) menjadikan pancaindra sebagai satu-satunya alat mencapai ilmu, (d) memposisikan ilmu sebagai pengganti agama dalam peletakan hukum, (e) menjadikan kecondongan dan tabiat manusia sebagai akhlak.⁶¹

Berdasarkan keterangan di atas, dapat disimpulkan bahwa kenyataan ini hanya terdiri dari materi dan manusia. Sedang yang disebut *absolute* (Tuhan), hanyalah mimpi dari manusia. Kata Tuhan harus diganti dengan hakikat manusia. Agama harus diganti dengan politik, karena manusia sudah terlalu lama diasingkan dari dirinya sendiri.⁶² Lebih lanjut, Feuerbach mengatakan bahwa tugas filsafat adalah mengubah sahabat-sahabat Tuhan menjadi sahabat-sahabat manusia, mengubah kaum beriman menjadi pemikir, mengubah orang beribadat menjadi orang bekerja, mengubah calon-calon surga menjadi murid-murid dunia ini, mengubah orang Kristiani yang menamai dirinya sendiri sebagai

⁶⁰Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah, Op. Cit.*, hlm. 117.

⁶¹N Drijarkara, *Percikan Filsafat* (Jakarta: Pembangunan, 1966), hlm. 57-59.

⁶²Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi*, hlm. 58.

separuh malaikat separuh binatang menjadi manusia seratus persen. Bagi Peuerbach, teologi ini penting, tetapi bukan ajaran tentang Tuhan, melainkan sebagai antropologi. Teologi banyak mengajarkan tentang manusia. Manusia adalah pusat permulaan dan akhir agama. Semua hubungan manusiawi bersifat religius. Karena itu, teologi harus dibaca sebagai antropologi. Perintah pertama dan utama adalah “manusia adalah Tuhan untuk sesama,” karena makhluk yang luhur itu manusia.⁶³

Aliran materialisme yang dipelopori oleh Feuerbach ini, kemudian dimatangkan oleh Karl Marx (tahun 1818 M-tahun 1883 M), namun kemudian Karl Marx menarik diri dari bidang filsafat dan politik dan memusatkan perhatiannya pada studi ekonomi. Menurut Karl Marx, seluruh aspek sejarah manusia, masyarakat, serta budaya adalah akibat dari faktor-faktor ekonomi. Wujud individu tidak lain dari pada hasil perkembangan lingkungannya dan dengan cara demikian suatu perkembangan progresif dalam lingkungan materi, tidak bisa tidak akan menumbuhkan masyarakat yang sempurna. Ajaran marxisme ini, mempunyai andil besar dalam mengembangkan peradaban Barat seperti yang nampak sekarang ini.⁶⁴ Ia belajar teori ekonomi maupun segala informasi tentang keadaan ekonomis, baik di masa lampau maupun pada masanya.

6) Pragmatisme

Pragmatisme juga merupakan aliran filsafat yang menjadi salah satu pilar yang membentuk dan mewarnai modernisme. Pragmatisme beranggapan bahwa kebenaran atau nilai suatu ajaran (paham, doktrin, gagasan, pernyataan, ucapan bergantung pada penerapannya bagi kepentingan manusia.

Orang yang pertama kali memperkenalkan aliran ini adalah William James, lahir di New York pada tahun 1842 M. William mengatakan bahwa pragmatisme adalah suatu aliran yang mengajarkan bahwa yang benar ialah apa yang membuktikan dirinya sebagai benar dengan perantaraan akibat-akibatnya yang bermanfaat secara praktis. Aliran ini bersedia menerima segala sesuatu, asal saja membawa akibat yang praktis. Pengalaman-pengalaman pribadi diterimanya, asal bermanfaat,

⁶³*Ibid.*, hlm. 59.

⁶⁴Maryam Jamelah, *Islam dan Modernism*, terj. A. Jainuri, *Islam dan Modernisme* (Surabaya: Usaha Nasional), hlm. 34.

bahkan kebenaran mistis bisa diterima asalkan membawa akibat praktis yang bermanfaat.⁶⁵

Demikianlah patokan pragmatisme adalah manfaat bagi hidup praktis. Lebih lanjut, James mengatakan bahwa akal dan segala perbuatannya ditaklukkan oleh perbuatan, dan hanya berfungsi sebagai pemberi informasi bagi praktik hidup. Oleh karena itu, menurut James tidak ada kebenaran mutlak yang berlaku umum, yang bersifat tetap, yang berdiri sendiri, lepas daripada akal yang mengenal.

7) Sekularisme

Seperti aliran-aliran modern yang telah disebutkan di atas, sekularisme juga telah berjasa membentuk dan memperkokoh keberadaan abad modern. Dalam kamus Ensiklopedi Britania, disebutkan bahwa sekularisme adalah gerakan kemasyarakatan yang bertujuan memalingkan dari kehidupan akhirat dengan semata-mata berorientasi kepada dunia. Gerakan ini dilancarkan karena pada abad-abad pertengahan, orang sangat cenderung kepada Allah Swt., dan hari akhirat dan menjauhi dunia, akhirnya tampillah sekularisme untuk menghadapinya dengan mengusung kecenderungan manusia terhadap dunia dan memisahkannya dengan urusan agama. Dengan kata lain, sekularisme memisahkan agama dari kehidupan individu atau sosial, dalam arti agama tidak boleh ikut berperan dalam pendidikan, kebudayaan maupun dalam hukum. Lebih lanjut, H. M. Rasyidi mengatakan sebagaimana dikutip oleh Juhaya S. Praja bahwa sekularisme adalah sistem etika plus filsafat yang bertujuan memberi interpretasi atau pengertian terhadap kehidupan manusia tanpa percaya kepada Tuhan, kitab suci, dan hari kemudian.⁶⁶

B. Ciri-ciri dan Problematika Manusia pada Abad Modern

Sebelum dibahas tentang problematika apa saja yang melanda manusia pada abad modern, baik yang dikemukakan oleh para ilmuwan maupun pendapat spesifik Seyyed Hosssein Nasr, ada baiknya dikemukakan ciri-ciri masyarakat modern, berikut pembahasannya:

⁶⁵Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah, Op. Cit.*, hlm. 130.

⁶⁶Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika, Cet. 1* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 23.

1. Ciri-ciri Masyarakat Modern

a. Rasional

Deliar Noer mengemukakan ciri-ciri masyarakat modern dengan menyusun urutan sebagai berikut: pertama, bersikap rasional. Maksudnya lebih mengutamakan pendapat akal pikiran, daripada pendapat emosi. Sebelum melakukan pekerjaan selalu dipertimbangkan lebih dahulu untung ruginya, dan pekerjaan tersebut secara logika dipandang menguntungkan. Kedua, berpikir untuk masa depan yang lebih jauh, tidak hanya memikirkan masalah yang bersifat sesaat, tetapi selalu melihat dampak sosialnya secara lebih jauh. Ketiga, menghargai waktu, yaitu selalu melihat bahwa waktu adalah sesuatu yang sangat berharga dan perlu dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya. Keempat, bersikap terbuka, yakni mau menerima saran, masukan, baik berupa kritik, gagasan dan perbaikan dari manapun datangnya. Kelima, berpikir objektif, yakni melihat segala sesuatu dari sudut fungsi dan kegunaannya bagi masyarakat.⁶⁷

Kemudian Alfin Toffler membagi masyarakat menjadi tiga bagian sebagaimana dikemukakan oleh Jalaluddin Rahmat yaitu: pertama, masyarakat pertanian, yaitu masyarakat yang mendasarkan ekonominya pada tanah atau sumber alam. Teknologi yang mereka gunakan adalah teknologi kecil. Informasi yang mereka gunakan adalah media tradisional. Dilihat dari segi lingkungan sosial, mereka menganut sistem keluarga batih, yaitu keluarga yang didasarkan pada ikatan darah dan keturunan, serta menetap pada satu lokasi tertentu, dan bertempat di suatu wilayah yang tidak berpindah-pindah. Dari segi kejiwaan, mereka selalu komitmen dengan lingkungan dan suasana masa lalu, banyak menggunakan kekuatan yang bersifat irasional. Kedua, masyarakat industri, yaitu masyarakat yang menggunakan modal usaha berupa peralatan produksi, mesin-mesin pengolah bahan mentah menjadi barang yang siap pakai. Teknologi yang dipakai adalah teknologi tinggi yang hemat tenaga kerja, berskala besar dan bekerja secara efektif dan efisien. Informasi yang mereka gunakan adalah media cetak, bersifat rasional dan terus berkembang. Keluarga yang mereka anut adalah keluarga inti, yakni orang tua, suami, istri dan anak. Ketiga, masyarakat

⁶⁷Deliar Noer, *Pembangunan di Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1987), hlm. 24.

informasi, biasa pula disebut abad elektronik, informasi atau pasca industri. Ramalan tentang era informasi sebagian bersifat pasti, sebagian lagi spekulasi. Pada masyarakat informasi dalam bidang teknologi, mereka menggunakan teknologi elektronika. Lewat komunikasi satelit dan komputer orang memasuki lingkungan informasi dunia. Media massa yang semula satu arah, berubah menjadi media interaktif.⁶⁸

Selain bersikap rasional seperti yang dikemukakan di atas, juga manusia modern berpikir rasional. Akal dipandang sebagai satu-satunya kekuatan yang mampu membimbing manusia menuju kebahagiaan hidup. Orang yang menggunakan akal pikirannya dengan sebaik-baiknya, disebut rasionalis. Seseorang rasionalis berkeyakinan bahwa dengan akal pikirannya itu manusia sanggup menemukan kebenaran, sampai kebenaran terakhir sekalipun. Rasionalisme adalah paham yang mengakui kemutlakan rasio. Di awal munculnya modernisme, sekalipun agama penting, tetapi agama dipandang tidak lagi terdapat dalam dogma melalui wahyu. Agama sudah harus ditegakkan di atas prinsip rasio. Pengganti agama wahyu adalah agama alam yang ditegakkan di atas prinsip rasio. Bukan lagi rahmat dari Tuhan yang penting, tetapi kemampuan akal sebagai “pembebas” jiwa yang penting.

Manusia modern menjunjung tinggi kedudukan akal dan meyakini bahwa dengan akalnya manusia mampu menundukkan alam semesta, serta mengatur kehidupan di dunia. Berkat pemikiran rasionalnya, maka pada abad ke-20 manusia modern telah berhasil mewujudkan berbagai prestasi ilmiah, baik yang bersifat teori maupun praktik yang belum pernah diraih oleh umat manusia pada abad-abad sebelumnya.⁶⁹ Akibat dari kemajuan cara berpikir tersebut, berkembanglah ilmu pengetahuan dan teknologi. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut di seluruh bidang kehidupan, terutama bidang transportasi dan informasi, sehingga mengantarkan umat manusia memasuki era globalisasi. Sejak tahun 1903, manusia modern telah mampu membuat pesawat terbang yang membumbung tinggi di angkasa. Pada mulanya berbentuk kecil dan sederhana, kemudian dikembangkan menjadi lebih indah bentuknya, lebih bervariasi jenisnya, model dan ukurannya,

⁶⁸Jalaluddin Rahmat, *Islam Menyongsong Peradaban Dunia Ketiga, Ulumul Qur'an*, (vol. 2, 1989), hlm. 46.

⁶⁹Syamsuri, *Op. Cit.*, hlm. 204.

serta memiliki kecepatan lebih tinggi hingga terciptanya pesawat jenis *concord*.⁷⁰

Pada perkembangan selanjutnya, manusia modern mampu menciptakan satelit-satelit buatan yang dilepaskan ke angkasa melalui roket dengan kecepatan yang sangat tinggi. Berikutnya mereka menciptakan pesawat luar angkasa yang membawa para antariksawan turun ke bulan dan planet-planet lain yang jaraknya lebih jauh dari bulan. Mereka telah berhasil menjelajahi ruang angkasa, mengelilingi planet bumi berkali-kali, serta memperoleh informasi tentang alam ini. Mereka telah berputar di sekitar bintang-bintang dan telah mengirim gambar-gambar yang begitu mempesona tentang bumi dan segala hal yang melingkupinya, planet-planet dan segala hal yang menyusunnya, dan telah pula mengirim gambar-gambar yang mempesona seperti angin puyuh yang sedang bertiup di dalamnya. Sebagian antariksawan benar-benar telah mencapai bulan dan berjalan di atasnya, menancapkan bendera, bahkan membawa batu dan debu dari bulan. Orang-orang bahkan bisa juga menyaksikan dengan mata telanjang bagaimana mereka memarkir pesawat di atas permukaan bulan dan mengambil gambar bumi yang sedang berputar, terbit dan tenggelam, sebagaimana terbit dan tenggelamnya bulan yang dapat disaksikan oleh penghuni bumi dari atas permukaan bumi.⁷¹

Dalam bidang teknologi informasi dan komunikasi, manusia modern telah berhasil menciptakan radio yang sangat mencengangkan. Bagaimana mungkin seseorang dapat mendengar suara orang lain, sementara antara mereka dipisahkan oleh lautan, pegunungan, lembah dan padang pasir yang jaraknya ribuan kilometer. Lebih mencengangkan lagi dengan ditemukannya pesawat televisi, di mana seseorang tidak hanya mampu mendengarkan suara pengucapnya, tetapi juga dapat melihat gambar orangnya. Pada mulanya, televisi dibuat dengan layar hitam putih, lalu dikembangkan menjadi berwarna. Di samping radio dan televisi, manusia modern juga berhasil menemukan telepon. Pada

⁷⁰*Ibid.*, hlm. 205, lihat pula Yūsus Qardāwy, *The Leader in You, Haow to Win Friends, Influence People, and Succeed in Changing World*. Terj. Yoga Izza Pranata, *Umat Islam Menyongsong abad 21* (Solo: Era Intermedia, 2001), hlm. 22.

⁷¹Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi*, *Op. Cit.*, hlm. 205.

mulanya telepon menggunakan kabel, kemudian kini telah muncul handphone dalam ukuran yang sangat kecil tanpa kabel, sehingga dapat dibawa ke mana-mana, bahkan kini telah hadir pula telepon yang pemakainya dapat melihat wajah teman bicarannya. Di samping itu, kini telah muncul teleks, *facsimile*, dan internet, alat komunikasi yang semakin canggih.⁷²

Dalam bidang kedokteran, manusia modern telah mencapai kemajuan yang luar biasa. Mereka telah mampu melakukan transplantasi organ tubuh, seperti ginjal, jantung, hati, kornea, dan anggota tubuh lainnya. Mereka juga dapat melakukan operasi plastik dan bedah dengan sinar laser. Manusia modern juga telah menemukan teknik pembuatan “bayi tabung” dan rekayasa genetik seperti “kloning hewan” yang dilakukan pada seekor biri-biri betina yang kemudian terkenal dengan nama “dolly”. Jika dibiarkan berkembang, tidak mustahil suatu ketika akan terjadi kloning manusia seperti yang dikhawatirkan oleh para ahli agama, moral, sosial dan hukum, karena hal itu akan membawa bahaya besar bagi manusia itu sendiri.⁷³

Pemikiran rasional yang dikembangkan manusia modern juga telah menghasilkan prestasi besar dalam memajukan ilmu-ilmu humaniora dan sosial, seperti ilmu psikologi, pendidikan, sosial ekonomi, politik, hukum dan sejarah. Ilmu-ilmu ini sangat besar pengaruhnya terhadap kehidupan masyarakat modern. Dengan demikian, mendorong sebagian umat Islam berpaling dan berkiblat ke Barat. Mereka tidak sekadar mempelajari ilmunya, tetapi sekaligus mencontoh sikap dan perilaku, adat istiadat dan kebudayaan Barat.

Berbagai kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang bersumber pada pemikiran rasional tersebut telah memberikan kemudahan-kemudahan dan kenikmatan hidup bagi manusia. Seperti mendinginkan ruangan yang panas, atau menghangatkan ruangan di musim dingin, memperpendek jarak, memperdekat tempat, mempersingkat waktu, menghemat tenaga dan memberikan efisiensi dalam berbagai kehidupan. Dengan alat-alat transportasi dan komunikasi yang dihasilkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dunia seolah-olah menjadi kampung besar yang terus mengecil, sehingga

⁷²*Ibid.*, hlm. 206.

⁷³Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi*, *ibid.*

mirip dengan Rukun Tetangga (RT) yang dapat ditempuh hanya dalam beberapa saat dari satu ujung dunia ke ujung dunia yang lain.⁷⁴

Memperhatikan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di atas, sangatlah menyenangkan manusia. Manusia modern adalah manusia yang berpikir logis dan mampu menggunakan berbagai teknologi untuk meningkatkan kualitas hidupnya. Dengan kecerdasan hasil pikiran rasional dan bantuan teknologi, mestinya manusia lebih bijak dan arif dalam menghadapi kehidupan.

b. Bersifat Sekuler dan Materialistik

Pada umumnya, manusia Barat modern memiliki pandangan hidup materialistik dan sekuler, karena mereka dibentuk oleh peradaban Barat modern yang berdiri pada akar-akar peradaban Yunani dan Romawi kuno yang materialistik dan sekuler. Selain itu, peradaban modern juga dibangun di atas landasan kebencian dan dendam kepada pihak gereja yang sangat kejam terhadap para ilmuwan dan kaum intelektual yang memperjuangkan pembaruan dengan membunuh dan membakar mereka hidup-hidup. Akibatnya, orang-orang modern membenci kepercayaan atau yang berhubungan dengan keyakinan agama, moral para tokoh gereja. Pada mulanya mereka hanya memusuhi agama Kristen, lalu kemudian mereka memusuhi semua agama, bahkan memutuskan ajaran-ajaran gereja yang mengungkung dan membelenggu mereka, maka lahirlah peradaban modern yang bersipat materialistik dan sekuler.

Pandangan hidup materialistik berasal dari pemikiran materialisme, yaitu pandangan hidup yang mencari dasar segala sesuatu yang termasuk kehidupan manusia di dalam alam kebendaan semata-mata, dengan mengenyampingkan segala sesuatu yang mengatasi alam indra.⁷⁵ Aliran ini mengingkari hal-hal yang bersifat metafisis dan ghaib, seperti adanya Tuhan pencipta alam; para rasul yang menerima wahyu; roh manusia yang bersifat abadi, kehidupan di alam dunia, dan nilai-nilai ideal yang bersifat abstrak karena semua ini tidak dapat diobservasi oleh pancaindra dan berada di luar jangkauan metode ilmiah empirisme dan rasionalisme. Dengan kata lain, peradaban modern dibangun di

⁷⁴*Ibid.*, hlm. 207.

⁷⁵Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 556.

atas pemikiran materialisme yang mengabaikan spiritualitas, hanya mengakui hal-hal yang bersifat fisik dan mengingkari hal-hal yang bersifat metafisis. Nilai-nilai yang bersifat transenden disingkirkan, sekalipun itu menjadi kebutuhan dasar batin dan jiwa manusia. Tanpa nilai-nilai agama keseimbangan hidup manusia akan timpang.⁷⁶ Materialisme itu sendiri mempunyai lima dasar ideologi yaitu: pertama, segala yang ada (wujud) berasal dari satu sumber yaitu materi; kedua, tidak meyakini adanya alam gaib; ketiga, menjadikan pancaindra sebagai satu-satunya alat mencapai ilmu; keempat, memposisikan ilmu sebagai pengganti agama dalam peletakan hukum; kelima, menjadikan kecondongan dan tabiat manusia sebagai akhlak.⁷⁷

Selanjutnya menurut Poedjawijatna, materialisme dapat diartikan: pertama; sebagai teori yang mengatakan bahwa atom berada sendiri dan bergerak dan merupakan unsur-unsur yang membentuk alam dan akal, serta kesadaran termasuk di dalamnya segala proses fisikal yang merupakan model materi yang dapat disederhanakan menjadi unsur-unsur fisik. Kedua; materialisme adalah doktrin alam semesta dapat ditafsirkan dengan sains yang condong untuk menyajikan bentuk materialisme yang lebih tradisional. Doktrin tersebut dijelaskan sebagai energisme yang mengembalikan segala sesuatu kepada bentuk energi, atau sebagai suatu bentuk positivisme yang memberi tekanan untuk sains dan mengingkari hal-hal seperti *ultimate nature of reality* (realitas yang paling tinggi yaitu Tuhan).⁷⁸

Pembicaraan mengenai materialisme, tidak lepas dari pembicaraan mengenai naturalisme, karena materialisme adalah bentuk lain dari naturalisme yang asal katanya *nature* berarti alamiah, atau alam sebagai dunia nyata sekitar manusia atau alam. Istilah *natura*, telah terdapat dalam filsafat dengan bermacam arti, dari dunia fisika yang dapat dilihat oleh manusia, sampai kepada sistem dari fenomena-fenomena ruang dan waktu. *Natura* adalah dunia yang diungkapkan kepada kita oleh sains dan alam. Dengan demikian dapat dipahami bahwa naturalisme adalah pandangan hidup yang menganggap bahwa alam semesta adalah suatu sistem tertutup yang saling berinteraksi, tanpa campur tangan dari supranatural. Bagaimana bisa mengerti gejala alam dan proses

⁷⁶Muhammad Qarib, *Solusi Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 21.

⁷⁷N. Drijarkara, *Percikan Filsafat, Op. Cit.*, hlm. 57-59.

⁷⁸Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah, Op. Cit.*, hlm. 124.

kehidupan di dalamnya, kalau bukan melalui sains, hanya sains yang bisa memberikan gambaran tentang realita yang sesungguhnya. Jadi pada hakikatnya aliran naturalisme mempunyai persepsi bahwa hal-hal yang supranatural itu tidak ada. Dalam istilah filsafat naturalisme (*nature*) diartikan dengan bermacam-macam arti, mulai dari dunia fisik yang dapat dilihat oleh manusia, sampai kepada sistem total dari fenomena ruang dan waktu. Dengan demikian, naturalisme adalah sebaliknya dari istilah supranaturalisme yang mengandung pandangan dualistik terhadap alam dengan adanya kekuatan yang ada (wujud) di atas atau di luar alam. Selain materialisme dan naturalisme, juga orang-orang modern ditandai dengan pemikiran sekularistik. Sekularisme itu sendiri adalah suatu paham yang mengatakan bahwa Tuhan tidak berhak mengurus masalah-masalah duniawi, sehingga masalah-masalah duniawi harus diurus dengan cara-cara lain, yang tidak datang dari Tuhan.⁷⁹ Jadi, sekularisme adalah paham tidak ber-Tuhan dalam kehidupan duniawi manusia.

c. Bersikap Disiplin dan Memiliki Etos Kerja yang Tinggi

Ciri lain dari manusia modern adalah bersikap disiplin dan memiliki etos kerja yang tinggi. Disiplin merupakan suatu sikap atau tingkah laku yang menggambarkan kepatuhan seorang atau anggota masyarakat kepada aturan-aturan, ketentuan-ketentuan, tata tertib atau norma-norma, baik yang lahir dari kesepakatan bersama atau dari pihak luar. Seperti disiplin dalam bekerja, berlalu lintas, memelihara kebersihan lingkungan, menggunakan bahasa yang baik dan benar, dan lain-lain. Manusia modern sangat disiplin, seperti pembuat mobil, pesawat terbang dan alat-alat elektronik, yang hanya dilakukan dengan melibatkan banyak orang dalam *team work*.⁸⁰ Orang yang terlibat dalam teamwork industri modern harus melakukan serangkaian kegiatan yang telah tersusun dalam *network* atau jaringan kerja. Mereka harus melakukan pekerjaan sesuai dengan pembagian tugasnya masing-masing secara disiplin, sehingga dapat tercipta suatu sinergi antara satu pekerjaan dengan pekerjaan lainnya.

⁷⁹Nurcholish Madjid, *Islam Modernisme dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 190.

⁸⁰Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi*, *Op. Cit.*, hlm. 207.

Ketepatan dalam melaksanakan suatu pekerjaan menjadi *prerequisite* bagi pekerjaan lain. Sebaliknya kelambatan salah satu kegiatan akan mengganggu kegiatan yang lain. Dengan demikian, disiplin merupakan syarat mutlak bagi terciptanya keberhasilan suatu pekerjaan secara optimal, terutama pekerjaan dalam industri modern. Selain disiplin, manusia modern juga menjunjung tinggi etika dan etos kerja. Etika kerja merupakan ajaran tentang norma-norma bagi tindakan dan perbuatan seseorang dalam melakukan suatu pekerjaan. Etika kerja membahas tentang suatu makna bagi kehidupan, baik dan buruk, serta manfaat dan mudaratnya suatu sikap dan tindakan. Sementara itu, etos kerja adalah suatu pandangan yang khas terhadap makna kerja pada suatu golongan sosial atau masyarakat tertentu, dan apabila dikaitkan dengan suatu profesi tertentu, bisa disebut dengan kode etik profesi.

Etos kerja bersumber dari nilai-nilai filosofis, nilai-nilai religius dan nilai-nilai budaya yang berkembang dalam suatu masyarakat yang berfungsi memberikan motivasi, dorongan dan semangat kerja bagi suatu masyarakat.⁸¹ Pada batas-batas tertentu, disiplin dan etos kerja dikembangkan oleh masyarakat modern, sangat sesuai dengan ajaran Islam.⁸²

Islam mengajarkan kepada umatnya, agar bersikap disiplin dengan mematuhi aturan-aturan, hukum-hukum dan norma-norma yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. dan Rasul-Nya. Oleh karena itu, seluruh aspek ajaran Islam mengandung ajaran tentang disiplin. Ibadah-ibadah ritual dalam Islam, seperti shalat, puasa, haji, dan sebagainya. Di samping berfungsi memupuk dan memperkuat iman, juga berfungsi mendidik dan membina sikap disiplin dalam diri seorang Muslim, karena seluruh ibadah ritual mempunyai ketergantungan dengan unsur-unsur kedisiplinan.

d. Sangat Menghormati Kebebasan Individu

Ciri selanjutnya manusia modern yang dibentuk oleh peradaban Barat adalah menghormati kebebasan individu. Setiap individu memiliki kebebasan tanpa batas, kecuali jika berbenturan dengan kebebasan orang lain. Mereka menghormati Hak Asasi Manusia (HAM) dan menerapkan sistem demokrasi dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan

¹⁰⁴Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi*, *ibid.*, hlm. 208.

⁸²*Ibid.*, hlm. 209.

bernegara. Setiap individu memiliki kebebasan dalam menikmati haknya dalam demokrasi. Mereka bebas memilih penguasa, meminta pertanggungjawaban kinerjanya, dan kalau perlu menurunkannya jika terbukti melanggar konstitusi.⁸³

Dalam batas-batas tertentu penghormatan terhadap Hak Asasi Manusia (HAM) dan pemberian kebebasan terhadap individu yang dikembangkan peradaban Barat sangat positif. Antara lain, dapat memberikan peluang bagi lahirnya suatu masyarakat yang lebih terjamin kemerdekaan individunya, serta hak-hak asasi manusia dihadapan penguasa tiran. Masyarakat dapat menuntut lahirnya undang-undang yang menjelaskan hak dan kewajiban penguasa dan rakyat secara lebih adil dalam bentuk demokrasi. Dengan demokrasi ini pula, memungkinkan adanya pergantian kekuasaan secara teratur, tidak seperti masa-masa sebelumnya yang lebih banyak diwarnai oleh sistem kekuasaan turun temurun.⁸⁴

Namun, di sisi lain, penghormatan terhadap hak-hak individu dan kebebasan mutlak yang mengkristal dalam diri orang-orang Barat telah berubah menjadi liberalisme, karena setiap individu, bebas melakukan apa saja yang dikehendakinya, sekalipun perbuatan tersebut membahayakan dirinya sendiri atau bertentangan dengan nilai-nilai luhur agama. Akibat dari faham liberalisme yang berkembang di Barat, mereka bebas mengkonsumsi minuman keras, pil ekstasi, narkotika, bebas mempertontonkan film-film porno, laki-laki dan perempuan bertelanjang di jalan-jalan umum, melakukan hubungan seks di taman-taman dan tempat-tempat keramaian, berganti-ganti pasangan, berzina, bahkan melakukan perkawinan sejenis. Perempuan bebas melakukan aborsi terhadap janin yang dikandungnya, karena janin dianggap sebagai bagian dari tubuhnya, sedangkan ia bebas melakukan apa saja terhadap tubuhnya sendiri.⁸⁵

⁸³*Ibid.*, hlm. 210.

⁸⁴Mustolah Maufur, *Islam Peradaban Masa Depan*, Cet. I (Jakarta: pustaka al-Kautsar, 1996), hlm. 34-35.

⁸⁵Konferensi Internasional tentang penduduk dan pembangunan di Kairo Mesir tanggal 5-13 September th. 1994 M yang diselenggarakan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), dan konferensi tentang Perempuan di Peking th. 1995 M misalnya menghasilkan keputusan yang sangat kontroversial yaitu diperbolehkannya perkawinan sejenis (laki-laki dengan laki-laki, atau perempuan dengan perempuan) atau diperbolehkannya aborsi (pengguguran kandungan). Syamsuri, *Op. Cit.*, hlm. 209.

Manusia modern tidak menyadari bahwa janin adalah manusia atau makhluk hidup yang sementara tinggal dalam perut ibunya. Sebagai makhluk hidup, janin pun mempunyai hak hidup yang diberikan Allah Swt., dan tidak ada seorang pun, termasuk kedua orang tuanya, berhak mengganggu kehidupannya.

e. Agresif terhadap Kemajuan

Salah satu ciri manusia pada abad modern adalah agresif terhadap kemajuan. Hal itu didorong oleh berbagai prestasi yang dicapai Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (IPTEK). Masyarakat modern ingin mematahkan kesakralan alam raya. Semua harus tunduk atau berusaha ditundukkan oleh kedigdayaan IPTEK yang berporos pada rasionalitas. Realitas alam raya yang oleh doktrin-doktrin agama selalu dikaitkan dengan selubung metafisika dan kebesaran sang pencipta, kini hanya dipahami sebagai benda otonom yang tidak ada kaitannya dengan Tuhan. Alam raya dipahami sebagai jam raksasa yang bekerja mengikuti gerak mesin yang telah diciptakan dan diatur sedemikian rupa oleh tukang jam yang Maha Super (Tuhan), untuk selanjutnya tidak ada lagi urusannya dengan kehidupan ini.¹⁰⁶

Dunia materi dan nonmateri dipahami secara terpisah, sehingga dengan cara demikian merasa semakin otonom, dalam arti tidak lagi memerlukan campur tangan Tuhan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang muncul dalam kehidupan. Mereka semakin yakin, bahkan dengan sikap arogansinya mereka terlalu berani mengucapkan kalimat selamat tinggal kepada Tuhan, bersamaan dengan ditempatkannya manusia sebagai pusat dunia, dan ukuran keunggulan karena memiliki kekuatan logika dan rasionalitas, maka agama yang mendengungkan ajaran-ajaran irrasional dengan sendirinya dipandang sebagai sisa-sisa dari *primitif culture* (budaya primitif).⁸⁶

Di tengah-tengah kemajuan IPTEK yang dijadikan satu-satunya acuan dan ukuran keberhasilan, maka yang terjadi adalah proses pendangkalan kualitas hidup. Nilai kehidupan, seperti kebersamaan, solidaritas sosial mulai ditinggalkan. Di sisi lain, orang juga mulai menyesalkan hilangnya fungsi dan peranan agama yang seharusnya dapat membimbing manusia memahami dan menghayati nilai-nilai

⁸⁶*Ibid.*, hlm. 98.

transendental. Untuk menumbuhkan nilai luhur pada kehidupan individual maupun sosial, supaya masyarakat modern tidak terjerat pada kebanggaan materi semata.

2. Problem Manusia pada Abad Modern

Seperti dijelaskan di atas, bahwa ciri-ciri manusia pada abad modern adalah, kemajuan demi kemajuan secara material telah diraihinya. Dunia yang begitu luas dapat mereka ciutkan seperti sebuah kampung kecil yang tak terbatas ruang dan waktu. Tugas-tugas utama yang biasanya diselesaikan dengan menggunakan tenaga manusia, kini diambil alih oleh mesin-mesin canggih yang tidak hanya melipatgandakan hasil produksi, tetapi juga meningkatkan kualitas hasilnya. Namun perlu diingat, bahwa prestasi gemilang yang telah diraih manusia modern, ada sesuatu yang hilang dari diri mereka sendiri. Proyek mewah modernisme yang sudah mereka ciptakan malah melahirkan perasaan asing dalam diri mereka sendiri. Pada era modernisme dipotret keberhasilan seseorang dari tingkat produktivitas yang dapat ia hasilkan dari kerjanya. Dari sisi itu, manusia modern tak ubahnya seperti mesin yang terus menerus bekerja. Jika ia tidak lagi mampu untuk melakukan itu, artinya ia juga tidak mendapatkan penghargaan sebagai anak zaman peradaban modern. Begitulah manusia modern berubah menjadi robot yang gersang akan nilai kehidupan.⁸⁷

Hilangnya sisi kemanusiaan akibat merambahnya peradaban modern, kini dirasakan sebagai suatu ancaman tersendiri. Sisi kemanusiaan yang dimaksud adalah nilai-nilai spiritual. Modernisme menganjurkan rasionalisme, saat segala sesuatu akan diterima sepanjang rasio menerimanya. Sementara spiritualitas sifatnya abstrak dan terkadang tidak sesuai dengan logika rasionalitas. Karenanya, sisi hakiki manusia itu kian terabaikan. Kecemasan akan hilangnya nilai-nilai spiritual itu, tidak muncul dari sumbu rohani yang mereka miliki, melainkan lahir dari fakta modernisme yang melahirkan krisis lingkungan, krisis bahan bakar, krisis bahan makanan dan krisis kesehatan. Dengan demikian, setiap orang mulai menyimpulkan bahwa modernisme dinilai gagal memberikan hakikat kehidupan itu sendiri.

⁸⁷Muhammad Qarib, *Abāqinah Ulama, Op. Cit.*, hlm. 12.

Jasa yang disumbangkan Rene Descartes dalam sebuah revolusi intelektual, ternyata memisahkan manusia dari Tuhannya. Rasionalisme model Descartes menutup beragam gerbang kearifan yang ada di dalam diri manusia. Nilai-nilai kehidupan seperti kebersamaan, solidaritas sosial, kasih sayang antarsesama, mulai tergeser dari keprihatinan dan wacana keseharian, ketika keserakahan pada materi yang disimbolkan oleh IPTEK menjadi kerangka acuan yang dominan. Semesta yang sejatinya merupakan sahabat terdekat manusia disembelih dengan berdarah-darah dan tak kenal kompromi.

Modernitas secara faktual tidak hanya menghadirkan dampak positif, tetapi juga dampak negatif. Efek positifnya tentu saja akan meningkatkan keragaman budaya melalui penyediaan informasi yang menyeluruh, sehingga memberikan kepada orang untuk mengembangkan kecakapan-kecakapan baru dan meningkatkan produksi. Sementara itu, efek negatifnya kemajuan teknologi, akan berbahaya jika berada di tangan orang yang secara mental dan keyakinan agama belum siap. Mereka dapat menyalahgunakan teknologi untuk tujuan-tujuan yang destruktif dan menghawatirkan. Misalnya, penggunaan teknologi kontrasepsi dapat menyebabkan orang dengan mudah dapat melakukan hubungan seksual tanpa harus takut hamil atau berdosa. Jaringan-jaringan peredaran obat-obat terlarang, tukar-menukar informasi, penyaluran data-data film yang bernuansa pornografi. Di bidang teknologi komunikasi seperti komputer, *facsimile*, internet, dan sebagainya akan semakin intensif pelaksanaannya.

Hal tersebut di atas adalah gambaran masyarakat modern yang obsesi keduniaannya tampak lebih dominan dibanding spiritualnya. Kemajuan teknologi sains dan segala hal yang bersifat duniawi jarang disertai nilai spiritual.

Menurut Seyyed Hossein Nasr, manusia modern dengan kemajuan teknologi dan pengetahuannya, telah tercebur ke dalam lembah pemujaan terhadap pemenuhan materi semata, namun tidak mampu menjawab problem kehidupan yang sedang dihadapinya. Kehidupan yang dilandasi kebaikan tidak saja hanya bertumpu pada materi, melainkan pada dimensi spiritual. Jika hal tersebut tidak diimbangi, akibatnya jiwa pun menjadi kering dan hampa. Semua itu adalah pengaruh dari sekularisasi Barat, yang manusia-manusianya mencoba hidup dengan alam yang kasat mata.

Selanjutnya Seyyed Ḥossein Nasr menambahkan, bahwa manusia modern memperlakukan alam sebagai pelacur. Mereka menikmati dan mengeksploitasi alam demi kepuasan dirinya tanpa rasa kewajiban dan tanggung jawab apa pun. Alam diperas kenikmatannya tanpa pernah dipedulikan nasibnya apalagi dipelihara.⁸⁸ Manusia sangat senang memompa air dari tanah tanpa mau membuat sumur resapan, menebang pepohonan tanpa membuat kompensasi pada tanah. Terkadang alam hanya dihargai sebagai tempat sampah, namun alam selama ini begitu sabar. Selama ini alam terus-menerus dipaksa berbakti kepada manusia, memberi air terjernih dan buah-buahan lezat tanpa pernah diberikan haknya.⁸⁹

Seyyed Ḥossein Nasr melihat, kondisi manusia modern sekarang mengabaikan kebutuhannya yang paling mendasar dan bersifat spiritual, mereka gagal menemukan ketenteraman batin, berarti tidak ada keseimbangan dalam diri. Hal ini akan semakin parah apabila tekanannya pada kehidupan materi semakin meningkat, akibatnya, keseimbangan semakin rusak. Oleh karena itu, manusia modern memerlukan agama untuk mengobati krisis yang dideritanya.⁹⁰ Dari sikap mental yang sedemikian itu, kehadiran IPTEK telah melahirkan sejumlah prolema masyarakat.

Berikut ini akan dikemukakan problem atau krisis yang dihadapi manusia pada abad modern, secara garis besar dibagi menjadi dua yaitu: kehampaan spiritual dan kehilangan visi keilahan.

a. Kehampaan Spiritual

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, akibat terlalu mengagumkan rasio, manusia modern mudah dihindangi penyakit kehampaan spiritual. Kemajuan yang pesat dalam ilmu dan filsafat rasionalisme sejak abad ke-18 kini dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi.

Dengan demikian, menurut Seyyed Ḥossein Nasr, apabila mereka ingin mengakhiri kesesatan yang mereka timbulkan sendiri, lantaran

⁸⁸www.metafalsafah.wordpress.com di donwload tanggal 1 Nopember 2013

⁸⁹*Ibid.*

⁹⁰Seyyed Ḥossein Nasr, *Man and Nature, Op. Cit.*, hlm. 57.

semakin dilupakannya dimensi-dimensi keilahian, maka mau tidak mau pandangan, serta sikap hidup keagamaan harus dihidupkan kembali dalam kehidupan mereka. Sebagaimana diungkapkan oleh Seyyed Ḥossein Nasr:

Hajat untuk menangkap kembali pandangan tentang pusat (*centre*) bagi manusia modern lebih mendesak. Hal ini tampak pada dunia khayal yang mereka ciptakan di sekeliling mereka sendiri, sehingga melupakan hilangnya nilai transendental dalam kehidupan mereka.⁹¹

Untuk membedakan pandangan hidup manusia tradisional dengan manusia modern, Herlihy juga menggunakan dua istilah yang khas yaitu: hijab dan ilusi. Hijab dan ilusi adalah dua hal yang bertentangan dalam kebijaksanaan manusia; hijab melindungi kebenaran, sementara ilusi mengaburkannya. Allah menciptakan hijab misalnya antara materi dan roh, atau antara dunia yang terlihat dan dunia yang tak terlihat. Manusia tradisional mencoba untuk memelihara hijab itu, sementara manusia modern berusaha untuk menghilangkan atau menghapusnya.⁹² Akibatnya, manusia modern yang telah menciptakan ilusi memandang dunia ini sebagai realitas kehidupan yang sebenarnya. Karena itu, manusia modern memahami hidup di dunia ini merupakan suatu kehidupan yang final. Sebaliknya, manusia tradisional berpendapat bahwa dunia ini sementara dan ada kehidupan lain yang merupakan kehidupan sesungguhnya.⁹³

Selain itu, Seyyed Ḥossein Nasr, juga mengatakan bahwa dunia modern menjadi tempat kehidupan manusia dalam situasi profan terlepas dari nilai-nilai dasar, tempat aspek psikis manusia dipisahkan dari jiwanya yang berperan sebagai sumber kehidupan manusia itu sendiri, dan pengalaman ruang dan waktu, telah berubah seluruhnya, dan tempat rawa keterikatan dengan Yang Maha Mutlak pelan-pelan telah menghilang.⁹⁴

Sinyalemen atau vonis seperti yang dikemukakan di atas, bukan hanya keluar dari Seyyed Ḥossein Nasr. Banyak pemikir lain yang bicara senada, bahwa salah satu akibat memuncaknya paham rasionalisme dan

⁹¹Seyyed Ḥossein Nasr, *Man and Nature*, *Op. Cit.*, hlm. 47.

⁹²Herlihy, *Citra Manusia Kontemporer, Terpenjara dalam Pengasingan*, dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5.vol. IV, tahun 1993', hlm. 96.

⁹³Ali Maksum, *Tasawuf*, *Op. Cit.*, hlm. 85.

⁹⁴Seyyed Ḥossein Nasr, *Man and Nature*, *Op. Cit.*, hlm. 51.

teknologi ultramodern adalah persepsi dan apresiasi tentang Tuhan dan kebutuhannya tidak lagi mendapat tempat yang terhormat. Ungkapan lain dari Peter L Berger mengatakan, bahwa nilai-nilai supernatural telah lenyap dalam dunia modern. Lenyapnya nilai-nilai tersebut diungkapkan dalam suatu rumusan yang agak dramatis “sebagai Tuhan telah mati” atau berakhirnya zaman Kristus.⁹⁵

Sinyalemen di atas, diperkuat dengan terjadinya kepingan-kepingan ilmu yang mengarah pada spesialisasi, sehingga jika semua berjalan sendiri-sendiri tanpa ada tali pengikat dan penunjuk jalan yang mengatasi semuanya, maka manusia semakin jauh dari pengetahuan (*kearifan*) akan kesatuan alam semesta. Bahkan sebaliknya, bisa jadi mendatangkan benturan antara satu dengan yang lain, akibat telah menjeratkan dirinya pada rasionalitas teknologi secara absolut, netral nilai keagamaan tetapi sarat nafsu penaklukan. Perkembangan semacam ini, diisyaratkan Seyyed Hossein Nasr sebagai manusia modern telah memanggag tangannya dalam kobaran api yang dinyalakannya sendiri, disebabkan dirinya lupa siapa dia sesungguhnya.⁹⁶

Untuk keberhasilan penaklukan itu, terlalu mahal korban yang harus dikeluarkan oleh manusia sendiri, sementara kesadaran, baru muncul untuk membuktikan bahwa manusia harus berdamai dengan alam manakala masih menginginkan masa depan kehidupan yang lestari. Prestasi teknologi modern, bagaimana pesatnya, hanyalah sedikit pengungkapan dan penaklukan alam yang akbar ini. Dalam pada itu, jangankan ilmu dan teknologi berpretensi ingin memahami dan menaklukkan alam semesta, sedangkan fenomena planet bumi dengan seluruh penghuninya saja masih terlalu banyak yang tersisa untuk diketahuinya. Oleh karenanya, sangat tepat peringatan Schumacher ketika ia menulis, “Ilmu tidak dapat melahirkan ide yang dapat kita pergunakan untuk hidup. Ide terbesar dari ilmu tak lebih dari hipotesa yang berfaedah untuk tujuan penelitian khusus, tetapi sama sekali tidak dapat diterapkan pada penyelenggaraan hidup atau pada penafsiran dunia.”⁹⁷

⁹⁵Peter J. Berger dalam Dawam Raharjo, *Insan Kamil*, *Op. Cit.*, hlm. 189.

⁹⁶*Ibid.*, hlm. 191.

⁹⁷*Ibid.*, hlm. 192.

Seyyed Ḥossein Nasr menekankan, tidak ada jalan lain untuk menciptakan intergitas manusia dan alam, kecuali manusia harus berada dalam titik pusat, mengambil jarak dari kenyataan yang senantiasa berubah dan serba profan. “Takut akan Tuhan adalah permulaan (dasar) kebijakan”. Pangkal segala kebajikan dan kearifan adalah pengenalan, ketakutan, tetapi juga sekaligus cinta kepada Allah.

b. Kehilangan Visi Keilahan

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, masyarakat Barat, yang sering digolongkan sebagai *the post industrial society* (masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran materi sedemikian rupa) dengan perangkat teknologi yang serba mekanis dan otomatis, bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup, melainkan sebaliknya, kian dihinggapi rasa cemas justru akibat kemewahan hidup yang diraihinya. Mereka telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya tereduksi, lalu terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang tidak *human*. Terhadap fenomena semacam ini, Seyyed Ḥossein Nasr menggunakan istilah *axis* atau *centre*, *rim* atau *periphery*.

Seyyed Ḥossein Nasr, berulang kali mengatakan dalam karyanya bahwa manusia modern, telah terlempar jauh meninggalkan pusat eksistensi dirinya (*axis*) dan sedang berada di wilayah pinggiran eksistensi (*periphery*), baik yang menyangkut dirinya maupun lingkungan kosmisnya.⁹⁸ Mereka merasa cukup dengan perangkat ilmu dan teknologi, sebagai buah gerakan *renaisans* abad ke-16, sementara pemikiran dan paham keagamaan yang bersumber pada ajaran wahyu kian ditinggalkan. Sekularisasi terjadi ketika manusia berpaling dari “*dunia sana*” dan hanya memusatkan perhatiannya pada “*di sini dan sekarang*”. Paham sekularisme semakin berkembang, sebagaimana dikatakan oleh Peter L Berger, bahwa sekularisme dibedakan menjadi dua bentuk, yaitu proses pemisahan institusi agama dan politik dan yang lebih penting adalah adanya proses-proses penerapan sekularisme dalam pikiran manusia (sekularisasi kesadaran). Dengan kata lain, terbebaskannya manusia dari kontrol atau komitmen terhadap nilai-nilai agama.⁹⁹

⁹⁸Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam, Op. Cit.*, hlm. 4.

⁹⁹Dawam Raharjo, *Insan, Op. Cit.*, hlm. 185.

Berkembangnya sekularisme Barat, karena manusia kehilangan visi keilahian, tumpul penglihatan *intellektusny*a dalam melihat realitas hidup dan kehidupan. Hanya dengan kapasitas matahati yang sanggup menatap bayang-bayang Tuhan yang diisyaratkan oleh alam semesta. Bukan wawasan pengetahuan yang mendatangkan kearifan untuk melihat hakikat alam semesta sebagai suatu kesatuan yang tunggal, cermin keesaan dan kemahakuasaan Tuhan.

Orang yang sanggup melihat realitas kehidupan yang menyeluruh adalah orang yang berada pada titik ketinggian dan titik pusat (*centre*), tentu saja yang mengadakan pendakian spiritual dan ketajaman *intellektus*, bukan yang berada di pinggir (*periphery*) bagaikan orang yang tersesat di hutan belantara yang tak bertepi.

Kedua problem inilah yang paling fundamental yang melanda manusia pada abad modern lalu melahirkan bermacam-macam problem yang lebih spesifik di antaranya:

1) Syirik Sosial

Kata syirik (شرك) artinya bersekutu.¹⁰⁰ Dalam Al-Qur'an kata syirik dikemukakan dalam dua aspek yaitu: pertama, menganggap Tuhan memiliki sekutu. Kedua, menganggap Tuhan mempunyai saingan. Kedua ciri inilah yang termanifestasi dalam bentuk kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan lain sebagainya. Kemusyrikan dengan berhala, benda-benda langit, atau makhluk halus, pada tingkat tertentu tidak lagi menyita perhatian, karena wujud dan pengaruhnya amat jelas, sehingga sangat mudah menghindarinya.

Sementara syirik sosial adalah sebutan untuk varian sikap loyal yang berlebihan untuk menyebut beberapa status sosial, nasib dan harta benda sebagaimana disinggung dalam QS. al-Baqarah [2]: 165. Ketaatan tanpa *reserve* terhadap sosok pemuka agama, politisi, orang-orang kaya dan figur-figur tertentu, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Taubah [9]: 9. Lebih-lebih lagi fanatisme golongan, organisasi atau partai secara berlebihan sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Mu'minun [23]: 52, 53. Dengan demikian, buta terhadap kebenaran dan keadilan yang dibawa oleh golongan atau partai lain, sebagaimana

¹⁰⁰Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Ed. II (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 715.

disebutkan dalam QS. al-Mā'idah [5]: 8. Seluruh bentuk tersebut pada hakikatnya merupakan bentuk kemusyrikan yang halus. Karenanya, jenis kemusyrikan ini paling berat dan paling sulit untuk dikendalikan. Ibarat musuh dalam selimut gejala dan dampaknya terasa, namun sang pelaku dan pembawa dampak sangat sulit dikenali. Boleh jadi, syirik sosial itu adalah diri kita sendiri yang mengambil bentuk nafsu atau ego yang lazim terbangun dengan serakah dan angkuh, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Furqān [23]: 43. Nafsu atau ego dapat muncul dalam bentuk kecintaan terhadap anak keturunan, kerabat dekat, kekayaan, usaha atau bisnis, rumah-rumah megah yang konstruksi bangunannya bernuansa arogansi, jabatan, atau kedudukan yang terasa berat dilepaskan.¹⁰¹

Berdasarkan berbagai bentuk kemusyrikan tersebut, sampai pada sebuah konklusi bahwa ketauhidan yang paling menegangkan adalah menghadapi kemusyrikan dalam bentuk figur, benda atau lembaga, pekerjaan dan jabatan yang semuanya bertumpu pada apa yang disebut nafsu atau ego manusia. Keduanya merupakan daya dorong yang cepat agar manusia mengabdikan dirinya kepada manusia lain, organisasi-organisasi tertentu, atau partai-partai politik. Semua pengabdian itu akan melahirkan "Tuhan-Tuhan baru" yang menguntungkan segelintir orang dan merenggut kebahagiaan orang banyak. Oleh karena itu, syirik dalam perspektif sosial ini, sangat ditentang oleh Islam, sebab kemuliaan tertinggi hanyalah milik Allah Swt. Semua manusia sama di hadapan-Nya, yakni sebagai hamba. Kualitas manusia hanya dilihat dari takwanya, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Ḥujūrāt [49]: 13. Dalam perspektif tauhid, semua kaum mukmin adalah bersaudara, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Ḥujūrāt [49]: 10. Satu dalam iman dan aqidah Islam, sama-sama hamba Allah Swt., sehingga tidak sepatutnya ada pengkotak-kotakan berdasar silsilah ataupun keturunan. Pada abad modern sekarang ini, sudah mulai sulit ditemukan syirik akidah, namun yang menggejala adalah syirik sosial. Syirik sosial tidak hanya merugikan pelakunya, tetapi juga merugikan orang banyak. Konskuensi syirik ini melahirkan perbudakan, kemiskinan, kebodohan, dan berbagai kesengsaraan lainnya. Banyak orang rela mati demi tokoh yang dipujanya.¹⁰² Relu terpenggang hidup-hidup demi harta benda yang dikumpulkannya, rela berperang demi etnik, suku, organisasi atau

¹⁰¹Muhammad Qarib, *Abāqinah Ulama, Op. Cit.*, hlm. 4.

¹⁰²Muhammad Qarib, *Abāqinah Ulama, ibid.*, hlm. 5.

partai politiknya. Anehnya, pelaku kemusyrikan ini tidak rela berperang demi agama yang diyakininya, namun demi sesuatu yang temporer dan menyesatkan. Manusia kini, sangat terobsesi misalnya, dengan pangkat dan jabatan. Ketika keduanya didapat, ia akan mencintai dan sedapat mungkin mempertahankannya sehidup semati dengan jalan apa pun. Tidak lagi peduli hukum Allah Swt., loyalitas itu bukan lagi kepada Allah Swt., tetapi pangkat dan jabatan itu sendiri.

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dipahami bahwa dalam diri manusia telah bersemayam nafsu atau ego secara sangat lembut dibalik kebutuhan manusia terhadap benda, bahkan tidak segan-segan membunuh teman bersaing sebagai akibat dari sikap dan pandangan yang amat serakah terhadap harta dan kekayaan. Manusia telah diperbudak oleh nafsu dan egonya sendiri, lantas ia lalai dari kewajiban personalnya yang kelak akan membawa kedekatan dirinya kepada sang Khaliq. Syirik sosial tersebut, akan mengantarkan seseorang yakin bahwa segala harta, pangkat dan jabatan akan membuat ia kekal dan menyelamatkannya. Maka pantaslah manusia itu berlomba mengejar dan mengumpulkannya, padahal Al-Qur'an dengan santun mengingatkan agar tidak terpedaya, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Takāsūr [102] :1,2 dan QS. al-MumtaḤānah [60]: 9.

Oleh karena itu, untuk membebaskan manusia dari syirik sosial, harus kembali ke tauhid. Tauhidlah merupakan landasan ideal. Menjalin komunikasi vertikal melalui kemurnian tauhid merupakan hal yang sangat penting, sebagaimana pentingnya napas dalam kehidupan seseorang. Selain itu, dengan tauhid yang murni dapat mengembalikan manusia kepada kesadaran ilahiah bahwa ia mesti mengabdikan hanya kepada Allah Swt. Dengan jalan ini, manusia dapat terbebas akalinya dari belenggu syirik. Seseorang yang bebas akal pikirannya, pasti tidak rela mati hanya demi isme-isme, kecuali hanya kepada Allah Swt. Di sisi lain, kebebasan itu merupakan hal yang sangat asasi di dalam kehidupan ini. Sebuah adigium mengatakan bahwa “tidak ada yang lebih berharga daripada kebebasan”. Oleh sebab itu, kelanjutan dari komitmen ketauhidan adalah membentuk manusia berkarakter yang bebas dalam menyatakan pendapat dan pikirannya, menentukan sikap dan pilihan-pilihannya tanpa merasa terganggu dan tertekan. Kebebasan yang dimaksud, bukan berarti kebebasan secara destruktif dan anarkis. Akan tetapi kebebasan melahirkan manusia yang bertanggung jawab,

mandiri, mampu mengambil inisiatif yang konstruktif dan positif berdasarkan pilihan akal budinya yang hanif (benar, baik dan indah) sambil menahan diri dari dorongan nafsu dan egonya yang sering menggiring untuk berbuat di luar batas-batas kemanusiaan universal.

2) Krisis Ekologi (Lingkungan)

Konsep Islam tentang manusia ialah merupakan makhluk tertinggi (*ahsanu taqwim*), puncak ciptaan Tuhan. Karena keutamaannya manusia itu, maka ia memperoleh status amat mulia, yaitu sebagai khalifah (wakil, pengganti atau duta Tuhan di bumi) QS. al-Baqarah [2]: 31. Sebagai pengganti Tuhan di bumi, maka urusan di bumi diserahkan kepada manusia yang sebelumnya telah dibekali pengetahuan konseptual, tentang nama-nama benda. Di samping itu, Tuhan juga memberikan alat kepada manusia untuk bisa memahami dan memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi di bumi yakni akal pikiran atau intelegensi. Dengan kecerdasan itu, manusia memungkinkan menerima pengajaran atau pengertian dan mengenali dunia sekelilingnya. QS. al-Baqarah [2]: 31-32.

Sebagai pengganti Tuhan yang telah dibekali pengetahuan konseptual, manusia mampu menciptakan sesuatu yang sudah ada dasarnya menjadi sesuatu yang baru, karena alam dan segala potensinya, bukanlah suatu benda cetakan yang sudah selesai, tetapi mengandung potensi perubahan untuk menampung proses kreatifitas manusia (QS. al-Fātir [35]: 1), untuk kemakmuran dan kesejahteraan hidup manusia (QS Hūd [11]: 61).

Melalui ilmu pengetahuan yang dimiliki manusia, jumlah tak terhitung dari gejala alam telah diletakkan di bawah pengawasan dan kekuasaan manusia. Kenyataan ini, tidak dapat dipungkiri telah membantu mempermudah hidup manusia melalui teknologi terapan. Namun justru dengan kemampuan tersebut, manusia modern telah menciptakan krisis global. Rekayasa teknologi menjadi semakin otonom. Gaya hidup dan cara berpikir manusia berubah drastis. Inilah salah satu ciri pandangan positivisme, ilmu pengetahuan berkembang pesat dan tercipta berbagai teknologi yang mampu memenuhi berbagai kebutuhan manusia.¹⁰³ Ilmu pengetahuan dan teknologi juga berfungsi selaku

¹⁰³Amat Zuhri, *Ilmu Tasawuf* (Pekalongan: STAIN Press, 2005), hlm. 6.

penebus dan pembebas manusia dari kebodohan dan keterbelakangan, juga merupakan lambang kebebasan dan otonomi manusia. Namun disadari atau tidak dapat mengantarkan manusia kepada kehancuran, bila tidak terkendali.

Pada mulanya, ketika jumlah penduduk belum banyak, serta tingkat pengetahuan belum maju seperti sekarang, manusia menggantungkan sepenuhnya pada sumber daya alam untuk memenuhi kebutuhannya tanpa harus merusaknya. Untuk memenuhi kebutuhan pangan, manusia memetik hasil bumi yang telah disediakan oleh tumbuh-tumbuhan yang ada di sekitarnya. Kalaupun mereka bercocok tanam, dilakukan dengan cara sederhana tanpa menggunakan pupuk buatan pabrik, insektisida, apalagi rekayasa genetik. Untuk memenuhi kebutuhan sandang, mereka-mereka memanfaatkan dedaunan, kulit pohon dan kulit binatang. Untuk memenuhi kebutuhan papan, mereka memanfaatkan kayu atau tanaman yang daunnya bermanfaat untuk sayuran. Dan untuk memenuhi transportasi, mereka memanfaatkan binatang ternak untuk mengangkut barang.

Pada zaman sekarang, terjadi peningkatan penduduk, peningkatan pengetahuan dan teknologi yang diiringi dengan peningkatan taraf hidup dan selera masyarakat. Manusia tidak merasa cukup hanya memenuhi kebutuhan primer begitu saja. Guna memenuhi kebutuhan pangan, manusia menggunakan berbagai macam pupuk, obat-obatan pemberantas hama guna meningkatkan hasil tanaman. Guna memenuhi kebutuhan sandang, manusia tidak puas tanpa tanpa beraneka motif dan warna. Dalam bidang papan, manusia membangun rumah yang terbuat dari pabrik dan seterusnya. Maka lahirlah era industrialisasi yang memproduksi berbagai macam kebutuhan primer maupun sekunder, mulai dari kebutuhan pangan, sandang, papan, hingga transportasi.¹⁰⁴

Segala kemajuan yang disebutkan di atas, ada dampak negatifnya. Misalnya, bahan bakar yang digunakan semakin bertambah dan mengotori udara, zat-zat pewarna kain menimbulkan pencemaran air dan tanah. Tenaga atom yang dipakai dapat menimbulkan bahaya bagi makhluk hidup. Pembabatan hutan tropis, dapat merugikan generasi mendatang karena iklim menjadi berubah, suhu bertambah panas, dan menipisnya lapisan *ozon*. Bahkan, hewan dan tumbuhan menjadi punah

¹⁰⁴*Ibid.*, hlm. 7.

karena minimnya air yang layak untuk hidup. Perubahan lingkungan jadi tidak menguntungkan, disebabkan perubahan pola penggunaan energi dan materi, tingkatan radiasi, bahan-bahan fisika dan kimia dan jumlah organisme. Perbuatan ini dapat memengaruhi langsung manusia, melalui air, hasil pertanian, peternakan, benda-benda, perilaku dalam apresiasi dan rekreasi di alam bebas. Pada akhirnya, justru akan menyengsarakan manusia sendiri karena telah terjadi kerusakan lingkungan yang cukup memprihatinkan.

3) Hilangnya Orientasi Hidup yang Bermakna

Hidup yang bermakna maksudnya manusia membutuhkan sesuatu demi hidupnya. Bahkan ada yang merasa bahwa ada sesuatu yang untuknya mereka rela mati. Makna dan nilai-nilai hidup bukan mendorong manusia berbuat, melainkan menarik dan menawarkan pada manusia untuk dipenuhi.¹⁰⁵

Dalam psikologi Frankl disebut dengan *neurosis noogenik*. kondisi ini dimulai dari perasaan hampa, jenuh, bosan, putus asa, kehilangan minat dan inisiatif, hidup hanya dirasakan sebagai rutinitas belaka, tugas sehari-hari dirasakan sangat menjenuhkan, kehilangan, merasa tidak pernah mencapai kemajuan, sikap acuh tak acuh terhadap kondisi di sekeliling, minimnya rasa tanggung jawab terhadap diri dan lingkungan, serta tidak berdaya menghadapi kehidupan.

Selanjutnya, bila upaya untuk mencari makna hidup terganggu, maka bisa berubah menjadi keinginan besar untuk berkuasa, dibarengi dengan keinginan memperoleh kekayaan dan dibarengi dengan keinginan untuk mencari kesenangan. Teori ini diungkapkan oleh Frankl, sekaligus mengkritik konsep psikologi modern yang lebih suka mencari solusi kehidupan dengan mengatakan bahwa yang dibutuhkan manusia modern adalah hidup tanpa tekanan. Sementara Frankl mengatakan bahwa yang terpenting adalah upaya dan perjuangan untuk meraih sasaran yang bermakna.¹⁰⁶

Pada umumnya, masyarakat modern tidak tahu lagi untuk apa mereka dihidupkan, sebagaimana mereka juga tidak tahu bahwa sesudah mati

¹⁰⁵Ilham Nur Alfian dalam Koeswara, E. *Psikologi Eksistensial, Suatu Pengantar* (Bandung: Eresco, 1987), hlm. 7.

¹⁰⁶*Ibid.*, hlm. 168.

mereka akan dibangkitkan kembali untuk dimintai pertanggungjawaban dan menerima balasan dari amal perbuatan mereka di alam dunia.

Peradaban modern yang dibangun dan dikembangkan oleh dunia Barat, di atas landasan paham materialisme dan sekuler, telah menyebabkan masyarakat modern telah kehilangan orientasi hidup yang bermakna dan pegangan moral yang kokoh, karena mereka mengingkari hal-hal yang bersifat metafisis dan gaib, seperti adanya Tuhan pencipta alam, rasul yang menerima wahyu, kehidupan di alam akhirat; dan nilai-nilai ideal yang bersifat abstrak karena semua ini tidak dapat diobservasi oleh pancaindra dan berada di luar jangkauan metode ilmiah empirisme dan rasionalisme.¹⁰⁷

Mereka tidak mau tahu tentang ajaran-ajaran agama yang mengatur kehidupan mereka. Tujuan hidupnya hanya terbatas pada pencapaian sasaran-sasaran yang bersifat material dan duniawi. Yang terpenting bagi mereka adalah bekerja, mencari uang, dan bersenang-senang. Mulai dari bangun tidur hingga menjelang tidur lagi, yang ada dalam benaknya adalah bekerja dan mencari uang.

Manusia modern menganggap bahwa manusia hanya terdiri dari unsur jasmani dan tidak memiliki rohani, kehidupan manusia hanya berlangsung di alam dunia, tidak ada kehidupan lagi setelah mati, kebahagiaan hidup yang hakiki adalah mencapai kepuasan jasmaniyah tanpa menghiraukan spiritualitas; mereka tidak percaya dengan adanya Allah Swt., dan hal-hal gaib yang hanya dapat didekati dengan iman. Akibatnya, mereka mengalami disorientasi kehidupan, karena tidak mengetahui tujuan hidup yang hakiki, untuk apa mereka dihidupkan. Akibatnya, mereka tidak segan-segan melakukan praktik korupsi, kolusi dan nepotisme. Sesudah mendapatkan uang, mereka mencari berbagai kesenangan, untuk memperturutkan hawa nafsunya dengan berjudi, mengunjungi diskotik, bar, *night club*, mengonsumsi minuman keras, berzina dan sebagainya.

Akibat dari pandangan dan orientasi hidup materialistik tersebut, maka terjadilah pergeseran tata nilai dari semangat mementingkan kepuasan rohani yang berjangka panjang kepada kepuasan hedonistik sesaat.¹⁰⁸

¹⁰⁷Mustolah Maufur, *Islam Pradaban, Op. Cit.*, hlm. 23.

¹⁰⁸Yūsuf al-Qardāwī, *Umat Islam, Op. Cit.*, hlm. 42.

Gambaran tersebut benar-benar telah terjadi pada masyarakat modern di Barat, dan dalam kadar tertentu juga telah berkembang di tengah-tengah masyarakat Indonesia. Dalam pada itu, manusia terjebak pada sikap *konformisme* (melakukan apa yang dilakukan orang lain), atau melakukan apa yang diinginkan orang lain dari dirinya (*totalitarianisme*). Menurut Frankl manusia tersebut mengalami “*kehampaan eksistensi*.”¹⁰⁹ Dalam ilmu psikologi disebutkan bahwa bila upaya untuk mencari makna hidup terganggu, maka bisa berubah menjadi keinginan besar untuk berkuasa, dibarengi dengan keinginan memperoleh kekayaan dan untuk mencari kesenangan. Teori ini diungkapkan oleh Frankl, sekaligus mengkritik konsep psikologi modern yang lebih suka mencari solusi kehidupan dengan mengatakan bahwa yang dibutuhkan manusia modern adalah hidup tanpa tekanan. Sementara Frankl mengatakan bahwa yang terpenting adalah upaya dan perjuangan untuk meraih sasaran yang bermakna.¹¹⁰

Masyarakat modern telah mengalami perubahan sosial yang sangat drastis yang dapat dilihat dari beberapa indikator sebagai berikut. **Pertama**, meningkatnya kebutuhan hidup. Kalau pada masyarakat agraris tradisional, manusia sudah merasa puas jika telah tercukupi kebutuhan primernya yang terdiri dari pangan, sandang dan papan (perumahan) secara sederhana, maka pada masyarakat modern hal itu belum memenuhi kebutuhan primernya secara “wah” sehingga dapat meningkatkan prestisenya. Hal-hal yang sebenarnya bukan merupakan kebutuhan primer, seperti elektronik dan berbagai hasil teknologi yang menjanjikan kemudahan hidup berubah menjadi kebutuhan primer

¹⁰⁹Salah satu contoh yang dialami oleh seorang ahli psikoterapi terkemuka Jerman keturunan Yahudi di era Nazi (Frankl). Frankl adalah salah seorang dari sekian juta tahanan yang berhasil bebas dari kamp Auschwitz yang mengerikan. Dalam kamp itu, orang tua Frankl, saudara dan istrinya dan semua keluarganya meninggal di kamar gas dari kekejaman Nazi. Pengalaman inilah yang dijadikan modal utama dalam proses pembentukan teori “logoterapi” nya yang memusatkan perhatiannya pada makna hidup dan upaya manusia untuk mencari makna hidup. Teori ini percaya bahwa perjuangan untuk menemukan makna dalam hidup seseorang merupakan motivator utama setiap orang untuk meraih makna hidup yang lebih berharga. Keinginan untuk mencari kesenangan, atau perjuangan untuk mencari keunggulan bukanlah hal yang mendasar dari esensi persoalan manusia. Keduanya hanyalah bentuk terselubung dari persoalan dasarnya yakni kehampaan eksistensi. lihat Viktoe E Frankl, *Optimisme di Tengah Tragedi; Analisa Logoterapi* (Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2008), hlm. 61.

¹¹⁰Syamsuri, *Op. Cit.*, hlm. 212.

yang “harus terpenuhi”. Akibatnya, kehidupan orang-orang modern selalu disibukkan dengan mengejar materi-materi dan prestise, sehingga membawa mereka pada hidup seperti mesin yang tidak mengenal istirahat. Bahkan lebih jauh lagi, untuk memenuhi kebutuhannya tadi, mereka bersedia melakukan apa saja, walaupun harus mengorbankan orang lain dan melanggar norma-norma yang ada, seperti korupsi, kolusi dan manipulasi. Akibatnya timbullah kegelisahan yang tidak jelas ujung pangkalnya, sehingga menghilangkan rasa bahagia dalam hidup.¹¹¹

Dalam psikologi Frankl disebut dengan *neurosis* (jenis penyakit mental atau rasa kecemasan yang kronis) *noogenik*, kondisi ini dimulai dari perasaan hampa, jenuh, bosan, putus asa, kehilangan minat dan inisiatif, hidup hanya dirasakan sebagai rutinitas belaka, tugas sehari-hari dirasakan sangat menjenuhkan, kehilangan, merasa tidak pernah mencapai kemajuan, sikap acuh tak acuh terhadap kondisi di sekeliling, minimnya rasa tanggungjawab terhadap diri dan lingkungan, serta tidak berdaya menghadapi kehidupan. **Kedua**, timbulnya rasa individualis dan egois. Karena kebutuhan hidup meningkat, ditunjang dengan alat-alat elektronik, maka orang merasa dapat hidup tanpa bantuan orang lain. lebih mementingkan diri sendiri dari pada orang lain. Hubungan kekeluargaan dan persahabatan yang semula erat dan kuat, kini cenderung menjadi longgar dan rapuh. Urusan orang lain tidak lagi menjadi perhatian, sehingga mereka akan merasa kesepian dalam hidup ini. Semua hubungan dengan orang lain didasarkan pada kepentingan motif profit, bukan hubungan persaudaraan yang didasarkan pada rasa kasih sayang dan saling mencintai. Seperti hubungan atasan dengan bawahan, dokter dengan pasien, buruh dengan majikan, dosen dengan mahasiswa dan sebagainya. Akibatnya timbullah rasa individualitas, egois.

Rasa kesetiakawanan semakin menipis (solidaritas sosial), yakni, pola kehidupan golongan elit yang umumnya sangat konsumerisme dan aspirasi-aspirasinya lebih dekat pada pola hidup masyarakat di kota-kota metropolitan di berbagai negara industri. Golongan elit telah mengesampingkan rasa kesetiakawanan sosial, khususnya masyarakat kota yang tidak peduli dengan kesulitan yang menimpa orang lain. Begitu mudahnya mengeluarkan uang jutaan rupiah hanya untuk

¹¹¹*Ibid.*

membuat kue-kue yang akan dipamerkan untuk mendapatkan MURI (Mesium Rekor Indonesia), padahal masih berjuta-juta manusia yang hidup serba kekurangan, tanpa makanan dan pakaian yang layak. **Ketiga**, berkembangnya persaingan secara tidak sehat. Akibat dari kebutuhan hidup yang meningkat yang menyebabkan manusia bersikap individualis dan egois, maka berkembanglah persaingan secara tidak sehat, seperti memfitnah, menyengsarakan, membunuh dan menjerumuskan orang lain ke penjara semata-mata untuk meraih keuntungan pribadi. Akibatnya, kebutuhan-kebutuhan sosial menjadi berantakan dan persahabatan berubah menjadi permusuhan.¹¹²

4) Merajalelanya Dekadensi Moral

Salah satu problem yang paling mencemaskan yang dihasilkan peradaban modern adalah terputusnya ikatan moral yang diajarkan oleh agama-agama samawi, sehingga menimbulkan dekadensi moral yang menggoyahkan struktur masyarakat. Ilmu pengetahuan telah dipergunakan untuk menciptakan tenaga nuklir yang dapat membunuh jutaan manusia, karena memang pengembangan sains tidak dilandasi oleh etika dan moral. Ekonomi digunakan sebagai sarana untuk membungkam mulut para pesaing, lalu mendepaknya dari gelanggang dengan menghalalkan segala macam cara. Hasil keringat buruh-buruh kasar, curahan air mata kaum lemah dan tangisan orang-orang yang tertindas tidak lagi dipedulikan hanya semata-mata untuk meraup keuntungan yang besar dan memperkaya diri sendiri. Hal ini terjadi karena masyarakat modern beranggapan bahwa ekonomi adalah ekonomi, sedangkan moral adalah moral. Politik digunakan sebagai sarana untuk merebut kekuasaan dan mengalahkan pesaing dengan tipu daya, kebohongan, makar, dan manipulasi. Tujuan menghalalkan segala cara, karena mereka beranggapan bahwa moral tidak lazim dalam dunia politik.¹¹³

Pangkal kerusakan moral dan akhlak umat manusia abad ini, adalah *pemisfisme* (paham serba boleh). Kehidupan yang individualistik dan bebas tanpa batas, sehingga melanggar aturan-aturan Islam serta tidak lagi memperhatikan halal haram telah menimbulkan akumulasi kerusakan yang belum pernah dialami sepanjang sejarah umat manusia.

¹¹²Zakiah Drajat, dalam Syamsuri, *ibid.*

¹¹³*Ibid.*, hlm. 216.

Berbagai ideologi dan ajaran, baik lokal maupun internasional telah dicoba, namun terbukti gagal bahkan membawa bencana dan malapetaka bagi umat Islam. Filsafat materialisme dan liberalisme yang dijadikan pada era modern ini telah menyebabkan manusia mengambil pola hidup yang hedonistik, yaitu suatu pola hidup yang hanya mengejar kesenangan tanpa menghiraukan ajaran agama dan nilai-nilai moral, ikatan keluarga dan tanggung jawab sosial. Fenomena dalam kehidupan sehari-hari menunjukkan bahwa masyarakat modern telah menyimpang dari nilai-nilai agama, kaidah-kaidah sosial dan susila. Orang tidak lagi takut berbuat dosa dan melanggar hukum, sehingga tanpa beban melakukan pembunuhan dan pemerkosaan, penodongan dan penjangbretan, pencurian dan perampokan, perjudian dan mabuk-mabukan, pemakaian obat-obat terlarang dan narkoba, perkelahian antar pelajar, tawuran antarwarga dan berbagai perbuatan maksiat lainnya. Bahkan yang paling menyedihkan, mereka merasa bangga melakukan berbagai perbuatan maksiat tersebut.

Manusia modern tidak merasa malu melakukan perbuatan zina dan kumpul kebo (*free sex*), meskipun hal itu dilakukan dengan saudara perempuannya, dengan anaknya, bahkan dengan ibunya sendiri yang telah melahirkannya. Mereka tidak merasa jijik melakukan perkawinan sejenis, laki-laki dengan laki-laki dan perempuan dengan sesama perempuan, bahkan beberapa negara di Eropa pernikahan semacam itu dilegalkan dengan menerbitkan undang-undang sebagaimana telah dilakukan oleh Majelis Umum Inggris. Lebih ironis lagi, pernikahan semacam ini disepakati oleh Komite Persiapan Konferensi yang diselenggarakan di New York tanggal 20-22 April 1994 yang terdiri dari 16 bab dan 121 halaman, juga dilegalkan oleh konferensi internasional tentang kependudukan yang diselenggarakan di Kairo pada tanggal 5-13 September 1994 di bawah naungan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dan konferensi internasional keempat tentang perempuan di Cina pada tahun 1995 M.¹¹⁴ Kedua konferensi ini menghasilkan keputusan yang melegalkan perkawinan sejenis (laki-laki dengan laki-laki dan perempuan dengan perempuan); pembentukan keluarga, dengan satu anggota yang terdiri dari seorang wanita dan seorang anak hasil adopsi;

¹¹⁴Document on The Fourth World Conference On Women in Beijing China 1995, (Makkah Saudi Arabia: Departemen of Studies and Research Muslim World League, 1995).

serta pengguguran kandungan (*aborsi*) secara mutlak. Keputusan-keputusan kedua konferensi internasional tersebut, ditentang oleh al-Azhar Rabithah Alam Islami dan lembaga-lembaga Islam lainnya, karena dinilai telah menurunkan derajat manusia dari segala nilai dan budi luhurnya, serta akan menjadikan manusia seperti layaknya binatang atau bahkan lebih rendah dari binatang.

Sepanjang zaman setiap manusia tidak pernah lepas dari dosa, dekadensi moral, dan penyimpangan dari jalan yang lurus, karena manusia diciptakan oleh Allah Swt. dari unsur tanah dan ruh, yang menggambarkan bahwa di dalam diri manusia terdapat tabiat ganda, yakni percampuran antara kebaikan dan keburukan, serta antara ketakwaan dengan kefasikan. Bisa jadi suatu ketika kefasikan mengalahkan ketakwaan, keburukan mengalahkan kebaikan, serta ketakwaan dan tanah mengguguli roh, sehingga manusia mengikuti keinginan hawa nafsunya.¹¹⁵

Sungguhpun demikian, sesuai dengan fitrahnya, manusia tetap saja merasa takut jika dia terpelosok di lubang dosa dan merasa malu jika ada orang yang melihatnya. Ia akan berusaha melepaskan dirinya dari perbuatan dosa dengan bertaubat dan memohon ampunan kepada Allah Swt. Akan tetapi, dekadensi moral dan kefasikan yang melanda masyarakat modern dewasa ini telah menjadi tragedi yang maha dahsyat, karena manusia tidak lagi merasa malu atau takut berbuat dosa, tetapi mereka justru bangga dengan dosa-dosa yang mereka lakukan, tidak merasa malu berbuat zina di depan umum. Akibatnya, merebaklah penyakit AIDS yang menghancurkan kekebalan tubuh manusia dan mematikan yang hingga kini belum ditemukan obatnya. Inilah bahaya merajalelanya dekadensi moral, kefasikan, dan kemungkaran yang melanda masyarakat modern.¹¹⁶

¹¹⁵Firman Allah swt. Menegaskan, Demi jiwa dan penyempurnaannya . maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu kefasikan (dorongan untuk berbuat dosa) dan ketakwaannya (dorongan untuk selalu melaksanakan segala perintah dan menjauhi segala larangannya). Sungguh beruntunglah orang yang berhasil mengsucikan (menjaga kesucian) jiwanya, dan sungguh celaka orang yang mengotori jiwanya, sebagaimana disebutkan dalam QS al-Syams [91]: 7-10 lihat *Ibid.*, hlm. 217.

¹¹⁶Hamdan Rasyid, *Konsep Zikir Menurut al-Qur'an dan Urgensinya Bagi Masyarakat Modern* (Jakarta: Intermedia Cip. Nusantara, t.th), hlm. 237.

5) Meningkatnya Kriminalitas dan Rasa Ketakutan

Peradaban modern yang dibangun dan dikembangkan oleh dunia Barat, di atas landasan materialisme dan sekuler, telah terbukti menimbulkan dampak negatif dan problem bagi kehidupan masyarakat modern, yakni meningkatnya kriminalitas dan rasa ketakutan. Paham materialisme dan sekuler telah menyebabkan manusia tidak percaya terhadap adanya Allah Swt., kehidupan di alam akhirat, serta hal-hal yang bersifat gaib. Akibatnya, kehidupan manusia dikendalikan oleh hawa nafsu yang selalu mendorong manusia berbuat jahat dan melakukan tindakan kriminal.

Tindak kriminal dengan segala bentuknya kini mengalami peningkatan yang sangat tajam, baik segi kuantitas maupun kualitasnya, baik di desa maupun di kota. Penipuan, pencurian, perampokan, penodongan, penjambretan, pemerkosaan, dan pembunuhan, terjadi di mana-mana. Menurut laporan majalah Times yang mengutip data dari Biro Penyelidikan Kejahatan Amerika Serikat pada tahun 1979 M. bahwa, di AS rata-rata pada setiap dua setengah detik terjadi kejahatan yang berbahaya. Pada setiap tiga detik, terjadi pencurian di sebuah rumah. Pada setiap dua puluh tujuh detik, terjadi tindakan kekerasan. Pada setiap dua puluh sembilan detik, terjadi pencurian mobil. Pada setiap lima puluh satu detik, terjadi penyerangan terhadap orang lain. Pada setiap tujuh menit, terjadi penjambretan dan pemerkosaan terhadap wanita, serta pada setiap dua puluh empat menit, terjadi pembunuhan.¹¹⁷

Di Indonesia pun tindak kriminal tidak kalah dari Amerika Serikat dan negara-negara lainnya, tetapi sudah sampai pada tindak yang sangat menakutkan masyarakat. Setiap hari, media massa, baik cetak maupun elektronik selalu melaporkan tentang terjadinya tindak kejahatan dan kriminalitas di berbagai tempat, terutama di kota-kota besar seperti Jakarta, Surabaya, Medan, dan Semarang. Pencurian, pencopetan, penjambretan, perampokan terhadap para nasabah bank, perampasan motor dan mobil, penjarahan terhadap toko-toko dan mobil-mobil yang mengangkut berbagai hasil industri, pemerkosaan dan pembunuhan merupakan peristiwa yang tidak asing lagi. Hal itu merupakan konsekuensi logis dari gaya hidup yang tumbuh kembangkan

¹¹⁷Yusuf Qardahawi dalam Syamsuri, *Ibid.*, hlm. 219.

oleh peradaban modern yang dibangun di atas paham materialisme dan sekuler.¹¹⁸

6) Gangguan Kejiwaan Manusia Modern

Selain problem-problem tersebut, sebagai akibat dari sikap hipokrit yang berkepanjangan, maka manusia modern mengidap gangguan kejiwaan antara lain berupa kecemasan, kesepian, kebosanan, perilaku menyimpang dan *psikosomatis*.¹¹⁹

Perasaan cemas yang diterima manusia modern bersumber dari hilangnya makna hidup. Secara fitri, manusia memiliki kebutuhan akan makna hidup. Makna hidup dimiliki oleh seseorang, manakala ia memiliki kejujuran dan merasa hidupnya dibutuhkan oleh orang lain dan telah mengerjakan sesuatu yang bermakna untuk orang lain. Makna hidup biasanya dihayati oleh para pejuang, dalam bidang apa pun, karena pusat perhatian pejuang adalah bagaimana bisa menyumbangkan sesuatu untuk kepentingan orang lain. Seseorang pejuang biasanya memiliki tingkat dedikasi yang tinggi, dan untuk apa yang ia perjuangkannya, ia sanggup berkorban, bahkan korban jiwa sekalipun. Meskipun yang dilakukan pejuang itu untuk kepentingan orang lain, tetapi dorongan untuk pejuang lahir dari diri sendiri, bukan untuk memuaskan orang lain. Seseorang pejuang melakukan sesuatu sesuai dengan prinsip yang dianutnya, bukan prinsip yang dianut orang lain. Kepuasan seseorang pejuang adalah apabila ia mampu berpegang teguh pada prinsip perjuangannya, meskipun boleh jadi perjuangannya itu gagal.¹²⁰

Manusia modern juga menderita kesepian yang berkepanjangan. Gangguan kejiwaan ini bersumber dari hubungan antarmanusia (interpersonal) di kalangan masyarakat modern yang tidak lagi tulus dan hangat. Kegersangan hubungan manusia ini, disebabkan karena manusia modern menggunakan topeng-topeng sosial untuk menutupi wajah kepribadiannya. Dalam komunikasi interpersonal, manusia modern tidak memperkenalkan dirinya sendiri, tetapi selalu menunjukkannya sebagai seseorang yang sebenarnya bukan dirinya.

¹¹⁸*Ibid.*, hlm. 220.

¹¹⁹Nurcholish Madjid, *Manusia Modern Mendamba Allah Renungan Tasawuf Positif* (Jakarta: Iman dan Hikmah, 2002), hlm. 171.

¹²⁰Ahmad Mubarak dalam Syamsuri, *Op. Cit.*, hlm. 221.

Akibatnya, setiap manusia modern memandang orang lain, maka orang lain itu juga dipandang bukan sebagai dirinya, tetapi sebagai orang yang bertopeng. Selanjutnya hubungan antartopeng padahal setiap manusia membutuhkan orang lain bukan topeng lain, sebagai akibat dari hubungan manusia yang gersang, manusia modern mengidap perasaan sepi, meski ia berada di keramaian. Sebagai manusia, ia benar-benar sendirian, karena yang berada di sekelilingnya hanyalah topeng-topeng. Ia tidak menikmati senyuman orang lain, karena ia pun mempersepsi senyuman orang itu sebagai topeng sebagaimana ketika ia tersenyum kepada orang lain. Pujian orang kepadanya juga dipandang sebagai basa-basi yang sudah diprogram, bahkan ucapan cinta dari sang kekasih pun terdengar hambar karena ia menganggap kekasihnya pun sebagai orang sedang mengenakan topeng cinta. Sungguh malang benar manusia modern ini.¹²¹

Kecemasan, kesepian dan kebosanan yang diderita berkepanjangan, menyebabkan seseorang tidak tahu persis apa yang harus dilakukan. Ia tidak dapat memutuskan sesuatu dan tidak tahu jalan yang mana harus ditempuh. Dalam keadaan jiwa yang kosong dan rapuh ini, maka ketika seseorang tidak mampu berpikir jauh, kecenderungan kepada memuaskan motif kepada hal-hal yang rendah menjadi sangat kuat, karena pemuasan atas motif kepada hal-hal yang rendah agak sedikit menghibur. Manusia dalam tingkat gangguan kejiwaan seperti itu, sangat mudah sekali diajak atau dipengaruhi untuk melakukan hal-hal yang menyenangkan, meskipun perbuatan itu menyimpang dari norma-norma moral. Kondisi psikologis mereka seperti hausnya orang-orang yang sedang berada dalam pengaruh obat terlarang. Dalam keadaan tak mampu berpikir, apa saja ia lakukan asal memperoleh minuman. Kekosongan jiwa itu dapat mengantarkan mereka kepada perbuatan merampok orang meskipun mereka tidak membutuhkan uang, memperkosa orang tanpa mengenal siapa yang diperkosa, membunuh orang tanpa ada sebab-sebab yang membenarkan dia membunuh, pokoknya semua perilaku menyimpang yang secara sepiantas seakan memberikan hiburan dapat mereka lakukan.¹²²

¹²¹*Ibid.*, hlm. 220.

¹²²*Ibid.*, hlm. 223.

Sementara itu, psikosomatik adalah gangguan fisik yang disebabkan oleh faktor-faktor kejiwaan dan sosial. Seseorang, jika emosinya menumpuk dan memuncak maka hal itu dapat menyebabkan terjadinya goncangan dan kekacauan dalam dirinya. Jika faktor-faktor yang menyebabkan memuncaknya emosi itu secara berkepanjangan tidak dapat dijauhkan, maka ia dipaksa untuk selalu berjuang menekan perasaannya. Perasaan tertekan, cemas, kesepian dan kebosanan yang berkepanjangan dapat memengaruhi kesehatan fisiknya. Jadi, psikosomatik dapat disebut sebagai penyakit gabungan fisik dan mental, yang dalam bahasa Arab disebut *nafs jasakiyyah* atau *biolojiyyah*, yang sakit sebetulnya jiwanya, tapi menjelma dalam bentuk sakit fisik. Penderita psikosomatik biasanya selalu mengeluh merasa tidak enak badan, jantungnya berdebar-debar, merasa lemah dan tidak bisa berkonsentrasi. Wujud psikosomatik bisa dalam bentuk *syndrome*, trauma, stres, ketergantungan pada obat penenang, alkohol, narkotik atau berperilaku menyimpang. Manusia modern penderita psikosomatik adalah ibarat penghuni kerangkeng yang sudah tidak lagi menyadari bahwa kerangkeng itu merupakan belenggu. Baginya berada dalam kerangkeng seperti memang sudah seharusnya begitu, ia sudah tidak bisa membayangkan seperti apa alam di luar kerangkeng tersebut.¹²³

Sehubungan dengan apa yang dikemukakan di atas, lebih khusus Seyyed Ḥossein Nasr, mengatakan bahwa peradaban Barat telah menimbulkan multi krisis, baik krisis moral, spiritual, dan krisis kebudayaan yang dimungkinkan lebih disebabkan corak peradaban modern industrial yang dipercepat oleh globalisasi yang merupakan rangkaian dari kemajuan Barat pasca *renaissance*.

Sejumlah problem manusia modern yang telah dikemukakan di atas, menurut Seyyed Ḥossein Nasr dapat disimpulkan menjadi dua yaitu: manusia modern dilanda kehampaan spiritual dan kehilangan visi keilahian.

¹²³*Ibid.*, hlm. 224.

C. Kritik Seyyed Ḥossein Nasr terhadap Modernisme di Barat

Berikut ini adalah ungkapan-ungkapan Seyyed Ḥossein Nasr tentang kelemahan-kelemahan modernisme tersebut.

1. Menghapus Metafisika

Upaya penghapusan dunia metafisika dari kehidupan manusia modern sudah mulai sejak *renaisans* yang kemudian diteruskan oleh aliran-aliran filsafat yang mengusung dan menjadi pilar modernisme, yakni: rasionalisme, empirisme, positivisme dan materialisme.

Karena itu, tidak salah kalau Seyyed Ḥossein Nasr menilai, krisis peradaban modern bersumber dari penolakan terhadap hal-hal yang bersifat rohaniah (metafisika) dan penyingkiran maknawiyah secara gradual dalam kehidupan manusia. Masyarakat modern (Barat) mencoba hidup dengan roti semata. Mereka bahkan mencoba membunuh Tuhan dan menyatakan kebebasan dari akhirat. Akibatnya, kekuatan dan daya manusia mengalami eksternalisasi. Selanjutnya dengan eksternalisasi ini, masyarakat modern (Barat) menaklukkan dan mengeksploitasi dunia dengan semena-mena tanpa batas. Masyarakat modern (Barat) membuat hubungan baru dengan alam melalui proses desakralisasi alam. Alam dipandang tak lebih dari sekadar objek dan sumber daya yang harus dimanfaatkan dan dieksploitasi semaksimal mungkin. Seyyed Ḥossein Nasr mengibaratkan, masyarakat modern (Barat) memperlakukan alam seperti pelacur, mereka menikmati dan mengeksploitasi alam demi kepuasan dirinya tanpa rasa kewajiban dan tanggung jawab apa pun. Sikap inilah yang kemudian melahirkan berbagai krisis dunia modern yang menjalar tidak hanya dalam kehidupan spiritual, tetapi juga dalam kehidupan sehari-hari.¹²⁴

Manusia modern mula-mula berusaha menghancurkan kekuatan agama di dalam jiwanya, setelah itu baru mempertanyakan makna dari kejahatan dan dosa. Pada saat ini, banyak orang yang menyarankan bahwa pemecahan bagi krisis adalah kembali kepada kebijakan-kebijakan tradisional, akan tetapi mereka (manusia modern) tetap

¹²⁴Sayyed Ḥossein Nasr, *Man and Nature; The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: ABC International Group Inc. 1997), hlm. 18.

tidak menyatakan demikian karena kebanyakan di antara mereka adalah manusia-manusia sekuler yang menghendaki agar kehidupan manusia harus tetap terpisah dari ajaran-ajaran agama.¹²⁵

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, banyak bukti yang menunjukkan bahwa krisis lingkungan maupun ketidakseimbangan psikologis yang dialami oleh kaum pria dan wanita di Barat. Keburukan lingkungan kota dan semacamnya adalah akibat dari usaha manusia untuk hidup dengan roti semata-mata, mereka berusaha “membunuh semua Tuhan.” Mereka menyatakan kemerdekaannya dari kekuatan surgawi. Padahal, manusia tidak dapat menghindari efek perbuatannya yang juga merupakan efek keadaan hidupnya saat ini. Satu-satunya harapan bagi manusia adalah tidak lagi menjadi makhluk yang ingkar, tetapi menjadi makhluk yang berdamai dengan penguasa surgawi dan bumi, dan tunduk kepada Allah Swt. Hal ini berarti tidak lagi modern, menurut pengertian yang umum terhadap istilah tersebut, ia berusaha untuk mati (membunuh dorongan nafsu negatifnya), dan lahir kembali (dengan jiwa yang suci). Itulah sebabnya dimensi problem ini pada umumnya jarang dipertimbangkan dalam pembahasan krisis lingkungan. Dimensi yang hilang dalam pembahasan-pembahasan krisis ekologi adalah peranan manusia jika ia hendak mencari jalan keluar dari krisis yang telah diciptakannya ini.¹²⁶

Analisis Seyyed Ḥossein Nasr tentang krisis lingkungan ini bertolak dari doktrin Al-Qur’an yang menegaskan bahwa alam merupakan tofani (*tajalli*) Tuhan yang menyelimuti dan sekaligus mengungkap kebesaran Tuhan. Lingkungan alam adalah tanda-tanda (ayat) Tuhan. Dalam hal ini, Seyyed Ḥossein Nasr membagi wahyu Tuhan ke dalam dua kategori, yakni: wahyu tertulis (*recorded Qur’an, al-Qur’ān al-tadwīnī*) atau Al-Qur’an dalam bentuk kitab suci; dan wahyu yang terhampar (*the Qur’an of creation, al-Qur’ān al takwīnī*) atau alam semesta (kosmos) ini. Dalam ungkapan lain, Tuhan itu adalah “lingkungan” tertinggi yang mengelilingi dan mengatasi manusia. Al-Qur’an sendiri menyebut demikian, sebagaimana terdapat dalam QS. an-Nisa [4]: 126. Tuhan itu sebagai *al-Muḥiṭ* (yang serba mencakup). *Al-Muḥiṭ* itu sendiri juga berarti lingkungan. Manusia itu sendiri sesungguhnya terbenam dalam *al-Muḥiṭ*, yang Ilāhi itu. Sayangnya, manusia tidak menyadari karena

¹²⁵Sayyed Ḥossein Nasr, *Islam and The Flight of Modern Man*, Cet. I (Chicago: ABC International Group Inc., 1975), hlm. 12-13.

¹²⁶*Ibid.*, hlm. 13.

sifat lupa dan lalainya. Inilah awal mula terjadinya kekotoran jiwa, yang pembersihannya harus kembali mengingat Tuhan. Mengingat Tuhan berarti mengingatnya di mana-mana dan mengalami realitasnya sebagai *al-Muḥiṭ* itu. Mengingat Tuhan sebagai *al-Muḥiṭ* berarti menyadari terus-menerus kualitas kesakralan alam, fenomena alam sebagai ayat-ayat Tuhan dan kehadiran lingkungan alam sebagai suatu bagian yang hanya dimungkinkan oleh kehadiran yang ilāhi. Krisis lingkungan yang terjadi tersebut disebabkan karena penolakan manusia untuk melihat Tuhan sebagai “lingkungan” yang sesungguhnya yang mengelilingi sekaligus memelihara kehidupan mereka. Pengrusakan lingkungan, bermula dari sikap manusia modern yang memandang alam sebagai sesuatu yang berdiri sendiri dan terpisah dari “lingkungan” ilahi.¹²⁷ Konsep lingkungan ini sangat terkait erat dengan konsep manusia, karena itu harus mendapat perhatian serius.

Seyyed Ḥossein Nasr menuturkan pada dua dasawarsa yang lampau setiap orang berbicara mengenai kemungkinan yang tidak terbatas bagi manusia untuk berkembang secara lahiriah dan materialistis, maka pada saat itu pula, setiap orang berbicara tentang “batas-batas pertumbuhan” (yang saat ini sangat populer di Barat) atau bahkan mengenai bencana yang akan segera menimpa manusia. Akan tetapi, konsep-konsep serta faktor-faktor yang dipergunakan untuk menganalisis krisis yang dihadapi manusia modern ini, pemecahan-pemecahan yang dicari, dan bahkan warna-warna untuk melukiskan bencana yang akan menimpa umat manusia itu biasanya berdasarkan unsur-unsur yang telah menciptakan krisis itu juga. Kehidupan di dunia ini tampaknya masih tidak memiliki horizon spiritual. Hal ini bukan karena horizon spiritual itu tidak ada, tetapi karena yang menyaksikan panorama kehidupan kontemporer ini sering kali adalah manusia yang hidup di pinggir lingkaran eksistensi, sehingga ia hanya dapat menyaksikan segala sesuatu dari sudut pandangnya sendiri. Ia senantiasa tidak peduli dengan jari-jari lingkaran eksistensi dan sama sekali lupa dengan sumbu maupun pusat lingkungan eksistensi yang dapat dicapainya melalui jari-jari tersebut.

¹²⁷Salah satu aliran filsafat yang menjadi pilar modernisme, materialisme, berpandangan bahwa kenyataan yang sungguh-sungguh nyata adalah materi, sedangkan kesadaran atau pikiran adalah manusia hanyalah gejala-gejala sekunder dari proses material belaka. Lihat F. Budi Hardiman, *filsafat Modern, Op. Cit.*, hlm. 295-296.

Seharusnya manusia sebagai penguasa di muka bumi secara vertikal berfungsi sebagai hamba Allah Swt. Sementara itu, manusia secara horizontal adalah khalifah Allah Swt. Dengan demikian manusia akan dapat menjaga keseimbangan dan keharmonisan hidupnya, dan tidak menjadi budak nafsu (egonya) sendiri.¹²⁸

Seyyed Houssein Nasr menilai, masyarakat Barat modern sedang berada di wilayah pinggiran eksistensinya sendiri bergerak jauh dari pusat, baik yang menyangkut dirinya sendiri maupun dalam lingkungan kosmisnya. Mereka merasa cukup dengan perangkat ilmu dan teknologi, sebagai buah dari gerakan *renaissance* pada abad 16, sementara pemikiran dan paham keagamaan bersumber dari wahyu kian mereka tinggalkan.¹²⁹ Dengan ungkapan yang lebih populer, masyarakat Barat telah memasuki *the post christian era*, kemudian berkembanglah paham sekularisme. Sekularisasi ini terjadi karena manusia berpaling dari dunia sana (transenden, metafisik) dan hanya memusatkan perhatian pada dunia sini dan sekarang (pisik, material).¹³⁰ Proses sekularisasi kesadaran ini menyebabkan manusia modern kehilangan kendali diri (*self-control*), sehingga mudah dihindangi penyakit rohaniah, ia lupa siapa dirinya, untuk apa ia hidup dan mau ke mana sesudahnya. Nilai-nilai supranatural telah lenyap dalam dunia modern. Dengan hilangnya batasan-batasan yang diyakini sakral atau absolut, manusia modern kemudian melingkar-lingkar dalam dunia yang serba relatif, terutama sistem nilai dan moralitas yang dibangunnya. Barat telah kehilangan rasa supranatural (alam gaib) secara besar-besaran.¹³¹

Sebagai ganti nilai-nilai spiritual, dengan munculnya diktum "*cogito ergo sum*" Rene Descartes (sebagai bapak modernisme). Akibat terlalu mengagungkan rasio, manusia Barat modern mudah dijangkiti penyakit

¹²⁸Asyumardi Azra, *Traditionalisme Nasr, Op. Cit.*, hlm. 107-108.

¹²⁹Seperti sudah dijelaskan para ilmuwan masa renaissans mulai dari Roger Bacon, Copernicus, Francis Bacon, Tycho Brahe, Johannes Kepler dan Galileo Galilei cenderung meninggalkan cara berpikir abad pertengahan dan menyingkirkan tuhan dari dunia ilmiah. Bagi mereka, alam (dunia eksternal) dipercaya dapat diketahui melalui metode ilmiah para pemikir tersebut perlahan-lahan mempengaruhi dan membentuk kepercayaan manusia. Mereka berhasil membongkar pandangan dunia abad pertengahan. Revolusi Copernican, mempengaruhi bidang-bidang lain.

¹³⁰*Ibid.*, hlm. 153.

¹³¹Marchel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. H.M. Rasyid (Jakarta: Bulan Bintang 1985), hlm. 79.

kehampaan spiritual. Kemajuan yang pesat dalam ilmu pengetahuan dan teknologi yang dibangun di atas fondasi filsafat rasionalisme dan empirisme abad ke-17-18, tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek-aspek *transenden*, suatu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu Ilāhi. Oleh karena itu, jika mereka ingin mengakhiri kesesatan yang dibuat mereka sendiri dengan mencampakkan dimensi-dimensi Ilāhiah, mau tidak mau pandangan, serta sikap hidup keagamaan harus dihadirkan kembali dalam kehidupan mereka¹³²

Menurut Seyyed Hossein Nasr, dalam metafisika Islam, Tuhan sebagai realitas yang tertinggi memiliki empat kualitas dasar. Kualitas-kualitas ini secara langsung berdasarkan ayat Al-Qur'an yang menyatakan: "Dialah yang Awal dan yang Akhir, yang lahir dan yang bathin..." sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Hadid/57: 3. Di samping arti-artinya yang lain, atribusi ini mengandung satu arti yang secara langsung berhubungan dengan argumentasi di sini. Sebagai realitas tertinggi, sekaligus Allah Swt. adalah yang Batin dan yang Lahir, pusat dan lingkaran manusia religius memandang Allah Swt. sebagai yang batin.

Manusia modern yang telah melupakan alam spiritual hanya memandang yang lahir. Akan tetapi karena tidak mengetahui pusat, ia tidak menyadari bahwa yang lahir itu sendiri sebenarnya adalah manifestasi dari pusat atau Allah Swt. Oleh karena itu, pragmen-pragmen pengetahuan yang diperolehnya tidak dapat mencakup seluruh pinggir lingkaran, apalagi pusat eksistensinya. Sebagian dari busur lingkaran adalah tidak lebih dari sebuah bagian yang tidak memiliki tingkat referensi atau pusat. Hanya keseluruhan busur lingkaran itulah yang merefleksikan pusat. Terakhir kali, seorang manusia suci memandang Allah Swt., sebagai yang lahir dan yang batin. Ia dapat mengetahui fragmen-fragmen pengetahuan eksternal kepada pusat eksistensi dan dari pinggir lingkaran ia dapat melihat refleksi dari pusat eksistensi. Akan tetapi, kesanggupan ini hanyalah karena ia secara apriori menyadari adanya pusat eksistensi tersebut. Sebelum manusia dapat memandang dunia eksternal, baik yang merupakan dunia nyata di sekeliling dirinya maupun kulit luar dari jiwa (*psyche*) manusia,

¹³²*Ibid.*, hlm. 154.

sebagai manifestasi dari yang batin, terlebih dahulu ia harus berpegang teguh pada yang batin itu melalui keyakinan dan pengetahuan. Dengan menggunakan prinsip ini, seorang manusia suci dapat menghubungkan fragmen-fragmen pengetahuan eksternal kepada lapisan-lapisan yang lebih dalam dari sifat manusia. Bagi seorang yang belum menyadari dimensi batin ini dalam dirinya dan dalam alam di sekelilingnya, maka fragmen-fragmen pengetahuan eksternal tetap merupakan fragmen-fragmen, terutama sekali apabila fragmen-fragmen tersebut diperoleh melalui pengamatan tingkah laku manusia secara kolektif, di mana kebanyakan di antara mereka hanya hidup pada lapisan-lapisan eksistensi yang paling luar, sedang tingkah laku mereka jarang sekali mencerminkan dimensi dirinya yang lebih dalam.¹³³

Kalau penulis perhatikan kritik Nasr terhadap modernisme yang menghilangkan dunia metafisika dari kehidupan ini, ada kesamaannya dengan kritik aliran eksistensialisme terhadap modernisme. Heidegger (tokoh eksistensialisme), misalnya, berpendapat bahwa manusia itu berbeda dari benda-benda di sekelilingnya. Namun manusia mempunyai kecenderungan untuk menjadi suatu benda, suatu objek. Sering kali manusia begitu tenggelam dalam dunia material dan dunia sosial sehingga ia menjadi “anonim”, tanpa kepribadian. Lalu tanpa sadar manusia menjadi unsur dari “mereka” (benda-benda itu), alih-alih seorang “dia”.¹³⁴

Akhirnya manusia menjadi dangkal, yang sangat terlihat jelas dalam cara berbicara yang hampa dari massa media, dari sikap ingin tahu dan haus kabar, yang merupakan tanda-tanda zaman modern ini. Dunia modern penuh dengan mode-mode sementara, tanpa perhatian untuk perasaan yang lebih mendalam. Manusia modern takut untuk hidup secara mendalam, secara bebas dan otentik. Heidegger mengajukan kritik yang sangat keras terhadap modernisme. Menurut di dunia kita (baca dunia modern), yang tidak lain merupakan produk modernisme, dikuasai oleh sikap teknis ilmiah yang menutup diri dari pertanyaan ontologis, pertanyaan-pertanyaan tentang keseluruhan, makna hidup dan makna kenyataan. Dengan kondisi demikian, manusia modern mengalami keterasingan (*entfremdung*), alienasi dari dirinya

¹³³Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight*, Op. Cit., hlm. 6.

¹³⁴Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, Cet. IV (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 126.

sendiri. Filsafat Barat sendiri, menurut Heidegger, telah melupakan betapa agungnya “ada”. Filsafat Barat menderita penyakit “linglung,” “pelupa,” karena mereka tidak memperhatikan perbedaan besar antara “ada” dan “peng-ada-ada”. Dengan demikian, manusia dalam filsafat Barat disejajarkan dengan benda-benda. Padahal “ada” itu, menurut Heidegger, begitu suci dan agung, sehingga semua pendekatan untuk menerangkan kata ini akan selalu gagal.

2. Salah Memahami Konsep Manusia

Cara manusia modern memahami dan merumuskan konsep manusia, melakukan dua kesalahan besar. Pertama, menganggap manusia sebagai pemilik otoritas tunggal dalam menentukan kebenaran kekuasaan dunia terutama sejak Descartes mendekralasikan *Cogito ergo sum* (saya berpikir maka saya ada). Kedua, mereduksi manusia sejajar dengan benda-benda yang dapat dipersepsi (positivisme) atau hanya seonggok materi dan makhluk ekonomi (materialisme).

Dalam hal ini, Seyyed Hossein Nasr menegaskan, peradaban modern yang berkembang di Barat sejak zaman *renaissance* adalah sebuah eksperimen yang telah mengalami kegagalan sedemikian parahnya sehingga umat manusia menjadi ragu apakah mereka dapat menemukan cara-cara lain di masa yang akan datang. Sangat tidak ilmiah apabila kita menganggap peradaban modern ini dengan segala presumsinya mengenai sifat manusia dan alam semesta yang mendasarinya, bukan sebagai sebuah eksperimen yang gagal. Sesungguhnya riset ilmiah, jika tidak terjadi stagnan karena rasionalisme dan empirisme tersebut, sudah tentu merupakan cara termudah untuk menyadarkan manusia kontemporer bahwa peradaban modern sesungguhnya telah gagal karena kesalahan konsep-konsep yang melandasinya. Peradaban modern sesungguhnya telah ditegakkan di atas landasan konsep manusia yang tidak menyertakan hal yang paling esensial bagi si manusia itu sendiri.¹³⁵ Hal ini terjadi karena manusia modern Barat telah memberontak Tuhan dan menciptakan sains dan teknologi yang tidak berlandaskan cahaya *intellect*, tetapi hanya berdasarkan kekuatan akal semata-mata untuk mendapatkan data melalui pancaindra. Peradaban modern Barat dibangun hanya di atas landasan konsep manusia yang tidak

¹³⁵Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight*, Op. Cit., hlm. 12.

menyertakan hal yang paling esensial pada manusia itu sendiri. Karena itu, manusia modern telah membakar tangan mereka dalam api yang mereka nyalakan sendiri, ketika mereka lupa siapa mereka sebenarnya.¹³⁶

Seyyed Ḥossein Nasr melihat secara historis, porsi *intellectus* masyarakat Barat modern yang tercampakkan terjadi sejak berkembangnya dualisme Cartesian di sana. Sejak rasionalisme yang sistematis itu berkembang, manusia hanya dilihat dari sudut fisiologis lahiriah. Dualisme Cartesian membagi realitas menjadi dua, realitas material dan realitas mental, atau realitas fisik dan realitas akal (rasio). Sementara dimensi spiritualnya tercampakkan. Padahal, konsepsi metafisika pada mulanya merupakan “ilmu pengetahuan suci” (*scientia sacra*) atau pengetahuan keilahian. (*divine knowledge*) “bukan filsafat yang profane” seperti yang berkembang di Barat saat ini. Dengan demikian, metafisika Barat yang seharusnya berintikan “kecintaan kepada kebajikan” (*the love of wisdom*) beralih pada “kebencian kepada kebijaksanaan” (*the hate of wisdom*). Konsep metafisika Barat berubah dari *philosophia* menjadi data empiris, sehingga hanya mampu melahirkan konsep rohaniah yang palsu (*pseudo-spiritual*).¹³⁷

Akibat dari kesalahan mereka dalam memahami dan merumuskan konsep manusia, masyarakat Barat yang maju dalam ilmu pengetahuan, teknologi dan industri, suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran material sedemikian rupa dengan perangkat teknologi yang serba mekanis dan otomatis, gagal memperoleh kebahagiaan hidup, mereka malah dihindangi kegelisahan dan kecemasan yang justru diakibatkan oleh kemewahan hidup yang mereka raih. Mereka telah menjadi pemuja sains dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaan mereka tereduksi, lalu terperangkap dalam jaringan sistem rasionalitas teknologi yang tidak manusiawi.¹³⁸ Seyyed Ḥossein Nasr menggunakan dua istilah pokok, yaitu *axis* atau *centre* (pusat) dan *rim* atau *periphery* (pinggir) untuk membedakan dua kategori orientasi hidup

¹³⁶*Ibid.*, hlm. 6.

¹³⁷*Ibid.*, hlm. 52.

¹³⁸Hal ini sejalan dengan kritik Mazhab Frankfurt yang menegaskan bahwa positivism sebagai pilar utama modernism yang menetapkan doktrin dikotomi fakta/nilai telah membuat akal manusia beralih fungsi menjadi “akal instrumental”, yang sifatnya manipulative, kalkulatif, dominasi terhadap semesta yang hanya berurusan dengan perangkat teknologi dan lupa akan tujuan hidup manusia itu sendiri.

manusia. Kehidupan di dunia ini (bagi manusia modern) tampaknya masih tidak memiliki horizon spiritual. Hal ini bukan berarti horizon spiritual tidak ada, tetapi karena yang menyaksikan panorama kehidupan kontemporer sering kali adalah manusia yang hidup di pinggir (*periphery, rim*) lingkaran eksistensi, sehingga ia dapat menyaksikan segala sesuatu dari sudut pandangnya sendiri. Ia senantiasa tidak peduli dengan jari-jari lingkaran eksistensi yang dapat dicapainya dengan jari-jari tersebut.¹³⁹

Ungkapan lain Seyyed Hossein Nasr bahwa, masalah penghancur lingkungan oleh teknologi, krisis ekologi dan sebagainya, semuanya bersumber dari penyakit *amnesia* (pelupa) yang diidap oleh manusia modern. Manusia modern telah lupa, siapakah ia sesungguhnya. Karena hidup di pinggiran eksistensinya sendiri, ia telah memperoleh pengetahuan dunia yang secara kualitatif bersifat dangkal, tetapi secara kuantitatif sangatlah mengagumkan. Ia telah memproyeksikan citra pribadinya yang eksternal dan palsu kepada dunia. Manusia modern Barat mula-mula memberontak melawan kekuasaan ilāhi dengan *humanisme renaissance*, kemudian barulah lahir sains-sains modern.

Semangat anti dogmatisme agama dari *renaissance* adalah landasan yang penting revolusi ilmiah pada abad ke-17 dan terciptanya sebuah sains yang walaupun tidak bersipat manusiawi, namun dianggap sebagai satu-satunya pengetahuan yang paling antropomorfis, karena membuat akal dan data empiris yang diperoleh indra manusia sebagai satu-satunya kriteria yang menyatakan validitas segala ilmu pengetahuan.¹⁴⁰ Kemudian setelah mengenal dunia dalam pengertian-pengertian eksternal tersebut, ia mencoba mengkonstruksi citra pribadinya berdasarkan pengetahuan eksternal tersebut. Maka terjadilah serangkaian kejatuhan yang menyebabkan manusia berisolasi ke arah bawah di antara citra pribadinya yang semakin bersifat eksternal dengan dunia sekeliling dirinya, sedang ia semakin jauh dari pusat eksistensinya dan dari lingkungan komisinya. Inti sejarah pengembangan spiritual manusia Barat modern sejak latar belakang sejarahnya sebagai

¹³⁹*Ibid.*

¹⁴⁰Menurut penulis yang dimaksud Seyyed Hossein Nasr adalah positivisme yang melembagakan pandangan dunia obyektivistik dalam suatu doktrin kesatuan pengetahuan. Doktrin kesatuan pengetahuan mengatakan bahwa seluruh pengetahuan baik alam maupun manusia harus berada di bawah payung paradigma positivistik. Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi, Op. Cit.*, hlm. 160.

manusia tradisional, yang sekaligus mewakili leluhurnya di dalam waktu dan sekaligus mewakili pusat eksistensinya dalam ruang, adalah perpindahan alienasi yang berkesinambungan dari pusat sumbu melalui jari-jari dan akhirnya ke pinggir lingkaran eksistensi, di mana manusia modern pada saat ini berada.¹⁴¹

Sebenarnya, adanya lingkaran yang mengharuskan adanya jari-jari yang menghubungkannya dengan akses lingkaran, maka adanya manusia itu sendiri menunjukkan adanya pusat atau sumbu eksistensinya. Dan oleh karena itu, kita menyaksikan hubungan yang senantiasa ada di antara umat manusia di setiap zaman dengan manusia di dalam realitas primordial dan abadi seperti ia di masa lampau, di masa sekarang dan di masa mendatang, walaupun ia mengalami perubahan-perubahan dan transformasi-transformasi. Jika hubungan yang seperti itu tidak ada, maka tidak mungkin bagi manusia untuk mengidentikkan dirinya dengan periode-periode yang lain di dalam sejarahnya, apalagi bagi aspek-aspek permanen di dalam sifat manusia untuk memanifestasikan diri di dunia modern seperti di masa lampau hingga sekarang ini.¹⁴²

Sesungguhnya konsep manusia yang humanis itu sendirilah yang telah menyeretnya menjadi manusia yang rendah. Karena tidak mengetahui siapakah manusia itu sebenarnya, lubuk-lubuk kegelapan dan keluhuran-keluhuran iluminasi yang mungkin di capai oleh manusia, maka diajukanlah pemecahan-pemecahan yang gampang seperti di atas. Telah beribu-ribu tahun lamanya agama menyerukan agar manusia menghindari kejahatan dan memupuk kebajikan. Dengan kondisi seperti ini, menurut Seyyed Houssein Nasr, yang pertama dan terpenting sekali dibutuhkan oleh manusia kontemporer pada saat ini di tengah-tengah kekacauan, serta kerusakan mental dan fisik ini adalah pesan yang datang dari pusat dan yang dengan tegas membedakan pinggir lingkaran dan pusat lingkaran eksistensi. Pesan ini dalam bentuknya yang hidup masih dapat di ketemukan dalam tradisi-tradisi Timur seperti Islam dan dapat dihayati kembali oleh Barat. Tetapi di

¹⁴¹Bandingkan dengan kritik Marcuse yang menilai bahwa masyarakat industri modern merupakan masyarakat yang teralienasi, karena mengasingkan manusia-manusia tersebut semakin tidak menyadari bahwa dirinya itu dalam keadaan yang teralienasi. Lihat J. Sudarminta, "Kritik Marcuse terhadap Masyarakat Industri modern", dalam M. Sastrapatedja (ed), *Manusia Multi Dimensional*, hlm. 121-125.

¹⁴²Seyyed Houssein Nasr, *Islam and the Pligh*, Op. Cit., hlm. 4.

mana pun juga pesan itu ditemukan baik di Timur maupun di Barat, jika pesan datang dari pusat yang tidak terletak di Timur maupun di Barat, ia senantiasa merupakan seruan kepada manusia yang hidup di pinggir lingkaran eksistensi untuk menempuh jari-jari lingkaran itu menuju *axis* atau pusat yang merupakan awal mula dari manusia dan segala sesuatu. Pesan itu adalah seruan kepada manusia untuk menyadari siapakah dia sebenarnya dan untuk menyadari percikan api keabadian yang terdapat dalam dirinya sendiri.

Dalam diri setiap manusia, terdapat sebuah bintang yang tak dapat tercemar, sesuatu substansi yang akan mengkristal di dalam keabadian, ia senantiasa berada di dalam terang cahaya diri. Manusia hanya dapat membebaskan bintang ini dari ikatan-ikatan temporarnya melalui kebenaran, kebaktian kepada Allah Swt., dan kesalehan. Manusia yang telah menemukan bintang ini dalam dirinya akan mendapat kedamaian dalam batin dan di atas dunia. Hanya dengan berjuang untuk mengubah dunia ini menjadi bintang dalam cakrawala spiritual manusia dapat hidup dengan harmonis di atas dunia dan dapat memecahkan berbagai problem yang berkenaan dengan eksistensi dunia pada dasarnya dibebankan kepadanya selama perjalanan hidup yang singkat di dunia ini.¹⁴³

Sebenarnya, manusia berada pada tempat yang sangat menguntungkan dari mana ia dapat mengetahui sesuatu hal di dalam esensinya. Ia pun dapat mengetahui esensi dirinya apabila ia tidak lagi berilusi bahwa bayangan dirinya yang telah mengalami eksternalisasi dan objektivitas itu sebagai dirinya yang sejati karena sesungguhnya dirinya itu tidak dapat dieksternalkan, seperti yang dinyatakan dalam veda. Pengetahuan ilmiah, seperti setiap pengetahuan lainnya yang berdasarkan perbedaan di antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, harus merasa puas dengan pengetahuan mengenai hal-hal yang tidak penting saja bukan hal-hal yang esensial.¹⁴⁴

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, Islam mengangkat derajat manusia sebagai khalifah Allah Swt. di muka bumi, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Baqarah 2: 30. Sekaligus sebagai hamba yang diharuskan untuk beribadat kepada-Nya. Sebagai hamba Allah Swt.,

¹⁴³Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam and The Plight*, Op. Cit., hlm. 13.

¹⁴⁴*Ibid.*, hlm. 10.

manusia harus pasif di hadapan Tuhan dan menerima apa pun rahmat yang diturunkan dari-Nya. Sementara sebagai khalifah Allah Swt., manusia harus aktif di dunia memelihara keharmonisan alam, dan menyebarkan rahmat Tuhan yang diturunkan kepadanya sebagai pusat ciptaan. Hal ini merupakan amanah yang diberikan Tuhan kepada manusia. Dalam konteks ini, menurut Seyyed Ḥossein Nasr, kata “menundukkan” (*sakhhkharā*) dalam QS. al-Hajj: 65 bukan dalam arti penaklukan atau eksploitasi secara liar dan tanpa kontrol, tetapi harus mempertimbangkan dan sejalan dengan keseimbangan hukum-hukum Tuhan. Itulah amanah Allah Swt., yang diberikan kepada khalifah-Nya, manusia.¹⁴⁵

Ancaman paling serius bagi lingkungan adalah praktik kekhalifahan manusia yang tidak lagi menerima amanah, serta kewajibannya. Inilah yang dilakukan oleh manusia modern Barat yang mengembangkan sains dan teknologi dengan dilandasi dominasi dan penjajahan atas alam, memandang alam sebagai musuh manusia dan terus-menerus mengeksploitasi dan menghancurkan lingkungan. Keadaan ini semakin parah karena pada abad ke-19 ditambahkan ilusi yang lebih buruk, ilusi yang bahkan tidak menghendaki pengumpulan fakta mengenai manusia dari berbagai zaman sebagai cara untuk setidaknya memperoleh semacam pengetahuan mengenai manusia.¹⁴⁶

Di antara ilusi-ilusi ini, adalah teori revolusi seperti yang dipahami pada masa kini. Sesungguhnya, teori revolusi ini tidak lebih dari sebuah hipotesa ilmiah yang pada abad lampau digembor-gemborkan sebagai fakta ilmiah. Walaupun sama sekali tidak dapat dibuktikan, teori evolusi ini telah berlaku di dalam bidang biologi, namun teori ini biasanya diajarkan di sekolah-sekolah, seolah-olah merupakan hal yang telah terbukti kebenarannya. Padahal pada beberapa tahun terakhir ini, tulisan-tulisan dari pada biologi dan geologi yang menentang teori tersebut tidak sedikit jumlahnya. Sehubungan studi mengenai manusia sesungguhnya menyusupnya konsep evolusi ke bidang antropologi itulah, yang membuat kaitan positif dan potensial di antara kumpulan fakta ilmiah dengan dengan pemahaman terhadap aspek yang universal dan tetap dari sifat manusia hampir tidak mungkin.

¹⁴⁵Seyyed Ḥossein Nasr, *Man and Nature*, *Op. Cit.*, hlm. 96.

¹⁴⁶Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam and The Plight*, *Op. Cit.*, hlm. 8.

Banyak dongeng-dongeng rakyat yang sederhana lebih dapat menunjukkan siapa manusia sesungguhnya dari pada setumpukan besar berkas-berkas statistik yang biasanya diberi label perubahan-perubahan vital. Sesungguhnya, satu-satunya perubahan vital yang sedang terjadi masa kini adalah alienasi yang semakin melebar di antara manusia yang sifatnya permanen dan kelalaian manusia kepada sifatnya, suatu kelalaian yang walaupun bersifat sementara, namun pasti akan menimbulkan efek-efek yang mencelakakan manusia yang bersangkutan. Inilah satu-satunya perubahan yang tidak dapat di pelajari oleh metode-metode ilmiah yang objektif tersebut.¹⁴⁷

Kenyataan seperti ini, sangat jauh berbeda dengan manusia tradisional. Kalau manusia tradisional berusaha menjangkau realitas transenden, sebaliknya manusia modern dan kontemporer justru berusaha memutuskannya. Pandangan seperti ini, sejalan dengan J. Herlihy yang menyatakan, manusia tradisional berusaha mengawinkan hati dan pikirannya dan membentuk persepsi ke dalam, yang kemudian memaksa dirinya untuk menerima realitas yang lebih tinggi. Sementara manusia kontemporer, malah menceraikan pikiran dari hatinya, hanya untuk melahirkan ego formal, yang lalu dikembangkan berhubungan dengan dinamika dunia modern.¹⁴⁸

Manusia modern yang telah menciptakan ilusi memandang dunia ini sebagai realitas kehidupan yang sebenarnya. Karena itu, mereka memahami hidup di dunia ini sebagai suatu kehidupan final dan setelah itu tidak ada lagi kehidupan. Sebaliknya, manusia tradisional memandang dunia ini sebagai bersifat sementara, dan setelah itu ada kehidupan lain yang abadi. Kondisi manusiawi tersebut mengasumsikan adanya pengaruh. Akan tetapi, harus dipahami bahwa Allah Swt. menciptakan hijab dan manusia sendiri yang membuat ilusi-ilusi. Hijab dan ilusi, memisahkan manusia dari realitas ilahi. Manusia modern menciptakan ilusi untuk melepas tanggung jawabnya dengan keberadaan Tuhan, sedangkan manusia tradisional mencoba menyikap hijab untuk sampai kepada Tuhan. Manusia modern berusaha menjauh dan menghindari dari hijab itu dan menggantinya dengan ilusi-ilusi yang menyenangkan.¹⁴⁹

¹⁴⁷*Ibid.*, hlm. 9.

¹⁴⁸J. Harlehy, "Citra Manusia Kontemporer : Terpenjara dalam Pengasingan dalam *Ulum al-Qur'an* (No. 5, Vol. IV, tahun 1993), hlm. 95.

¹⁴⁹Lebih lanjut lihat "Hijab dan Ilusi" dalam seminar *sehari spiritualitas, Kritis Dunia Modern dan Agama Masa Depan* (Jakarta: Paramdina dan Mizan, 1993), hlm. 10-16.

BAB 4

KONSEP TASAWUF DAN SOLUSI PROBLEM MANUSIA PADA ABAD MODERN

A. Konsep Tasawuf

1. Pengertian Tasawuf

Peneliti tasawuf, baik klasik maupun kontemporer berbeda pendapat tentang asal-usul kata tasawuf. Perbedaan itu memengaruhi definisi tasawuf. Ada yang mengatakan bahwa, istilah tasawuf tidak dikenal pada zaman nabi sampai pada generasi pertama. Generasi itu lebih dikenal dengan istilah sahabat dan tabiin. Seperti yang dikatakan Ibnu Khaldun, bahwa ilmu tasawuf adalah suatu ilmu yang lahir dalam Islam. Asal-usulnya pada awal generasi sahabat, tabiin dan generasi berikutnya yang telah memilih jalan hidayah dalam kehidupannya. Mereka gemar beribadah, menjauhkan diri dari kemewahan dunia, berzikir dan sebagainya. Akan tetapi setelah banyak orang Islam yang gemar berkecimpung mengejar kehidupan dunia, pada abad kedua dan seterusnya, maka orang yang mengarahkan hidupnya pada ibadah disebut *sufiyah* dan orangnya disebut *mutasawwifin*.¹

¹Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 2000), hlm. 467.

Imām al-Qusyairī mengatakan bahwa setelah Nabi Muhammad Saw. wafat, orang Muslim tidak menyebut orang-orang pilihan, selain dari sahabat karena tidak ada nama yang paling mulia, kecuali nama sahabat. Nanti setelah umat Islam mulai berselisih dan berbeda pendapat mengenai martabat, maka orang-orang yang khusus mempunyai perhatian akan urusan agama disebut *zuhud* dan *'ubbad*.² Kalau demikian, istilah tasawuf adalah simbol dari ketekunan beribadah, sedangkan sufi adalah gelaran (*laqab*) bagi orang-orang yang menekuni tasawuf. Ada pula yang mengatakan bahwa tasawuf telah lahir sejak dulu, bahkan tidak mengenal waktu. Namun kesejarahannya dimulai dengan turunnya Al-Qur'an yang termanifestasi pada diri Nabi Muhammad Saw. dan para sahabatnya.

Asal-usul tasawuf terkait dengan pengertian tasawuf secara etimologi seperti dikemukakan pada uraian berikut.

- a. Kata sufi diambil dari kata *ṣafā* (jernih, bersih). Disebut sufi karena hatinya tulus dan bersih di hadapan Tuhannya. Dari sisi makna, pendapat ini benar. Akan tetapi dari segi akar kata, penisbahan kata sufi terhadap kata *ṣafā*, tidak tepat, karena nisbat kata *ṣafā* adalah *ṣafā'ī* bukan sufi. Sedangkan nisbat kata *ṣuf* adalah *ṣafawī* bukan *ṣufī*.³
- b. Sebagian orang berpendapat bahwa, kata sufi dinisbahkan pada kata *ahl al- ṣuffah*, untuk menyebut orang-orang fakir dari kalangan Muhajirin dan Anshar. Mereka tinggal di suatu kamar di samping masjid nabi di Madinah. Mereka kehilangan harta benda karena mengikuti hijrah Nabi dari Makkah ke Madinah. Mereka tidur di atas batu dengan pelana kuda sebagai bantal. Mereka dihibur oleh Rasulullah Saw., dan menganjurkan sahabatnya untuk menghibur mereka. Kata *ṣuffah* juga memiliki makna kamar di samping masjid yang disediakan bagi para sahabat yang mengkhhususkan diri mereka dalam bidang ilmiah dan diniyah, di mana makan dan minum, serta kebutuhan lainnya ditanggung oleh orang-orang yang mampu

²Ahmad Daudy, *Kuliah Ilmu Tasawuf*, Cet. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 19.

³Abdul Fattah Muḥammad Sayyid Aḥmad, *al-Taṣawwuf Baina al-Gazālī wa Ibn Taimīyah*, terj. Muchson Anasy, *Tasawuf antara al-Gazālī dan Ibnu Taimīyah*, Cet. I (Jakarta: Khalifah, 2005), hlm. 21.

termasuk Rasulullah Saw.⁴ Jumlah mereka mencapai empat ratus orang, sedangkan tempat tinggal di *ṣuffah* sangat terbatas, jika *ahl al-ṣuffah* telah mendapatkan tempat tinggal yang layak maka lokasi *ṣuffah* akan ditinggalkan dan digantikan kaum Muhajirin yang lain.⁵ Perlu dijelaskan bahwa pemisahan *ahl al-ṣuffah* di masjid Rasulullah Saw. bukanlah suatu kesengajaan, hanya langkah darurat pada waktu itu. Rasulullah Saw. memerintahkan setiap penduduk Madinah membawa satu orang *ahl al-ṣuffah* sampai akhirnya tersisa tinggal sepuluh orang. Walaupun mereka tinggal di *Shuffah*, tetapi mereka berkewajiban mencari rezeki. Mereka keluar pada siang hari karena suatu pekerjaan dan pulang di malam hari, artinya tidak mengurangi etos kerja karena tinggal di masjid.⁶ Dilihat dari segi makna, kata ini kurang tidak tepat, karena nisbat kata *ṣuffah* adalah *ṣuff*, bukan *ṣufi*.⁷

- c. Sebagian mengatakan bahwa kata *ṣūfi* diambil dari kata *ṣaff* yang berarti baris pertama dalam salat berjamaah di mesjid. Mereka itu biasanya tekun membaca Al-Qur'an dan berzikir di dalam mesjid sambil menunggu waktu salat tiba. Mereka itulah yang berusaha membersihkan diri dan selalu dekat kepada Allah Swt. Dilihat dari segi maknanya, pendapat ini tampaknya mengandung kebenaran, tetapi dilihat dari segi bahasa ternyata kurang tepat, sebab nisbat kata *ṣaff* adalah *ṣaffi*, bukan *ṣūfi*.⁸
- d. Sebagian lagi mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣufiyah* yang berasal dari kata Yunani (*sophos*) yang berarti hikmah. Bahasa ini telah masuk ke dalam filsafat Islam dan memengaruhi pengertian bahwa kaum sufi adalah yang tahu hikmah. Sekilas pengertian ini ada hubungannya, karena orang sufi membahas masalah hikmah. Hanya saja menjadi tidak tepat karena huruf "s" dari bahasa Yunani ditransliterasikan dengan huruf *sin* dalam

⁴Muhammad Shalihin, *Tradisi Sufi dari Nabi*, Cet. I (Yogyakarta: Cakrawala, 2009), hlm. 19.

⁵Muḥammad al-Sayyid al-Galīn, *Min Qaḍāya al-Taṣawwuf fi Ḍā'ul al-Kitāb wa as-Sunnah*, terj. Muhammad Abdullah al-Amiry, *Tasawuf dalam Pandangan al-Qur'an dan al-Sunnah*, Cet. I (Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2003), hlm. 20.

⁶*Ibid.*, hlm. 21.

⁷*Ibid.*, hlm. 10.

⁸Muchson Anasy, *Tasawuf antara, Op. Cit.*, hlm. 10.

bahasa Arab, bukan huruf *ṣad*. Jika kata sufi diasumsikan berasal dari kata "*sophie*", maka kata sufi harus ditulis dengan huruf *sin*, bukan huruf *ṣad*. Pendapat ini bermaksud mengatakan bahwa ajaran tasawuf bersumber dari ajaran asing, yaitu ajaran Yunani, tetapi tidak tepat karena filsafat Yunani tidak mengenal ajaran sufi. Sebagaimana yang dikenal dalam dunia Islam, meskipun filsafat Yunani membahas masalah etika/akhlak.⁹

- e. Ada lagi yang mengatakan bahwa kaum sufi dinisbahkan pada kabilah bani *ṣufah*, yakni kabilah Baduwi yang mengurus ka'bah pada masa jahiliyah bernama *Ṣufah bin Murrah*.
- f. Ada lagi yang mengatakan bahwa kata sufi berasal dari kata *ṣaufanah* yaitu sebangsa buah-buahan kecil yang berbulu-bulu dan tumbuh di padang pasir tanah Arab. Sebab pakaian para sufi berbulu-bulu seperti buah tersebut, maka hal tersebut menandakan kesederhanaan kaum sufi. Akan tetapi, tidak berarti bahwa mereka menjadikan simbol sebagai pertanda bahwa mereka meninggalkan urusan dunia.¹⁰
- g. Sebagiannya mengatakan bahwa kata sufi diambil dari kata *ṣūf* (bulu domba kasar). Memakai wol kasar pada waktu itu merupakan simbol kesederhanaan dan kemiskinan, tetapi diliputi dengan hati yang mulia. Lawannya memakai sutra bagi orang-orang mewah hidupnya, sebagaimana dikatakan oleh Imām al-Suhrawardi bahwa pemilihan nama tersebut telah sesuai jika dilihat dari asal-usul kata, sebab orang yang memakai kain wol (*ṣūf*) biasanya disebut *taṣawwuf* (berpakaian wol), sebagaimana orang yang memakai kemeja disebut *taqammus* (berkemeja). Demikian pula Syaikh al-Islām Ibnu Taimīyah mengafiliasikan sufi dengan pakaian yang tampak yakni wol.¹¹

Setelah memaparkan beragam pendapat seputar asal-usul kata sufi, tampaknya yang disepakati oleh banyak pakar adalah pendapat terakhir, yakni yang diambil dari kata *ṣuf* (bulu domba). Alasannya, sebagaimana dikemukakan oleh Qāsim Ghāni bahwa, dari segi akal

⁹*Ibid.*

¹⁰Muhammad Sholihin, *Tradisi Sufi*, *Op. Cit.*, hlm. 20.

¹¹Sayyid Nur bin Sayyid 'Ālī, *al-Taṣawwuf al-Syar'i*, terj. M.Yaniullah, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*, Cet. I (Jakarta: Hikmah, 2000), hlm. 8.

pikiran, orang-orang yang zuhud dan selalu *riyāḍah* pada abad pertama hijriah disebut sufi, karena mereka terbiasa memakai pakaian dari bulu domba yang kasar. Sementara itu dari sisi bahasa, kata tasawuf itu sendiri dianggap berasal dari wazan *tafā'ul* (*tafā'ala, yatafā'alu, tafā'ulan*) dengan timbangannya, yaitu (*taṣawwafa, yataṣawwafu, taṣawwufan*). Bila lafal tasawuf dinisbahkan kepada pakaian, bukan berarti bahwa tasawuf adalah penampilan dan bentuk, karena tasawuf tidak bisa diukur dari pandangan lahiriyahnya, tetapi lebih dari itu, tasawuf menunjukkan suatu cara dalam kezuhudan, atau tanda bagi orang-orang zuhud, tanda bagi orang yang terpesona dengan kehidupan duniawi, tanda bagi orang yang tidak tergiur dengan godaan materi. Mereka adalah orang-orang yang tekun beribadah, mereka adalah ahli zikir, hidupnya lebih berorientasi kepada meraih rida Allah Swt., mereka setiap saat rindu pada rahmat Tuhan. Istilah-istilah tersebut telah menjadi simbol dari ketaatan hidup beragama, karena itu sufi adalah simbol dari ketinggian derajat penghayatan ketuhanan seseorang. Hanya saja realitasnya para kaum sufi cenderung menggunakan pakaian yang seolah-olah menjadi pakaian kebesaran bagi para penggiat tasawuf.

Istilah tasawuf telah lama dikenal oleh orang Arab, karena ia merupakan dasar dari agama Masehi yang merupakan tanda hidup sederhana bagi mereka.¹² Selain berbeda pendapat seputar asal-muasal kata sufi, para peneliti juga berbeda pendapat seputar definisinya. Perbedaan itu terjadi karena banyaknya mazhab dalam tasawuf, bahkan dikatakan lebih dari seribu definisi. Banyaknya definisi seputar tasawuf itu disebabkan oleh beberapa hal: pertama; adanya perbedaan rasa (*zāuq*) dan kecenderungan di kalangan sufi, khususnya yang menerima ajaran tasawuf melalui penjelasan dan definisi. Kedua, adanya perbedaan fase tasawuf yang dijalani oleh sufi, serta perbedaan lingkungan tempat tinggal.¹³

Orang yang mengamati definisi tasawuf akan menjumpai bahwa setiap definisi mempunyai arah dan tujuan tertentu. Tiap-tiap definisi menyatakan tentang salah satu dari sisi tasawuf, bukan sisi lainnya. Namun tetap ada satu landasan bagi ke semua definisi tersebut, yaitu yang berkaitan dengan akhlak yang bersumber dari Islam. Dengan

¹²Abdul Hālim Maḥmūd, *al-Taṣawwuf fi al-Islām*, terj. 'Abdullah Zāki al-Kāf, *Tasawuf di Dunia Islam*, Cet. I (Bandung: Pustaka Setia, 2002), hlm. 19.

¹³Muchson Anasy, *Tasawuf antara, Op. Cit.*, hlm. 12.

demikian, wajarlah kalau setiap sufi mempunyai pengalaman khusus dalam bertasawuf. Pengalaman ini dipengaruhi oleh akidah, dan pemikiran masyarakat setempat, serta tingkat kemajuan dan kemunduran peradaban zamannya. Misalnya, pada masa awal kelahirannya tasawuf, para ahli mendefinisikan tasawuf dengan zuhud. Ketika orang mendengar kata tasawuf, ia pasti akan memahami makna zuhud. Sementara itu, sufi diartikan zuhud terhadap dunia. Misalnya:

- 1) Ma'rūf al-Karkhi mendefinisikan tasawuf ialah mengambil hak dan putus asa dari apa yang ada di tangan sesama makhluk.¹⁴
- 2) Sammun al-Muḥīb (w. 297 H) mengatakan bahwa tasawuf yaitu engkau tidak memiliki sesuatu dan tidak dimiliki oleh sesuatu. Maksudnya, kita tidak memiliki apa pun berupa materi dan tidak dikuasai oleh apa pun karena yang benar bagi Allah Swt.
- 3) Abū Ṭurāb al-Nakhāsī (w. 245 H) mengatakan bahwa orang sufi itu tidak dicemari oleh apapun dan dengannya bersihlah segala sesuatu.¹⁵ Artinya orang sufi itu tidak tercemar sedikitpun oleh kehidupan dunia, karena ia rida sepenuhnya dengan takdir Allah swt., sehingga hatinya bersih sama sekali dari segala angan-angan.
- 4) Sahl Ibn 'Abdillah al-Saūri (w. 283 H) mengatakan bahwa sufi adalah orang yang bersih dari kekeruhan dan penuh dengan cara pikir yang terpusat pada

Tuhan dan memutuskan hubungan dengan manusia, serta baginya sama antara emas dan loyang.¹⁶

Berdasarkan definisi sufi di atas, jelaslah bahwa para sufi itu adalah orang-orang yang hatinya tidak berkaitan dengan keduniaan, sekalipun ia merupakan jutawan. Ada pula yang mendefinisikan tasawuf dengan mencampuradukkan antara sufi dan 'ābid (ahli ibadah). Jika mendengar orang yang banyak melakukan ibadah, mereka akan menyebutnya sufi. Padahal ada pula pribadi-pribadi yang rajin salat fardu, memperbanyak salat sunah, tapi bukan berarti mereka sufi. Karena banyaknya orang

¹⁴Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Cet. XVIII (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), hlm. 81.

¹⁵Ahmad Daudy, *Kuliah Ilmu Tasawuf, Op. Cit.*, hlm. 23.

¹⁶Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, Cet. II (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 50.

yang mencampuradukkan antara seorang *zāhid*, *ābid*, dan sufi, maka Ibnu Sina membedakan ketiga golongan tersebut.

Pertama; seseorang yang menjauhi kesenangan dan kenikmatan duniawi, dinamakan *zuhud*. *Kedua*; seseorang yang menekuni ibadah-ibadah dengan salat, puasa dan lain-lain, disebut *‘ābid*. *Ketiga*; seseorang yang memusatkan pikirannya pada keesaan Tuhannya dan mengharap terbitnya cahaya *al-haq* dalam hatinya dinamai *al-‘arif*, yang kemudian dinamai sufi.¹⁷

Lebih lanjut, Ibnu Sina mengatakan bahwa seorang *zāhid* adakalanya seorang *ābid*. Begitu pula seorang *ābid* adakalanya seorang *zāhid*. Akan tetapi, kezuhudan dan ibadah yang ada dalam satu pribadi secara bersamaan bukan berarti sudah mutlak sufi, karena ada perbedaan antara kezuhudan ibadah seorang sufi dan kezuhudan ibadah orang yang bukan sufi. Namun perbedaan ini lebih banyak terdapat dalam tujuan dari pada cara dan jalannya. Kezuhudan yang bukan sufi bertujuan untuk dapat menikmati urusan akhirat. Adapun kezuhudan seorang sufi bertujuan untuk membersihkan diri dari sesuatu yang dapat melalaikannya dari Allah Swt. Demikian pula ibadah orang yang bukan sufi bertujuan untuk masuk surga, seakan-akan ia beribadah untuk mengharap upah yang kelak akan diterimanya di akhirat yaitu ganjaran dan pahala. Seperti seseorang yang bekerja sepanjang hari untuk mendapatkan upah pada sore harinya. Adapun ibadah orang sufi bertujuan untuk mengekalkan hubungan dirinya dengan Allah Swt. Hal tersebut tergambar dari pernyataan seorang sufi wanita yaitu *Rabī'ah al-Adāwiyah*, “Ya Allah, jika aku menyembah-Mu karena takut akan api neraka-Mu, masukkan aku ke dalamnya. Jika aku menyembah-Mu karena serakah pada surga-Mu, jauhkan aku dari surga-Mu, dan jika aku menyembah-Mu demi wajah-Mu yang Mulia, janganlah Engkau mencegahku untuk dapat melihat-Mu.” Selain definisi tasawuf yang bernuansa *zāhid* bernuansa akhlak, seperti yang dikemukakan oleh beberapa ahli berikut ini:

- a) Abū al-Ḥāsan al-Nūri (w. 295 H) mengatakan bahwa tasawuf adalah akhlak.¹⁸ Tasawuf bukan merupakan suatu lukisan atau ilmu, tetapi ia adalah akhlak. Bila tasawuf merupakan suatu ilmu, tentu akan

¹⁷ Lihat ‘Abdul Ḥālim Maḥmūd, *Tasawuf fi al-Islām, Op. Cit.*, hlm. 24.

¹⁸ ‘Abdul Ḥālim Maḥmūd, *al-Ṭasawwufi al-Islām, Op. Cit.*, hlm. 22.

dapat dicapai dengan belajar. Namun tasawuf hanya akan dicapai dengan akhlak, yaitu akhlak Allah Swt. pada diri seseorang tidak akan dapat diterima akhlak yang bersifat ketuhanan bila melalui ilmu dan lukisan.¹⁹

- b) Abū Muḥammad al-Jurai (w. 311 H) berkata, tasawuf adalah masuk ke dalam semua akhlak terpuji dan keluar dari semua akhlak tercela.²⁰
- c) Al-Kattāni mengatakan bahwa, tasawuf ialah akhlak, maka barang siapa yang menambah akhlaknya, berarti ia telah menambah kesucian dirinya. Artinya, menghiasi diri dengan akhlak terpuji.²¹
- d) Al-Junaid mengatakan bahwa tasawuf ialah menyucikan hati sehingga tidak ditimpa suatu kelemahan, menjauhi akhlak alamiah, melenyapkan sifat kemanusiaan, dan menjauhi segala keinginan nafsu.²²

Definisi tasawuf yang dikemukakan di atas, dapat dipahami bahwa tasawuf itu bukan hanya akhlak yang luhur, kezuhudan yang tinggi dan ibadah semata, tapi ia adalah sesuatu yang lain. Kalau demikian, berarti tasawuf itu sesuatu yang luar biasa atau berhubungan dengan kekeramatan? Sesungguhnya, tasawuf bukanlah hal-hal yang luar biasa, dan bukan pula berhubungan dengan kekeramatan, tetapi sesuatu yang melampaui kekeramatan dan melampaui hal-hal yang luar biasa. Karena kekeramatan bukan sesuatu yang diperhatikan oleh para sufi, bahkan dianggap sebagai hal yang kecil. Artinya menimbulkan kesenangan dalam hati orang yang mengalaminya. Apabila seorang hamba merasa senang dan puas dengannya, hal itu menunjukkan bahwa ia belum kokoh dalam mencapai derajat tasawuf. Dengan demikian, manakah sebenarnya definisi tasawuf yang mendekati kebenaran. Dalam hal ini, Abdul Ḥālim Maḥmūd mengemukakan empat orang yang dianggap dapat mewakili yaitu:

- (1) Abū Sa'id al-Karrār (w. 277 H) ketika ditanya tentang siapa ahli tasawuf itu, ia menjawab, "Mereka adalah orang-orang yang

¹⁹Rosihan Anwar, *Akhlak Tasawuf*, Cet. I (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 16.

²⁰Ahmad Daudy, *Kuliah*, *Op. Cit.*, hlm. 25.

²¹Abdul Fattah Sayyid Aḥmad, *Tasawuf Ba'in*, *Op. Cit.*, hlm. 13.

²²Hamka, *Tasawuf Perkembangan*, *Op. Cit.*, hlm. 81.

dijernihkan hati sanubarinya oleh Allah Swt. dan dipenuhi dengan cahaya. Mereka tenang bersama Allah Swt. Mereka tidak berpaling dari Allah Swt. Hatinya selalu mengingat-Nya

- (2) Al-Junāid al-Bagdādi (w. 297 H) berkata bahwa tasawuf artinya Allah Swt. mematikan kelalaianmu dan menghidupkan dirimu dengan-Nya.
- (3) Abū Bakr Muḥammad al-Kattāni berkata: tasawuf adalah kejernihan dan penyaksian.
- (4) Ja'far al-Khālidi (w. 348 H) berkata: tasawuf itu memusatkan segenap jiwa raga dalam beribadah dan keluar dari kemanusiaan serta memandang pada *al-Haq* secara menyeluruh.²³

Keseluruhan pendapat yang dikemukakan di atas, pendapat al-Kattāni dianggap paling singkat dan padat, mencakup cara dan tujuan tasawuf. Cara ini adalah yang menyebabkan manusia mencapai kejernihan hati. Jika kejernihan hati telah ada pada diri seseorang, niscaya ia akan mempunyai kesiapan penuh untuk *musyāhadah*. Oleh karena itu, jika Allah Swt. menghendaki, niscaya Dia akan mengaruniakan *musyāhadah* padanya. Penyaksian (*musyāhadah*) adalah derajat *ma'rifah* tertinggi dan merupakan tujuan terakhir bagi orang-orang yang memiliki pribadi yang mulia.

Dengan demikian, maka tasawuf itu merupakan *ma'rifah*, sementara derajat *ma'rifah* tertinggi adalah kenabian. Sebagaimana pendapat Imām al-Gazālī agar melakukan *mujāhadah* (berjuang sungguh-sungguh), menghapus sifat-sifat tercela, memutuskan hubungan dengan segala kesenangan duniawi dan berkonsentrasi penuh ke hadirat Allah Swt. Hal ini dapat terwujud karena Allah Swt. telah memimpin hati sanubari hamba-Nya dan menjaminkannya dengan memberi cahaya ilmu pengetahuan. Apabila Allah Swt. telah memimpin urusan hati, niscaya Dia akan melimpahkan rahmat-Nya, bersinar cahaya di dalamnya, menjadi lapang dadanya, terungkaplah baginya rahasia alam malakut, maka tersingkap tabir kebodohan dengan kelembutan rahmat di hatinya, serta akan berkilauan di dalamnya kebenaran-kebenaran Ilahiah. Jika terjadi hal yang demikian, itulah "*musyāḥadah*".²⁴

²³Abdul Ḥālim Maḥmūd, *al-Taṣawwufi al-Islām*, Op. Cit., hlm. 26.

²⁴Abdul Ḥālim Maḥmūd, *al-Taṣawwufi al-Islām*, *ibid.*, hlm. 30

Al-musyāḥadah adalah tujuan akhir kaum sufi dan merupakan kebenaran yang nyata di mana setiap saat diucapkan, yakni: *asyhadu an lā ilāha illā Allah swt.*, karena *syahādah* adalah tujuan akhir kaum sufi dengan bermacam cara, maka mereka berusaha untuk mencapainya dengan cara mewujudkan dengan perbuatan maksud dan huruf-huruf yang diucapkannya. Dari semua pengertian tasawuf (klasik) yang telah dikemukakan di atas, sebagiannya terdapat persamaan dan juga perbedaan dengan tasawuf modern, istilah tasawuf modern atau neo-sufisme pertama kali dikemukakan oleh Fazlurrahman berikut ini:

(a) Fazlurrahman

Fazlurrahman berkomentar tentang neo-sufisme, yaitu tasawuf yang telah diperbarui, telah dilucuti kandungan estetik dan metafisikanya dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam. Dengan kata lain, neo-sufisme adalah rekonstruksi sosio-moral dari masyarakat Muslim. Ini berbeda dari tasawuf sebelumnya (klasik) yang menekankan kesalahan individu dan bukan kesalahan sosial atau masyarakat. Karena itu, karakter utama neo-sufisme menurut Fazlurrahman adalah puritan dan aktivitas.²⁵ Sejak dimunculkannya konsep neo-sufisme oleh Fazlurrahman, maka banyak pemikir tasawuf mengalihkan pembahasannya menjadi tasawuf modern.

(b) Hamka

Hamka mengemukakan dalam buku tasawuf modern bahwa tasawuf, yaitu keluar dari budi pekerti yang tercela dan masuk kepada budi pekerti yang terpuji.²⁶ Pengertian ini, sejalan dengan pendapat al-Kattāni di atas, bahwa tasawuf itu sebenarnya tak lain dan tak bukan adalah akhlak. Namun demikian, tidak semua pengertian tasawuf yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh tasawuf klasik di atas, disetujui oleh Hamka. Misalnya yang dikemukakan oleh para *zāhid* terdahulu bahwa tasawuf itu adalah menjauhkan diri dari dunia atau menjauhkan diri dari orang banyak untuk *beruzlah* dengan alasan untuk memerangi hawa nafsu, mensucikan diri dengan berzikir bahkan sama sekali tidak terpengaruh dengan urusan dunia.

²⁵Fazlurrahman, *Revival and Reform* dalam Syamsuri, *Tasawuf dan Krisis Modernisme* (Pascasarjana UIN Jakarta, 2008), hlm. 20.

²⁶Hamka, *Tasawuf Modern*, Cet. I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), hlm. 5.

Menurut Hamka, awalnya mereka itu bermaksud baik, ketika hendak memerangi hawa nafsu, dunia dan setan. Akan tetapi, kadang-kadang mereka menempuh jalan yang tidak digariskan oleh agama Islam. Terkadang mereka mengharamkan barang yang diharamkan Tuhan, bahkan ada yang tidak mau lagi mencari rezeki, menyumpahi harta, membelakangi huru-hara dunia, membenci kerajaan secara berlebih-lebihan. Dengan demikian ketika tentara Mongol datang menyerang negeri Islam, tidak ada lagi senjata yang tajam buat menangkis sebab orang telah terbagi dan terpecah. Sebagian telah menjadi budak harta, lebih sayang kepada hartanya dari agamanya, sebagiannya lagi menjadi budak fikhi, bersitegang memperkatakan apakah batal wudu, kalau sekiranya darah nyamuk melekat di baju. Sebagian lagi tinggal berkhawat dengan pakaian sufinya, tidak peduli apa-apa, tidak menangkis serangan, karena merasa senang di dalam kesunyiannya.

Tasawuf yang demikian, menurut Hamka tidaklah sesuai dengan ajaran Islam, karena yang demikian bukanlah bawaan Islam. Agama Islam adalah agama yang menyeru umatnya untuk mencari rezeki, bekerja, dan mengambil sebab-sebab buat mencapai kemuliaan, ketinggian dan keagungan dalam perjuangan hidup bangsa-bangsa, bukan semangat malas yang membuat lemah.

Oleh karena itu, tasawuf yang benar menurut Hamka adalah tasawuf yang hendak memperbaiki budi pekerti, dari yang tercela menjadi terpuji. Jadi tidak perlu memakai pakaian tertentu (wol) atau bendera tertentu, atau berkhawat sekian hari lamanya di dalam kamar atau mengadu kening dengan kening guru.²⁷

Rasulullah Saw. dan para sahabatnya, semuanya berbudi tinggi dan berakhlak mulia, sanggup menderita lapar dan haus, dan jika mereka memperoleh kekayaan, tidaklah kekayaan itu lekat di hatinya, membuatnya menderita bila kehilangan harta. Namun mereka itu tidak bergelar sufi, karena nama sahabat jauh lebih mulia dibanding sufi pada waktu itu. Sebaliknya, di belakang rasul dan sahabatnya, sahabat yang mempunyai sikap seperti di atas, tidak lagi bergelar sahabat, tapi bergelar sufi.

²⁷ Hamka, *Tasawuf Modern*, *ibid.*, hlm. 3.

(c) Seyyed Ḥossein Nasr

Seyyed Ḥossein Nasr mengatakan bahwa sufisme atau tasawuf adalah bunga atau getah dari pohon Islam, atau dapat pula dikatakan bahwa sufisme adalah permata di atas mahkota *Tradisi* Islam. Dikatakan pula sebagai aspek *Tradisi* Islam yang paling dalam dan universal.²⁸ Dikatakan sebagai jantung ajaran Islam, karena tasawuf merupakan bagian dari ajaran Islam, yakni perwujudan dari ihsan salah satu dari tiga kerangka ajaran Islam, setelah iman dan Islam. Dalam Hadis, dikatakan bahwa:

أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ)²⁹
Artinya:

Bahwa engkau menyembah Allah se akan-akan engkau melihat-Nya, dan kalau engkau tidak melihat-Nya maka sesungguhnya Dia melihat engkau. (riwayat Bukhari) .

Hadis di atas menjadi pangkal doktrin sufi dalam melaksanakan amal ibadahnya. Ihsan merupakan ajaran tentang penghayatan yang ketat akan hadirnya Tuhan dalam hidup, melalui penghayatan diri sebagai sedang menghadapi dan berada di depan atau hadirat-Nya ketika beribadah. Ihsan merupakan latihan untuk mencapai puncak keagamaan tertinggi bagi manusia.

Berdasarkan gambaran tasawuf di atas, dapat ditarik benang merah bahwa intisari ajaran tasawuf menurut Seyyed Ḥossein Nasr adalah hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga seseorang merasa dengan kesadarannya berada di hadirat-Nya.³⁰

Perbedaannya dengan kedua tokoh tasawuf modern di atas, keduanya memahami tasawuf itu adalah bagian dari ajaran Islam yang lahir sesudah Nabi Muhammad Saw. wafat. Sementara itu, Seyyed Ḥossein Nasr menganggap tasawuf itu bukanlah sesuatu yang lahir sesudah Nabi Muhammad Saw. wafat, tetapi ia adalah sesuatu yang transendental

²⁸Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man*, terj. Anas Mahyuddin, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Cet. I (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 80.

²⁹Muḥammad bin Ismā' il bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah Al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Jilid I (al-Qāhīrah: al-Maṭba'ah al-'Amīriah, 1276), hlm. 10.

³⁰Komaruddin Hidayat, *Upaya Pembebasan Manusia, Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Seyyed Ḥossein Nasr* dalam Dawam Raharjo, *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*, Cet. I (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hlm. 194.

(rasa ketuhanan) yang ada dalam diri setiap orang, karenanya ia lahir bersama adanya manusia, bahkan melampaui kesadaran manusia itu sendiri yang tidak terikat dengan ruang dan waktu, sehingga dikatakan pula ajaran Islam yang sebenarnya.

2. Ajaran Tasawuf

Seperti dijelaskan terdahulu, bahwa istilah tasawuf atau sufisme merupakan salah satu cabang keilmuan dalam Islam, atau secara keilmuan adalah hasil kebudayaan Islam yang lahir sesudah Rasulullah Saw. wafat dan ajaran-ajarannya terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis. Karena itu, tasawuf adalah bagian dari syariat Islam. Ajaran Islam terdiri dari dua kategori: pertama, yang berhubungan dengan dimensi lahir (*eksetorik*) atau berkaitan dengan aspek syariat. Kedua, yang berhubungan dengan dimensi batin (*esetorik*). Dimensi batin inilah, yang berhubungan dengan tasawuf. Karena itu, tasawuf atau sufisme adalah bagian dari syariat Islam, sebagai perwujudan dari ihsan, salah satu perwujudan dari trilogi (tiga kerangka ajaran Islam). Dua sebelumnya adalah iman dan Islam. Oleh karena itu, perilaku sufi harus tetap berada dalam kerangka syari'at Islam. Ketiga kerangka ajaran Islam ini (iman, Islam dan ihsan), tidak boleh terpisah. Hakim Abd. Hamed mengatakan bahwa seorang yang batinnya benar-benar terikat pada iman (percaya kepada Tuhan), pada Islam (berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan) dan menjalankan ihsan (berbuat baik), maka dialah termasuk seorang mukmin.³¹

Tasawuf yang merupakan manifestasi dari ihsan tadi, merupakan penghayatan seseorang terhadap agamanya, dan berpotensi besar untuk menawarkan pembebasan spiritual yang mana mengajak manusia mengenal dirinya, akhirnya mengenal Tuhannya.

Ihsan adalah kebajikan, tetapi bukan sekedar kebajikan biasa. Ia adalah puncak kebajikan. Kata ini digunakan untuk dua hal: pertama, memberi nikmat kepada pihak lain dan kedua perbuatan baik. Makna yang kedua ini lebih luas dari makna pertama yang sekedar memberi nikmat atau nafkah. Makna ini lebih tinggi kandungannya dibanding makna adil, karena adil itu sendiri adalah memperlakukan orang lain

³¹Moh. Toriquddin, *Sekularitas Tasawuf Membumikan Tasawuf dalam Dunia Modern*, Cet. I (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 63.

sama dengan perlakuan mereka kepada dirinya. Sementara itu, ihsan adalah memperlakukan orang lain lebih baik dari perlakuan orang terhadap dirinya. Dengan kata lain, memberi lebih banyak dari pada yang seharusnya Anda berikan, dan mengambil lebih sedikit dari yang seharusnya diambil. Kaitannya dengan hamba, ihsan tercapai saat seseorang memandang dirinya pada diri orang lain, sehingga dia memberi untuknya apa yang seharusnya diberi untuk dirinya sendiri. Sedang ihsan antara hamba dengan Allah Swt. adalah leburnya diri, sehingga yang dilihat hanya Allah Swt.³²

Sementara itu, iman biasa diartikan dengan membenaran, yakni membenaran hati terhadap apa yang didengar oleh telinga. Dalam agama, tidak semua membenaran dinamai iman. Iman terbatas pada membenaran menyangkut apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw. yang pokok-pokoknya tergambar dalam rukun iman yang keenam itu. Iman adalah sesuatu yang tidak terjangkau oleh indra, tetapi berkaitan dengan nilai, atau prinsip-prinsip yang harus menjadi tolak ukur sekaligus pendorong bagi langkah-langkah konkret, menuju tujuan yang konkret pula, dan ini tidak boleh bertentangan dengan akal atau ilmu, walaupun boleh jadi ia tidak dimengerti hakikatnya oleh akal. Karena iman menjadi tolak ukur sekaligus pendorong, maka iman yang benar akan melahirkan aktivitas yang benar sekaligus kekuatan menghadapi tantangan, bukannya kelemahan yang melahirkan angan-angan dan mengantar kepada keinginan terjadinya sesuatu yang tidak sejalan dengan ketentuan hukum-hukum Allah Swt. yang berlaku di alam raya, atau yang bertentangan dengan akal sehat dan hakikat ilmiah. Iman yang dianjurkan Islam adalah tidak menuntut seseorang untuk menutup matahati dan pikiran lalu membenarkan apa yang disampaikan kepadanya oleh siapa pun, tetapi ia menuntut membenaran setelah menggunakan nalar dan membuktikan bahwa pemberi informasi itu tidak diragukan kebenarannya dan informasinya pun tidak bertentangan dengan akal sehat.³³

Adapun Islam adalah penyerahan, sedangkan Muslim adalah orang yang menyerah.³⁴ Penyerahan yang sebenarnya adalah penyerahan diri

³²Quraisy Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, Cet. I (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. 17.

³³*Ibid.*, hlm. 6.

³⁴*Ibid.*, hlm. 13.

kepada Allah Swt. karena keislaman dan keimanan yang menuntut membenaran hati, pengakuan dengan lidah, serta aktivitas anggota tubuh yang menandai kepatuhan kepada Allah Swt. Jadi bukan penyerahan fisik, seperti kalah dalam pertarungan.

Selain itu, kata Islam juga berasal dari kata *salām*, yang berarti selamat, damai. Keselamatan adalah batas antara keharmonisan/kedekatan dan perpisahan, batas antara rahmat dan siksaan. Seorang Muslim dituntut untuk menghindarkan batinnya dari aib dan kekurangan, dengki dan hasad, serta berkehendak untuk berbuat kejahatan. Tidak pantas seseorang yang menyandang sifat Islam dan *salām* kalau tidak selamat dari gangguan lidah dan tangannya. Dengan kata lain, seorang Muslim bila tidak dapat memberi manfaat kepada orang lain, maka jangan sampai ia mencelakakannya, kalau tidak dapat memasukkan rasa gembira ke dalam hatinya, maka paling tidak jangan meresahkannya, kalau tidak dapat memujinya, maka paling tidak jangan mencelanya.³⁵

Jangankan terhadap yang tidak berbuat baik, terhadap yang berbuat jahil pun Al-Qur'an menganjurkan agar memberikan "salam" kepadanya, karena seperti itulah sifat hamba Allah Swt. yang rahim. Allah Swt. berfirman dalam QS. al-Baqarah [2]: 63.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ
وَإِذْ كُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Terjemahnya:

Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari kamu dan Kami angkat gunung (Thursina) di atasmu (seraya Kami berfirman): "Peganglah teguh-teguh apa yang Kami berikan kepadamu dan ingatlah selalu apa yang ada di dalamnya, agar kamu bertakwa".³⁶

Ketiga trilogi ajaran Islam di atas, yakni iman atau kepercayaan adalah "pembenaran hati" yang mengikat manusia dan mengarahkannya sesuai dengan hakikat dan objek iman. Karena sifatnya yang mengikat,

³⁵*Ibid.*, hlm. 14.

³⁶Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya Revisi Terjemah Lajnah Pentashih al-Qur'an Kementerian Agama RI*, Cet. I (Bandung: Fokus Media, 2011), hlm. 10.

maka ia dinamai juga *aqidah* (ikatan) yang bersemai di dalam hati, tidak tampak dalam kenyataan. Adapun Islam adalah pengamalan yang merupakan dampak atau buah dari iman, yang memang harus tampak dalam kenyataan. Ia dinamai juga *syari'ah* yang secara harfiah berarti sumber air yang memberi kehidupan, sedangkan *ihsan* adalah (kebajikan) menghasilkan budi pekerti yang menciptakan hubungan harmonis, karenanya dinamai pula akhlak. Dengan demikian, ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. yaitu *akidah*, *syari'ah* dan akhlak atau terdiri atas : iman, Islam dan *ihsan*. Islam merupakan tingkat pertama (penyerahan), yang rukun-rukunnya wajib dijalani oleh orang Muslim secara formal.

Selanjutnya, iman yang bermakna apa yang diucapkan oleh lidah juga terpusat dalam hati. Tingkat pertama (Islam) dapat dicapai oleh semua orang, bahkan ada orang berhenti sampai di situ, sementara sebagian orang berjuang untuk mencapai yang kedua (iman). Jarang sekali orang berjuang untuk mencapai yang ketiga (*ihsan*) dan menjadi orang yang terbuka kesadarannya (*ma'rifah*). Tingkat terakhir ini, memang tidak bisa diemban oleh setiap orang. Padahal sebaiknya, semua orang mempersiapkan diri agar dapat mengembannya, menjalaninya. Artinya, seorang Muslim yang mencapai tingkat iman tidak puas hanya dengan melaksanakan lima rukun Islam secara lahir, namun keterlibatan batin yang menjadi ukuran. Dengan kata lain, *ihsan* mengandung makna ibadah dengan penuh keikhlasan dan kekhusyukan penuh ketundukan, karena menyadari bahwa dirinya senantiasa berada di hadapan-Nya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *ihsan* meliputi semua tingkah laku, baik tindakan lahir, maupun batin, dalam ibadah maupun muamalah, sehingga *ihsan* disebut jantung Islam.

Hubungan antara ketiga ajaran Islam di atas dengan tasawuf, merupakan perwujudan dari *ihsan*. Sebagaimana disebutkan hadis Nabi Muhammad Saw. yang dijadikan pangkal doktrin sufi dalam melaksanakan ibadahnya, yaitu, kata *ihsan* mengandung makna penghayatan diri akan hadirnya Tuhan ketika beribadah, namun dalam pelaksanaan ajaran tasawuf, tidak dapat dipisahkan dari ketiga-tiganya. Demikian pula dalam Al-Qur'an, terdapat beberapa tingkatan atau *maqamat*, seperti *zuhud*, *qanaah*, sabar, rida dan sebagainya. Termasuk ahwal (kondisi kejiwaan) seperti, *maHabbah*, *ma'rifah*, dan sebagainya. Semua itu diperintahkan Al-Qur'an dan Hadis.

Implementasi dari perintah tersebut, maka sebagian penulis tasawuf membedakan antara yang cenderung pada perbaikan akhlak ia disebut tasawuf *akhlaki*. Adapun yang mengarah pada teori-teori yang rumit dan memerlukan pemahaman mendalam, atau tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional disebut tasawuf *falsafi*.³⁷ Sementara itu bila ditinjau dari sudut tingkatan amalan dan fase-fasenya disebut tasawuf *amali*. Adapun ajaran yang terdapat pada masing-masing tasawuf sebagai berikut.

a. Tasawuf akhlaki yang berorientasi kepada perbaikan akhlak, memiliki beberapa ajaran yaitu:

1) *Takhalli*

Takhalli yaitu usaha mengosongkan diri dari perilaku atau akhlak tercela.³⁸

Langkah pertama adalah mengetahui dan menyadari betapa buruk sifat-sifat yang tercela dan kotor hati, sehingga muncul kesadaran untuk memberantas dan menghindarinya. Sifat-sifat tercela itu, antara lain *hasud*, *hirsh* (keinginan yang berlebihan), *istikbar*, *gaḍab*, *riyā'*, *sum'ah*, *'ujub*, *syirk* dan lain sebagainya. Caranya menghilangkan sifat-sifat tersebut, yaitu dengan cara menghayati akidah dan ibadah yang dilakukan, disertai *riyāḍah* dan *muḥāsabah* (koreksi diri). Jika hal ini dapat dilakukan secara baik, maka kebahagiaan akan diperoleh seseorang. Sebagaimana disinggung dalam QS. al-Syams [91]: 9.

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا

Terjemahnya:

Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu,³⁹

³⁷Rivai Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, Cet. II (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), hlm. 109.

³⁸Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 56.

³⁹Kementerian Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Op. Cit., hlm. 595.

2) *Tahalli*

Setelah bersih dari sifat-sifat tercela, maka usaha selanjutnya adalah mengisi atau menghiasi diri dengan jalan membiasakan diri dengan sifat dan sikap, serta perbuatan yang baik. Artinya kaum sufi berusaha agar setiap gerak langkahnya selalu berjalan di atas ketentuan agama. Baik kewajiban yang bersifat luar maupun kewajiban yang bersifat dalam. Yang dimaksud dengan aspek luar ialah kewajiban formal seperti salat, puasa, haji dan lain-lain. Sementara itu, aspek dalam yaitu iman, ketaatan, kecintaan kepada Tuhan dan lain-lain.⁴⁰

3) *Tajalli*

Tajalli berarti terungkapnya *nūr* gaib bagi hati.⁴¹ Apabila jiwa telah terisi dengan butir-butir mutiara akhlak dan organ-organ tubuh sudah terbiasa melakukan perbuatan-perbuatan yang luhur, maka agar hasil yang telah diperoleh tidak berkurang, perlu penghayatan ketuhanan, rasa ketuhanan. Satu kebiasaan yang dilakukan dengan kesadaran yang optimum dan rasa kecintaan yang mendalam, akan menumbuhkan rasa rindu kepada-Nya. Para sufi sependapat bahwa untuk sampai pada tingkat *tajalli*, hanya satu jalan yaitu cinta kepada Allah Swt. dan memperdalam kecintaan rasa kecintaan itu. Dengan kesucian jiwa ini, barulah akan terbuka jalan untuk mencapai Tuhan. Tanpa jalan ini tidak ada kemungkinan terlaksananya tujuan itu dan perbuatan yang dilakukan tidak dianggap perbuatan yang baik.⁴²

Untuk mempertahankan rasa ketuhanan tersebut, seorang sufi sebaiknya melakukan dua hal: pertama; munajat yang berarti melaporkan diri ke hadirat Allah Swt. atas segala aktivitas yang dilakukan. Munajat biasanya dilakukan pada saat orang lain tidur lelap, dia bangun memenuhi panggilan cinta dan rindunya kepada Allah Swt. untuk membuka dialog dengan-Nya. Kedua; *zikr al-maūt*, mengingat kematian. Mengingat kematian secara

⁴⁰Rivai Siregar, *Tasawuf, Op. Cit.*, hlm. 105.

⁴¹Oemar Kailani, *Fī al-Taṣawwūf al-Islām* dalam Rivai Siregar, *ibid.*, hlm. 105.

⁴²M. M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy* (t.tp.: Weisbaden, 1963), hlm. 123.

berkelanjutan termasuk rangkaian aktivitas ruhani yang perlu dibina. Melekatnya ingatan kepada mati, akan menimbulkan rangsangan untuk mempersiapkan perlengkapan semaksimal mungkin. Kesadaran akan datangnya maut, merupakan stimulasi bagi seseorang untuk bekerja sekuat daya untuk melakukan hal-hal yang menguntungkan dan menghindari hal-hal yang merugikan di alam baqa'. Konsikluensinya mengingatkan seseorang akan peristiwa yang akan dihadapi di alam barzakh, misalnya sifat serakah, ambisius dan sebagainya, kemudian akan terkikis apabila kesadaran dan mengingat mati selalu terpatri dalam jiwa.

b. Tasawuf Amali

Tasawuf amali adalah tasawuf yang berorientasi pada amalan-amalan yang bersifat praktis. Tasawuf ini dikenal dua ilmu yaitu: ilmu lahir dan ilmu batin. Dalam agama, mengandung dua aspek makna yaitu: aspek makna lahiriah dan makna batiniah. Kedua aspek itu diamalkan secara bersamaan, tidak boleh ada yang diabaikan. Adapun ajaran-ajaran yang terkandung dalam tasawuf amali yaitu: pertama; syari'at, berarti jalan yang lurus,⁴³ biasa pula diartikan undang-undang yang telah ditetapkan dalam agama Islam.

Pada mulanya, perkataan syariat mempunyai arti yang luas, mencakup masalah aqidah dan akhlak. Akan tetapi di kemudian hari, pengertian syariat dipahami secara terbatas dalam arti *fikhi* dan hukum Islam.⁴⁴ Akan tetapi dalam ilmu tasawuf, syari'at diartikan sebagai amalan lahir formal yang ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Hadis. Seseorang yang ingin memasuki dunia tasawuf harus terlebih dahulu menguasai aspek-aspek syariat dan harus terus mengamalkannya, baik yang wajib maupun yang sunah. Al-Ṭūsī dalam kitab *al-lumā'* mengatakan bahwa syariat adalah suatu ilmu yang mengandung dua pengertian, yaitu *riwāyah* dan *dirāyah* yang berisikan amalan-amalan lahir dan batin.

Apabila syariat diartikan sebagai ilmu *riwāyah*, maka yang dimaksud adalah ilmu teoretis tentang segala macam hukum sebagaimana terurai dalam ilmu *fikhi* atau ilmu lahiriah. Sementara itu, syariat dalam

⁴³Muhammad Ali al-Saus dalam Hamka, *Syari'at Islam Wacana dan Penerapannya* (Ujungpandang: Yayasan al-Ahkam, 2001), hlm. 15.

⁴⁴*Ibid.*, hlm. 17.

konotasi *dirāyah* adalah makna batiniah dari ilmu lahiriyah atau makna hakiki dari ilmu *fiqhi*. Syari'at dalam konotasi *dirāyah* ini kemudian lebih dikenal dengan ilmu tasawuf. Dalam perkembangan selanjutnya, apabila disebut *syari'ah*, maka yang mereka maksudkan adalah hukum-hukum formal atau amalan lahiriah yang berkaitan dengan anggota jasmaniah manusia. Sementara itu, syariat sebagai *fiqhi* dan syariat sebagai tasawuf tidak dapat dipisahkan, karena yang pertama adalah sebagai wadahnya dan yang kedua sebagai isinya. Oleh karena itu, mereka menegaskan, seorang sufi tidak mungkin memperoleh ilmu batin tanpa mengamalkan secara sempurna amalan-amalan lahiriahnya.⁴⁵

Banyak anggapan yang menyatakan bahwa kaum sufi meremehkan *syari'ah*. Anggapan ini keliru, disebabkan seorang sufi cirinya adalah ahli ibadah yang sudah pasti menjalankan syariat. Tingkatan kesufian seseorang justru ditentukan oleh intens ibadahnya. Seperti dijelaskan terdahulu bahwa, sufi itu diidentikkan dengan ihsan, artinya beribadah kepada Allah swt. seolah-olah engkau melihat-Nya; atau kalau engkau tidak melihat-Nya, percayalah Allah Swt. melihatmu. Dalam tasawuf, ditekankan agar ibadah tidak semata-mata gerakan fisik yang kosong, melainkan penuh *khusyu'* dan *khudu'*, yakni menghadirkan hati dan penuh kerendahan di hadapan Allah Swt. Orang yang melakukan ibadah tanpa memperhatikan maknanya yang tersirat, makna batiniahnya menurut sufi, tak ubahnya seperti anak kecil yang membaca buku tanpa ada pengertiannya.

Sejalan dengan itu, al-Kalabāzī mengatakan, kewajiban menjalankan syariat mengikat siapa pun, bahkan para wali yang telah mencapai tingkat tertinggi sekalipun.⁴⁶ Tak ada satupun *maqam* yang bebas dari kewajiban syariat. Justru sebaliknya semakin tinggi *maqam* seseorang dalam tasawuf, semakin keraslah kesetiiaannya terhadap ajaran-ajaran syariat.

Kedua, *ṭariqat* (jalan), maksudnya adalah tata cara yang telah digariskan dalam agama Islam dalam melaksanakan syariat hanya karena penghambaan diri kepada Allah Swt., kecintaan dan karena

⁴⁵Abū Nasr al- Sarraj al-Ṭūsi, *al-Luma'* (Kairo: Dār al-Kutūb al-Ḥādisah, 1960), hlm. 43-44.

⁴⁶Haedar Baqir, *Buku Saku Tasawuf* (Bandung: Mizan, Pustaka Iman, 2006), hlm. 141.

ingin berjumpa dengan-Nya. Perjalanan menuju kepada Allah Swt. inilah yang dimaksudkan dengan *ṭariqah*. Perjalanan ini sudah mulai bersifat batiniah, yaitu amalan lahir yang disertai amalan batin. Untuk tujuan itu, maka disusunlah aturan-aturan yang bersifat batiniah dalam melaksanakan ketentuan-ketentuan lahiriah agar dapat mengantarkan ke tujuan perjalanan, yaitu menemukan hakikat. Aturan-aturan itu diformasikan dalam tahapan demi tahapan dan merasakan kejiwaan yang khas, formasi ini kemudian dikenal sebagai *maqāmat* dan *aḥwāl*. Keseluruhan rangkaian amalan lahiriah dan latihan olah batiniah itulah yang dimaksud dengan tasawuf ‘*amali*, yaitu macam-macam amalan yang terbaik, serta cara-cara beramal yang paling sempurna.⁴⁷

Ketiga, *hakikat* secara etimologi berarti inti sesuatu, puncak atau sumber asal dari sesuatu. Dalam dunia sufi, hakikat diartikan sebagai aspek batin dari syariat, sehingga dikatakan sebagai aspek yang paling dalam dari setiap amal, inti dan rahasia dari syariat yang merupakan tujuan perjalanan *sālik*. Tampaknya, hakikat berkonotasi kualitas ilmu batin, yaitu sedalam apa yang dapat diselami dan dirasakan makna batiniahnya dari setiap ajaran agama. Pengertian ini mempertegas adanya ikatan yang tak terpisahkan antara syariat dan hakikat yang diramu dalam formasi yang ketat sesuai dengan norma-norma *ṭariqat*. Dengan sampainya seorang *sālik* pada kualitas ilmu hakikat, berarti telah terbuka baginya rahasia-rahasia yang tersembunyi dalam syariat, sehingga ia dapat merasakan kehadiran Tuhan dalam setiap gerak dan denyut nadinya. Pada situasi yang demikian ia telah memasuki pintu gerbang *al-ma’rifah*.⁴⁸ Keempat; *al-ma’rifah* secara harfiah *al-ma’rifah* berarti pengetahuan. Dalam kajian tasawuf *ma’rifah* berarti *ma’rifah* Allah Swt., (pengetahuan tentang Tuhan).⁴⁹

Al-ma’rifah mulai banyak diperbincangkan dalam lingkungan para *zahid* dan sufi pada abad ke-3 H., setelah adanya gagasan bahwa *ma’rifah* itu memiliki tiga tingkatan, tingkatan tertinggi adalah *al-ma’rifah* hakiki,

⁴⁷Hamka, *Tasawuf Modern*, Op. Cit., hlm. 104.

⁴⁸Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Semarang: Ramadhani; 1979), hlm. 158.

⁴⁹Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, Jil. III, Cet. I (Bandung: Angkasa, 2008), hlm. 807.

dan yang memperoleh disebut *'arif billah* (orang yang mengenal atau mengetahui Allah Swt.). Munculnya gagasan tentang *al-ma'rifah* hakiki tersebut, menjadi tahapan penting bagi perubahan tujuan dari ibadah *zahid* menjadi ibadah tasawuf atau gerakan zuhud (asketisme) meningkat kualitasnya menjadi tasawuf.⁵⁰

Seperti dikatakan terdahulu bahwa gagasan munculnya *al-ma'rifah* hakiki dibawa oleh Zūn Nūn al-Miṣrī, menurutnya ada tiga macam *ma'rifah*. Pertama, *al-ma'rifah* kalangan orang awam yaitu mereka mengetahui bahwa tidak ada Tuhan selain Allah Swt. melalui pembenaran berita tentang Tuhan dalam pengajaran syahadat. Kedua, *al-ma'rifah* kalangan ulama dan para filsuf yang memikirkan dan merenungkan fenomena alam ini melalui tanda-tanda-Nya atau dalil-dalil pemikiran. Ketiga, *ma'rifah* para wali dan orang-orang suci yaitu mereka mengenal Allah Swt. berdasarkan pengalaman kesufian atau mereka yang mengenal Tuhan dengan Tuhan.⁵¹ Tingkatan ketiga inilah yang disebut *ma'rifah* hakiki dan tertinggi.

Konsep *ma'rifah* Zūn Nūn al-Miṣrī dikembangkan oleh Abu Yāzid, ketika ditanya dengan apa engkau mencapai *ma'rifah*, Ia menjawab “dengan perut yang lapar dan tubuh yang tanpa pakaian.” Maksudnya adalah tidak memperdulikan apa saja yang mereka miliki yang tinggal apa yang dimiliki Allah Swt. Selanjutnya, al-Hallaj mengatakan bahwa bila seseorang mencapai *maqam ma'rifah*, Allah swt. akan mengilhamkan baginya lintasan-lintasan ide dan ia menjaga hatinya agar tidak muncul pada hatinya itu selain lintasan kebenaran. Demikian pula Abū Ṭayyib al-Samarri mengatakan bahwa *ma'rifah* adalah terbitnya kebenaran atas batin seseorang dengan cahaya yang terus-menerus. Dari sejumlah penuturan di atas tentang *ma'rifah*, dapat dikatakan bahwa intisari *ma'rifah* adalah keterbukaan hijab pada hati, melihat Tuhan dengan hati dan karena itu mengenal Tuhan dengan hati itu.⁵²

Tentang hati, al-Qusyairī berkomentar bahwa hati itu sebagai sarana untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, mencintai-Nya dan melihat-Nya. Hati manusia memiliki tiga potensi yaitu: Pertama potensi untuk

⁵⁰*Ibid.*, hlm. 808.

⁵¹Maksud mengenal Tuhan dengan Tuhan sebagaimana diungkapkan oleh Dzūn Nun al-Miṣri yaitu: Aku mengenal Tuhanku dengan Tuhanku; kalaulah tidak karena Tuhanku, niscaya aku tidak mengenal Tuhanku. Manusia yang paling mengenal Tuhan adalah yang paling terpesona pada-Nya. Lihat *ibid.*, hlm. 809.

⁵²Lihat Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, Op. Cit., hlm. 810.

mengetahui sifat-sifat Tuhan disebut *qalb* (hati). Kedua, potensi untuk mencintai Tuhan disebut ruh. Ketiga, potensi untuk melihat Tuhan disebut *sir*. Jadi, *ma'rifah* dapat pula dikatakan sebagai hal sekaligus *maqām*.

Tidak dapat dipungkiri bahwa di tangan al-Gazali *ma'rifah* dikaji secara mendalam. Menurut al-Gazālī untuk memperoleh *ma'rifah* sarana yang digunakan adalah hati (*qalb*), bukan indra dan bukan akal yang memikirkan informasi indra. Hati yang dimaksudkan al-Gazālī bukanlah jantung hati yang bersifat jasmani, yang terletak pada dada sebelah kiri, dan terus menerus memompakan darah ke seluruh tubuh, tetapi substansi halus yang bersifat rabbani dan ruhani, yang merupakan hakikat manusia. Substansi yang bersifat rabani dan rohani itu selain disebut hati, disebut juga jiwa (*nafs*), roh dan akal.

Selanjutnya hati menurut al-Gazālī memiliki dua gerbang yaitu: gerbang yang menghadap ke alam yang dapat ditangkap oleh indra badan, dan gerbang yang menghadap ke alam gaib, yang tidak dapat ditangkap oleh indra badan. Sebab itu, hati memiliki dua potensi pula: pertama; potensi untuk memiliki pengetahuan yang masuk melalui gerbang pertama yang menghadap ke alam materi. Itulah pengetahuan indrawi yang diupayakan oleh para ilmuan dan para pemikir, dan kemudian pengetahuan-pengetahuan indrawi itu diolah, dianalisa, dan dipertimbangkan akal, dihasilkan pengetahuan rasional, termasuk pengetahuan rasional tentang Tuhan. Pengetahuan indrawi dan rasional melalui gerbang pertama ini masuk ke dalam kategori pengetahuan biasa. Kedua, potensi untuk memiliki pengetahuan yang masuk melalui gerbang kedua yang menghadap ke alam gaib. Pengetahuan itu baru dapat diperoleh bila gerbangnya terbuka, atau bila semua hijab yang menutupnya tersingkap. Pengetahuan itu disebutnya pengetahuan *kasyf*, pengetahuan *ladunni*, pengetahuan wahyu, atau *ma'rifah* hakiki.⁵³

c. Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi muncul pada abad ke-6 H adalah tasawuf yang bercampur dengan ajaran filsafat, kompromi dan pemakaian *term-term* filsafat yang maknanya disesuaikan dengan tasawuf. Oleh karena itu, tasawuf yang berbau filsafat ini tidak sepenuhnya bisa dikatakan tasawuf dan juga

⁵³Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, *ibid.*, hlm. 811.

tidak dikatakan sebagai filsafat, tetapi diistilahkan tasawuf falsafi, karena di satu pihak memakai term filsafat, namun di lain pihak memakai pendekatan *zāuq, intuīsi, wujudan* (rasa).⁵⁴

Sebagai sebuah tasawuf yang bercampur dengan pemahaman filsafat, tasawuf falsafi memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan tasawuf suni. Karakteristik tersebut, secara umum mengandung kesamaran akibat banyaknya ungkapan dan peristilahan khusus yang hanya dapat dipahami oleh mereka dan kecenderungan mereka pada *panteisme*.⁵⁵

3. Tujuan Tasawuf

Konsep dasar tasawuf pada prinsipnya tersimpul pada kata *rahmatan li al-‘ālamīn*, yakni memperhatikan dan memperjuangkan kepentingan umat manusia, dan itu wajib hukumnya. Hal tersebut sejalan dengan apa yang pernah dipraktikkan oleh para sahabat nabi. Mereka membagi kehidupannya untuk perjuangan umat, masyarakat dan negara di satu pihak, sisa waktunya dipergunakan untuk bermujāhadah dengan mengutamakan kebersihan batin dan rohani, menghadap sang Ilahi yang berhubungan dengan kebersihan batin adalah tasawuf.

Tasawuf hanyalah sebagai media lintasan untuk mencapai *maqāṣid al-syarī‘ah* (tujuan-tujuan *syara’*). Misalnya seseorang diperintahkan naik ke atas atap rumah, maka secara tidak langsung ia juga diperintahkan untuk mencari media yang dapat digunakan untuk melaksanakan tugas itu, yaitu tangga. Tasawuf bagaikan tangga yang dapat digunakan untuk naik ke atas atap rumah. Sasaran yang ingin dicapai oleh tasawuf adalah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Jadi, tasawuf sebagai ilmu pengetahuan yang mempelajari cara dan jalan bagaimana seorang Muslim dapat berada sedekat mungkin dengan Allah Swt., yakni bersatu dengan Roh Tuhan.⁵⁶ Makna dekat dengan Tuhan terdapat tiga simbolisme yaitu: pertama, dekat dalam arti melihat dan merasakan

⁵⁴Totok Jumantoro, Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Cet. I (Wonosobo: Amzah, 2005), hlm. 256.

⁵⁵*Ibid.*, hlm. 257.

⁵⁶Budhi Munawwar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 161.

kehadiran Tuhan dalam hati. Kedua, dekat dalam arti berjumpa dengan Tuhan sehingga terjadi dialog antara manusia dengan Tuhan. Ketiga; dekat dalam arti penyatuan manusia dengan Tuhan, sehingga yang terjadi adalah menolong antara manusia yang telah menyatu dalam iradah Tuhan.

Al-Qur'an memang tidak memberikan rincian yang nyata tentang wujud Tuhan Yang Maha Esa itu, tetapi memberikan gambaran yang samar atau isyarat-isyarat bahwa Allah Swt. memiliki sifat-sifat kesempurnaan dan *al-asmā al-husnā*. Melalui sifat kesempurnaan-Nya itu, tampaknya Allah Swt., mengisyaratkan agar manusia mencari rahasia hubungan antara Allah Swt. sebagai Khalik dan manusia sebagai makhluk. Namun, kembali ditemui ketidakjelasan yang akibatnya muncullah berbagai konsepsi dan tipologi pemikiran, baik yang bersifat teologis, filosofis, maupun yang bersifat sufis-mistis.

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, Muh. Iqbal mengatakan tujuan umum dari Al-Qur'an adalah hendak membangunkan kesadaran akan adanya keinsafan batin yang teramat tinggi dalam diri manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan alam keseluruhannya. Keinsafan batin itu disebut *religious experience*⁵⁷ Selain itu, Al-Qur'an dalam banyak ayat memerintahkan agar manusia selalu ingat kepada Allah Swt. Ayat-ayat tersebut dapat dilihat dalam QS. al-Kahfi [18]: 24, QS. al-A'raf [7]: 201, dan QS. al-Baqarah [2]: 152. Bahkan salah satu dari tujuan salat adalah selalu mengingat kepada Allah Swt. seperti disebutkan dalam QS. Taha [20]: 14. Demikian juga seluruh ibadah mengarah kepada tujuan itu. Untuk merangsang etos ibadah, Al-Qur'an mengeluarkan konsep-konsep global melalui pernyataan, bahwa Allah Swt. "dekat" pada manusia." Apabila hamba-Ku bertanya padamu tentang Aku, maka katakanlah bahwa Aku dekat, seperti disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 186. Karena dekatnya, bahkan kami lebih dekat padanya daripada urat lehernya, seperti disebutkan dalam QS. al-Qāf [50]: 16. Namun bagaimanapun "dekat"-nya Allah Swt. dengan manusia, mereka tetap tidak dapat melihat-Nya, seperti disebutkan dalam QS. al-Wāqiah [56]: 85. Gambaran kedekatan yang bernuansa immanen itu, dilukiskan dalam ayat lain dengan konotasi yang lebih jelas, karena "Dia bersama kamu di manapun kamu berada, seperti disebutkan dalam QS. al-Ḥādīd [57]: 4.

⁵⁷Muh. Iqbal, *The Reconstruction of The Religious Thought in Islam* (Lahore: M.Ashraf, 1966), hlm. 158-159.

Selain tujuan sufisme di atas, tujuan lain yang mengatakan agar berada di hadirat Allah Swt. Keberadaan yang dimaksudkan adalah sesuatu yang dirasakan sebagai suatu kenikmatan dan kebahagiaan yang hakiki. Dengan demikian, tujuan tasawuf dapat disimpulkan sebagai berikut: pertama; tasawuf bertujuan untuk pembinaan aspek moral dengan maksud ingin mewujudkan kestabilan jiwa yang berkesinambungan, penguasaan dan pengendalian hawa nafsu, sehingga manusia konsisten dan komitmen hanya kepada keluhuran moral. Tasawuf ini umumnya bersifat praktis. Kedua, tasawuf bertujuan untuk *ma'rifatullāh* melalui penyingkapan langsung atau metode *al-kasyf al-Ḥijab*. Tasawuf jenis ini sudah bersifat teoretis dengan seperangkat ketentuan khusus yang diformulasikan secara sistimatis analitis. Ketiga, tasawuf bertujuan untuk membahas bagaimana sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Allah Swt. secara mistis filosofis, pengkajian garis hubungan antara manusia dengan Tuhan, dan apa arti dekat dengan Tuhan.⁵⁸ Lebih lanjut, Rivai Siregar mengungkapkan bahwa tujuan akhir sufisme adalah etika murni atau psikologi murni, dan atau keduanya secara bersamaan yaitu sebagai berikut.

- a. Penyerahan diri sepenuhnya kepada kehendak mutlak Tuhan, karena Dialah penggerak utama dari semua kejadian di alam ini.
- b. Penanggalan secara total semua keinginan pribadi dan melepaskan diri dari sifat-sifat buruk yang berkenaan dengan kehidupan duniawi.
- c. Peniadaan kesadaran terhadap diri sendiri, serta pemusatan diri pada perenungan terhadap Tuhan semata. Tiada yang dicari, kecuali Dia, *ilāhi anta maksūdī wa riḍāka maṭlūbī*.⁵⁹

B. Pemikiran Tasawuf Seyyed Ḥossein Nasr

1. Tasawuf dan Esensinya

Seperti telah diungkapkan terdahulu bahwa tasawuf sebagai salah satu ilmu yang lahir sesudah Nabi Muhammad Saw. wafat, mempunyai ajaran, tokoh, serta kegiatan (praktik) kesufian dari waktu ke waktu yang biasa disebut tasawuf klasik, serta mempunyai karakteristik tersendiri.

⁵⁸Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu, Op. Cit.*, hlm. 258.

⁵⁹Rivai Siregar, *Tasawuf dari Sufisme, Op. Cit.*, hlm. 58.

Namun, tasawuf yang dikembangkan Seyyed Ḥossein Nasr bukanlah tasawuf seperti yang dipahami sebagaimana dalam tasawuf klasik. Akan tetapi, tasawuf yang dimaksudkan adalah aspek kerohanian yang dibawa lahir oleh setiap orang, sebab setiap manusia ingin selalu berdekatan dengan Tuhannya.⁶⁰

Sesuatu yang dibawa lahir itu, oleh Seyyed Ḥossein Nasr sering disebut tetesan Tuhan, cahaya kebenaran, pengetahuan suci (*sacred knowledge*), *Scientia sacra*, fitrah, *Tradisi*, (huruf “T” kapital”) yang berarti prinsip-prinsip yang mengikat antara manusia dengan langit, yaitu agama yang diberikan kepada semua manusia bahkan ke seluruh wilayah kosmis melalui berbagai pigur pilihan seperti nabi-nabi dan rasul.⁶¹ Itulah sebabnya, sehingga tasawuf (pengalaman kerohanian) sering disebut lahir bersamaan dengan lahirnya agama Islam yang dibawa oleh Rasulullah Saw. Karena itu, sumbernya Al-Qur’an dan Hadis.

Penggunaan istilah tasawuf, adalah istilah yang dikembangkan oleh kaum Sunni saat berbicara tentang aspek *esoteris* dalam Islam. Tetapi Seyyed Ḥossein Nasr dalam pembahasan ini menggunakan istilah tersebut, supaya lebih mudah dipahami oleh semua kalangan, karena istilah tasawuf merupakan istilah yang sudah sangat populer, khususnya di kalangan kaum Sunni. Berikut ini akan dijelaskan pendapat tersebut di atas yaitu:

a. Tasawuf Lahir Bersama Lahirnya Manusia

Seperti yang dijelaskan di atas, bahwa tasawuf yang dimaksudkan adalah rasa ketuhanan (pengalaman kerohanian) tasawuf yang dikembangkan Seyyed Ḥossein Nasr adalah tasawuf yang tidak terikat oleh ruang dan waktu (*timeless* dan *spaceless*), tetapi ia selalu hadir dalam hati sanubari, mengikuti watak dasar manusia sebagai makhluk yang beragama, makhluk yang selalu membutuhkan (meyakini) adanya Tuhan, kekuatan gaib di balik semesta yang tampak ini. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, agama secara umum bersifat langgeng selanggeng

⁶⁰Muhammad Zaki Ibrahim, *Abjādiyyah al-Tasawwuf al-Islām*, terj. Abdul Syukur A.R. *Tasawuf Salafi Menyucikan Tasawuf dari Noda-Noda*, Cet. I (Jakarta: Hikmah), hlm. 9.

⁶¹Muhammad Sabri, *Menemukan Kembali Jejak Abadi Menuju Tuhan*, Cet. I (Makassar: Alauddin University Press, 2012), hlm. 44.

eksistensi manusia sendiri, karena manusia tidak dapat tetap sebagai manusia tanpa mendamba Yang Tak Terbatas dan tanpa berkeinginan mentransendensikan kemanusiaannya. Bila terpuaskan dengan kemanusiaannya saja, maka manusia akan jatuh ke dalam keadaan yang melampaui batas. Sejarah manusia Barat sejak lima abad yang lewat menunjukkan bukti-bukti nyata dari pertarungan ini.⁶²

Pendapat Seyyed Ḥossein Nasr tentang kelanggengan damba mistik tersebut tampaknya diilhami atau paling tidak sejalan dengan konsep *fitrah* dalam hadis. *Fitrah* berarti sifat asal, kesucian, bakat, pembawaan. *Fitrah* juga bisa berarti berhubungan dengan sifat asal, berhubungan dengan berbuka puasa. Bisa juga berarti sedekah wajib berupa pemberian makanan pokok.⁶³ Selain itu, *fitrah* juga berarti kodrati natural atau alami. Dalam pandangan Islam, watak dasar, watak asli atau kodrat manusia adalah suci (*fitrah*), karena jiwanya, yang merupakan hakikat (inti) manusia berasal dari Allah Swt. Zat Yang Maha Suci. Pengertian tersebut, dapat dilihat dari pengertian *fitrah* yang terdapat dalam Hadis:

مَامِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانَهُ أَوْ يُنَصِّرَانَهُ أَوْ
يُمَجْسِنَانَهُ (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ)⁶⁴

Artinya:

Setiap (bayi) yang dilahirkan pada mulanya bersifat suci (*fitrah*), kedua orang tuanya-lah yang menyebabkan dia menjadi Yahudi, Nasrani atau Majusi. (riwayat Bukhari).

Kesucian jiwa itu, diperkuat oleh adanya pengakuan (ikrar, perjanjian, primordial) yang diucapkan semenjak masih dalam arwah, bahwa hanya Allah Swt. saja yang menjadi Tuhannya. disebutkan dalam QS. al-A'raf [7]:172.

⁶²Seyyed Ḥossein Nasr, *Sufi Essays* (London: George Allen and Unwin, 1972), hlm. 27.

⁶³Dep. Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. II (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 24

⁶⁴Muḥammad bin Ismā' il bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz V (al-Qāhīrah:al-Maṭba'ah al-'Amīriyah, 1276), hlm. 280.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى
أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا
كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Terjemahnya:

“Ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan dari putra-putri Adam, dari sulbi mereka, dan membuat persaksian atas diri mereka sendiri: Bukankah Aku ini Tuhanmu? Mereka pun menjawab, benar, kami bersaksi.⁶⁵

Dalam Tafsir Ibn Katsir disebutkan bahwa maksud kalimat “*alastu birabbikum*” disebutkan, Ketika anak cucu Adam keluar dari sulbi, dia mengemukakan kesaksian atas dirinya, bahwasanya tidak ada Tuhan Selain Allah Swt.⁶⁶ Sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya, QS. Ar-Rum [30]: 30.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ
وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahnya,

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah (itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.⁶⁷

Selanjutnya, Ibn Katsir menghubungkan ayat tersebut dengan Hadis dari Abi Hurairah,

⁶⁵Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Revisi Terjemah Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an Kementrian Agama Republik Indonesia*, Cet. I (Bandung: Fokus Media, 2011), hlm. 173.

⁶⁶Abu al-Fidā' Ismā'il bnu 'Umar bnu Kasīr al-Quraisyī al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, juz III, Cet. II (t.tp: Dar Thayyibāt Linnasyr wa al-Tawzzī', 1999 M/1420 H), hlm. 500.

⁶⁷*Ibid.*

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ۖ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ۖ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ)»⁶⁸

Artinya,

Dari *abi Hurairah*, ra. Berkata bersabda Rasulullah Saw, setiap anak dilahirkan dalam keadaan *fitrah* (riwayat Bukhari)

Ketika ingin diambil kesaksian mereka, dan akan dijadikan suatu ketetapan, kepada mereka dikatakan, “*alastu birabbikum*” Lalu mereka se olah-olah berkata “*balā anta rabbuna syahidnā ala’ anfusinā*”.⁶⁹

Kata *fitrah*, yang berarti (watak dasar, watak asli, kodrat) manusia itu adalah beragama tauhid. Sesuai dengan penegasannya dalam QS. al-Rum [30]: 30. Kesucian di atas, laksana kaca yang sangat bening, dapat menerima dan memantulkan kembali dengan sempurna setiap cahaya yang datang. Demikian juga *fitrah* manusia yang suci itu dapat menerima dengan sempurna cahaya kebenaran (*hidayah*) dari Tuhan dan memantulkannya kembali dengan sempurna dalam bentuk akhlak yang mulia.⁷⁰

Untuk menjaga dan melestarikan kesucian watak asli, watak dasar (*fitrah*) manusia, maka dengan kasih sayang-Nya Allah Swt. telah menurunkan berbagai *hidayah* (petunjuk) kepada manusia, dimulai dari pancaindra, akal, hati nurani, sampai wahyu (agama) yang disampaikan melalui para nabi dan rasul. Akan tetapi, di balik itu, karena manusia juga dilengkapi nafsu, terutama nafsu makan, dan kebutuhan biologis (seksual), maka manusia sering mendapat berbagai godaan dan dorongan jahat yang menjerumuskannya ke dalam kubangan berbagai

⁶⁸al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Op. Cit., hlm. 279.

⁶⁹Abdullah Ibnu Aḥmād Ibnu Maḥmūd Hafid al-Dīn Abū al-Barakātuh al-Nasāfiy, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta’wīl* (<http://www.altafsir.com>), hlm. 321. Ulasan yang sama dikemukakan dalam *Tafsīr al-Kasyāf*. Lihat Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibnu Umar ibnu Aḥmād al-Zamakhsyari Jārah Allāh, *al-Kasyāf* juz II (<http://www.altafsir.com>), hlm. 310. Pendapat yang sama juga dikemukakan dalam tafsir *Ma’alim al-Tanzīl* juz III (t.tp., Ṭayyibah Lin-Nasyr wa al-Taūzi’i, 1997 M/ 1417), hlm. 297.

⁷⁰Syamsuri. *Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme*, Disertasi Doktor (Jakarta: Sekolah PPS UIN Syarif Hidayatullah, 2008), hlm. 228.

dosa, baik dosa lahir (yang dilakukan dengan fisik), seperti mencuri, merampok, korupsi, berzina, narkoba, dan sebagainya; maupun dosa batin (yang dilakukan oleh hati maupun batin), seperti mencela, menggibah, dendam iri, dengki, riya, sombong, dan sebagainya.⁷¹

Manusia yang dapat menjaga kesucian jiwanya, menerima dengan sempurna hidayah Allah Swt., melaksanakan syariat agama dengan sebaik-baiknya, mampu menjaga diri dari berbagai godaan untuk melakukan berbagai perbuatan keji dan mungkar yang tercermin dalam akhlak *al-karimah*, baik terhadap Allah Swt., maupun terhadap diri sendiri, masyarakat dan lingkungannya, akan menjadi manusia yang terbaik dan sempurna dan akan mencapai kebahagiaan, baik selama hidup di dunia maupun di akhirat.

Sebaliknya, manusia yang mengotori atau menodai jiwanya yang suci itu dengan berbagai dosa, baik dosa lahir maupun batin, karena selalu mengikuti hawa nafsu secara membabi buta terutama dorongan (nafsu makan dan seksual), maka akan terjerumus ke dalam kehinaan, akan terlepas dari derajat kemanusiaannya dan akan menjadi makhluk yang terhina dalam ungkapan lain akan menjadi binatang, bahkan lebih rendah dari binatang, dan akan mengalami kerugian kesengsaraan, dan siksaan baik di dunia maupun di akhirat.⁷²

Mengenai manusia yang terbaik dan sempurna, dihubungkan dengan kelanggengan damba mistik (kesatuan manusia dengan Yang Tak Terbatas), Seyyed Hossein Nasr mengutip ayat dalam QS. al-Ṭin [95]: 4-5.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

Terjemahnya:

Sungguh Kami ciptakan manusia dalam sebaik-baik kejadian, kemudian kami kembalikan ia ke derajat yang se rendah-rendahnya.⁷³

Ayat Al-Qur'an yang dikutip di atas, menetapkan dengan jelas keadaan manusia di dunia ini, yaitu pada satu waktu adalah kekal dan universal. Manusia telah diciptakan sebaik-baik bentuk (*laqad khalaqnal*

⁷¹*Ibid.*, hlm. 229.

⁷²*Ibid.*

⁷³Kementerian Agama RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Op. Cit., hlm. 597.

insāna fi aḤsani taqwīm). Namun, pada waktu yang lain jatuh dalam keadaan terpisah yang fana dan tercerabut dari prototipe ketuhanannya, suatu keadaan yang disebut Al-Qur'an (*asfala sāfilin*). Oleh karena keadaan yang terlukis dalam ayat Al-Qur'an ini bertalian dengan kodrat terdalam manusia, maka ia merupakan kenyataan langgeng yang ia bawa dalam dirinya.⁷⁴

Adapun istilah Al-Qur'an (*aḤsān taqwīm*) di atas, pengulas sufi abad ke-9 hijriah atau abad ke-15 M. Kamaluddin Husayn Kashifi menulis maksud *ahsana taqwīm*, yaitu Tuhan mencipta manusia sebagai alamat Tuhan yang paling lengkap dan sempurna, pentas paling universal di mana bermain segala lakon ketuhanan, sehingga dengan begitu, manusia mampu menjadi pembawa amanat Tuhan dan sumber dari pancaran yang tak terbatas.⁷⁵ Oleh karena itu, sekali manusia membawa cap "bentuk ketuhanan", maka ia memiliki kodrat bentuk *ilāhiyat*⁷⁶ yang menurut hadis *khalaqah li'ādama waṣūratih* (Tuhan mencipta manusia menurut gambaran diri-Nya), dan telah terperosok dari kesempurnaan bawannya,

Kemuliaan derajat manusia, kemungkinan-kemungkinan dan bahaya-bahayanya yang besar dan kodratnya mendamba Tuhan yang langgeng dengan begitu berurat dan berakar dalam kehidupan manusia.

b. Tasawuf Muncul bersama dengan Lahirnya Islam

Pembahasan tentang munculnya tasawuf selalu menjadi persoalan menarik baik dalam kerangka ajaran Islam maupun dalam perkembangan sejarah Islam. Dalam kerangka yang pertama, sufisme (tasawuf) dipersoalkan apakah ia merupakan ajaran yang benar sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis. Sedang dalam kerangka yang kedua dipersoalkan apakah sufisme (tasawuf) dapat membawa kemajuan atau justru membawa kemunduran umat. Kesesuaian antara sufisme (tasawuf) dengan Al-Qur'an dan Hadis, telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Sementara itu, sufisme (tasawuf) dianggap penyebab

⁷⁴Seyyed Ḥossein Nasr, *Living Sufisme*, terj. Abdul Hadi WM, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 1.

⁷⁵Seyyed Ḥossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World* (London and New York KPI, 1987), hlm. 106-107.

⁷⁶Seyyed Ḥossein Nasr, *Living Sufisme*, *Op. Cit.*, hlm. 2.

kemunduran umat Islam, memang pernah dituding sebagai biang keladi kemunduran Islam dan dikutuk oleh beberapa kalangan modernis ketika itu. Imam al-Gazhāli dengan *Ihyā Ulūmuddīn*-nya cukup lama dihujat sebagai biang keladi kemunduran Islam. Jatuhnya kekuasaan politik dunia Islam ke penjajahan Barat sering kesalahannya dialamatkan kepada tasawuf oleh orang Islam yang ke Barat-baratan, bahkan mereka berteori bahwa kajian tasawuf itu sengaja direkayasa oleh pihak kolonialisme Barat untuk melemahkan Islam dari dalam. Para orientalis sangat berperan menanamkan ide-ide tersebut.

Hubungannya dengan pandangan negatif sebahagian orang terhadap tasawuf, justru Seyyed Ḥossein Nasr tampil membela sufisme (tasawuf), dengan menjadikan salah satu tema penting dalam pembaharuan pemikirannya, khususnya dalam menghadapi problem manusia modern, bahkan sufisme (tasawuf) dijadikan sebagai alternatifnya.

Berbeda dengan para pembaharu Islam lainnya yang memandang tasawuf sebagai biang keladi kemunduran dan kejumudan berfikir umat Islam. Seyyed Ḥossein Nasr justru berpendapat sebaliknya, yaitu sangat positif terhadap peranan sufisme (tasawuf) dalam sejarah Islam. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, tasawuf tidak bisa dijadikan kambing hitam atas segala masalah yang dihadapi umat Islam. Namun sebaliknya, dengan menolak sufisme (tasawuf) dan mengkambing hitamkan adalah sebagai penyebab kemunduran umat Islam. Buktinya ketika ajaran tasawuf diabaikan, Islam direduksi sampai tinggal doktrin fikhi yang kaku,⁷⁷ yang pada gilirannya juga tidak berdaya menghadapi serangan bertubi-tubi intelektual Barat.

Untuk lebih mempertegas bahwa tasawuf merupakan kekayaan dalam tradisi Islam, (t huruf kecil), maka Seyyed Ḥossein Nasr tidak ingin menggunakan istilah “mistisisme Islam” karena istilah tersebut mengimplikasikan warna “pasif” dan anti intelektual dalam kebanyakan bahasa Eropa kontemporer. Padahal telah diuraikan terdahulu, bahwa sufisme menunjukkan keharmonisan kontemplasi yang pasif dengan kehidupan aktif. Dikatakan oleh Seyyed Ḥossein Nasr bahwa, dalam masa kegelapan terjadi kemerosotan rohani,

⁷⁷Ali Maksum *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 104.

maka para sufistik dan tokoh-tokoh sufi akan terus muncul dengan perenungan mereka yang mendalam. Kehadiran dan kemunculan mereka terus terjadi karena kehidupan kolektif kemanusiaan memerlukan kehadiran mereka. Bila masyarakat manusia tiba-tiba pada keadaan tanpa perenungan lagi, maka tentu keberadaannya akan berakhir.⁷⁸

Bumi dan segala isinya yang fana berasal dari Yang Ada, sumber cahaya dari segala yang hidup itu dan wujud serta pengetahuan merupakan tujuan akhirnya. Bila cahaya tertangkap oleh orang-orang yang sukses merenungi masalah kerohanian, tak lagi menerangi kehidupan bumi fana, maka pertalian antara yang ada perwujudan kebumiannya tentu akan berakhir, dan perwujudan kebumiannya itu akan terhalang sambungan kewujudannya dengan sumbernya, maka tentulah akan terjerumus ke dalam jurang kehampaan. Nabi Muhammad Saw. sendiri dalam salah satu hadisnya mengatakan bahwa dunia tak akan kiamat selama masih ada manusia yang menyeru nama Tuhan berulang-ulang. Oleh karenanya, dalam Islam dikatakan “Bumi tak akan kosong dari kesaksian Tuhan.”⁷⁹

⁷⁸Berkaitan dengan ketergantungan kehidupan kolektif kemanusiaan (bahkan kelestarian alam) pada tokoh-tokoh kerohanian (manusia suci), Ibn al-‘Arabī mengatakan bahwa alam dapat dan memelihara secara terus menerus karena adanya manusia. Manusia bagi alam bagaikan “pengikat permata” (*fāss*) pada cincin bagi harta raja yang di segel dengannya. Pengikat permata itu adalah tempat ukiran dan tanda yang di gunakan raja untuk menyegel harta bendanya. Karena itu, manusia disebut khalifah, karena Dialah Tuhan memelihara alam seperti segel memelihara harta benda. Selama segel raja terdapat pada harta benda itu, tak seorang pun berani membukanya kecuali seizin raja. Di sini segel berfungsi sebagai pemelihara harta benda sang raja. Tuhan menunjuk manusia sebagai khalifah-Nya untuk memelihara alam. Alam akan tetap terpelihara selama manusia sempurna berada di dalamnya. Dalam doktrin Ibn al-‘Arabī, manusia sempurna bukan hanya sebagai sebab bagi adanya alam, tetapi juga adalah pemelihara dan pelestarian alam. Lihat Ibn ‘Arabī dan Muḥyi al-dīn, *Fushush al-Ḥakim*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1990), hlm. 50.

⁷⁹Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 13.

2. Istilah-istilah yang digunakan Seyyed Ḥossein Nasr

Istilah-istilah yang digunakan oleh Seyyed Ḥossein Nasr ini adalah istilah lain dari istilah tasawuf atau irfan yang sering digunakan ketika membicarakan unsur *esoteris* dalam Islam, yaitu sebagai berikut.

a. *Perennial*

Istilah *Perennial* berasal dari bahasa Latin, yakni *Perennis*, kemudian diadopsi ke dalam bahasa Inggris yang berarti abadi, atau kekal selama-lamanya. Istilah ini membicarakan tiga agenda yaitu: tentang Tuhan, Wujud yang absolut, sumber dari segala wujud. Tuhan Yang Maha Besar adalah satu, sehingga agama yang muncul dari Yang Satu pada prinsipnya sama karena datang dari sumber yang sama.⁸⁰ Kedua, filsafat *Perennial* ingin membicarakan tentang fenomena *pluralism* agama secara kritis dan kontemplatif. Meskipun agama (*religion*) antara A dan B besar, yang benar hanya satu. Sedang dewasa ini, para tokoh agama dan intelektual yang berusaha mengatasi persoalan tersebut dengan mengembangkan wacana *pluralism*.⁸¹ Ketiga, filsafat *Perennial* berusaha menelusuri akar-akar kesadaran religiusitas seseorang atau kelompok melalui simbol-simbol, ritus serta pengalaman keberagamaan.⁸²

Selanjutnya, filsafat *Perennial* dapat dijumpai dalam Webster's filsafat *Perennial (Perennial philosophy)* diartikan:

*The philosophical tradition of the world's great thinkers from Plato, Aristotele, and Aquinas to their modern succesors dealing with problem of ultimate reality (as the nature of being) and sometimes emphasizing mysticism-opposed to skepticism; compare rationalism.*⁸³

Filsafat *Perennial* sebagai suatu wacana intelektual secara populer muncul beberapa dekade terakhir ini. Namun istilah ini bukanlah istilah baru. Dalam tradisi filsafat Barat, diduga pertama kali digunakan oleh Augustinus Steuchus (tahun1497 M – tahun1548 M) seperti yang

⁸⁰Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), hlm. 39.

⁸¹*Ibid.*

⁸²*Ibid.*, hlm. 40.

⁸³Philip Babcock Gove ed. In Chief, *Websters Third New International Dictionary of the English Language Unabridged* (Massachussets USA: G&C Merrian Company, 1996), hlm. 347.

tertera dalam judul bukunya *De Perenni Philosophia* yang diterbitkan pada tahun 1540 M. Istilah itu kemudian dimasyhurkan oleh filosof modern, Leibniz (tahun 1646 M – tahun 1716 M), dalam sepucuk suratnya yang ditulis pada tahun 1715 M yang menegaskan pembicaraan tentang pencarian jejak-jejak kebenaran di kalangan filsuf kuno dan tentang pemisahan yang terang dari yang gelap. Sebenarnya itulah yang dimaksud dengan filsafat *Perennial*. Menurut Aldous Huxley, sebagaimana dikutip Ali Maksum bahwa filsafat *Perennial* merupakan metafisika yang menganggap bahwa dalam dunia wujud, kehidupan dan jiwa, secara substansial terdapat realitas ketuhanan, atau psikologi yang dapat melihat tujuan akhir manusia dalam mengetahui dasar semua wujud yang *immanen* maupun *transenden* adalah abadi dan universal (*immemorial* dan *universal*).⁸⁴ Lebih lanjut, dikatakan oleh Aldous Huxley bahwa filsafat *Perennial* yaitu:

Pertama; metafisika yang memperlihatkan suatu hakikat kenyataan Ilahi dalam segala sesuatu, kehidupan dan pikiran. Kedua, suatu psikologi yang memperlihatkan adanya sesuatu dalam jiwa manusia identik dengan kenyataan Ilahi itu. Ketiga, etika yang meletakkan tujuan akhir manusia dalam pengetahuan yang bersifat *immanen* maupun *transenden* mengenai seluruh keberadaan.

Demi mendapatkan gambaran tentang sumber-sumber konsep filsafat *Perennial*, sedikit banyaknya mesti kembali ke belakang, ke zaman jauh sebelum Leibniz maupun Steuco. Meskipun Steuco dipandang sebagai orang pertama yang menggunakan secara signifikan istilah tersebut, tetapi model filsafat yang oleh Steuco disebut *Perennial* memiliki sejarah yang sangat panjang.⁸⁵

Tampaknya, pendahulu intelektual yang paling dekat dan langsung bersentuhan dengan Steuco adalah Marcillo Ficino (tahun 1433 M – tahun 1499 M) dan Fico Della Mirandola (tahun 1463 M – tahun 1494 M) Kedua orang ini, mempunyai peran cukup besar dalam mempopulerkan tradisi filsafat non-*Aristotelian* selama masa *renaissance*,

⁸⁴Hasyimsyah Nasution, *Alternatif Islam dalam Krisis Manusia Modern, Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr, dalam Miqat: Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pembangunan* No. XX, Maret-April, (Medan IAIN Sumatra Utara: 1994), hlm. 6.

⁸⁵Muhammad Sabri, *Menemukan Kembali Jejak Abadi Menuju Tuhan*, Cet. I (Makassar, Alauddin University Press, 2012), hlm. 37.

di mana mereka menggali sumber filsafat milik mereka yang luas dan beragam, kemudian merumuskan sebuah sistem filsafat yang justru bertentangan dengan tradisi filsafat *Aristotelian Skolastik*. Baik Ficino maupun Fico, dalam mengembangkan filsafatnya berangkat dari tradisi filsafat kuno, terutama yang berakar pada tradisi Yunani dan selebihnya Mesir. Sesungguhnya, bila ditelusuri dari segi kandungan makna filsafat ini, jauh sebelum Steuco dan Leibniz, agama Hindu telah membicarakan dalam istilah yang disebut Sanatana Dharma. Demikian pula di kalangan kaum muslimin, mereka telah mengenalnya lewat karya Ibnu Maskawāih (tahun 932 M- tahun 1030 M), *al-Ḥikmah al-Khālidah* yang demikian panjang lebar membahas filsafat Perennial. Dalam buku itu, Ibnu Maskawāih banyak mengutip pemikiran dan tulisan-tulisan orang-orang suci dan para filsuf, baik yang berasal dari Persia kuno, Yunani, India dan Romawi.⁸⁶

Selain dari pengertian filsafat *Perennial* yang dikemukakan oleh filosof Barat di atas, Seyyed Ḥossein Nasr mengatakan bahwa di dalam Islam pun jauh sebelum Steuchus di Barat, Ibnu Maskawāih telah membicarakan filsafat *Perennial* secara panjang lebar dalam karyanya yang berjudul *al-Ḥikmah al-Khālidah* (kebijaksanaan yang abadi). Di dalam buku itu, Ibnu Maskawāih telah banyak membicarakan pemikiran-pemikiran dan tulisan orang suci dan para filsuf, termasuk di dalamnya mereka yang berasal dari Persia kuno, India dan Romawi.⁸⁷

Sementara itu, *Pilosophia Perennis* dalam Islam biasanya dikaitkan dengan doktrin keesaan (*al-tauḤid*), baik sebagai esensi pesannya maupun diyakini sebagai pusat semua agama. Wahyu bagi Islam berarti penjelasan tentang tauhid dan semua agama juga sebagai repetisi dalam iklim dan bahasa yang berbeda terhadap doktrin keesaan. Lebih dari itu, di manapun doktrin keesaan itu ditemukan, ia dipandang berasal dari Ilahi. Karena itu, orang Islam tidak membedakan antara agama dan paganisme, tetapi antara yang menerima keesaan dan siapa yang menolak atau mengabaikannya. Bagi mereka, orang-orang bijak kuno seperti Phytagoras dan Plato adalah seorang “unitarian” (*muwaḤḥidūn*),

⁸⁶Seyyed Ḥossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (Lahore: Chowk Urdu Bazar, 1988), hlm. 68.

⁸⁷William Chittik, “Preface” dalam Aminrazavi and Morris, *The Complete Bibliographi of Seyyed Ḥossein Nasr from 1958 though April 1993* (Kuala Lumpur: 1994), hlm. 1.

yang mengekspresikan kebenaran yang terdapat dalam jantung semua agama dan tradisi otentik. Oleh karenanya, orang-orang suci terdahulu tersebut termasuk dalam keuniversalan Islam dan tidak dikategorikan sebagai di luar Islam.⁸⁸

Tradisi intelektual Islam, baik dalam *gnostiknya* (*ma'rifah* atau *irfān*) dan aspek-aspek filosofis maupun *theosofis* (falsafah hikmah), melihat sumber kebenaran yang unik ini sebagai agama kebenaran (*dīnul Haq*) dalam ajaran nabi-nabi kuno, di mana Adam sebagai tempat kembalinya dan memandang Nabi Idris yang diidentikkan dengan Hermes sebagai bapak-bapak filosof. (Abū al-Ḥukamā).⁸⁹

Sementara itu, yang dimaksud filsafat *Perennial* oleh Seyyed Ḥossein Nasr adalah ibarat sebuah pohon, yang akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam sifat Ilahi dan daripadanya tumbuh batang dan cabang-cabangnya sepanjang zaman. Dengan demikian, filsafat *Perennial* adalah *Tradisi* yang bukan dalam pengertian mitologi yang sudah kuno yang hanya berlaku bagi suatu masa kanak-kanak, melainkan sebuah pengetahuan yang benar-benar riil.⁹⁰ Selain filsafat *Perennial*, Seyyed Ḥossein Nasr juga bisa disebut sebagai *Tradisi*, *Tradisi* dalam pengertian yang hakiki.

b. Tradisi

Kata *Tradisi* berasal dari bahasa Inggris *Tradition* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Tradisi*.⁹¹ Sementara itu dalam bahasa Indonesia *Tradisi* adalah segala sesuatu seperti adat, kepercayaan, kebiasaan, dan ajaran yang turun-temurun dari leluhur.⁹² Adapun dalam bahasa Arab kata *Tradisi* adalah salah satu makna dari kata *sunnah* selain makna norma, aturan dan kebiasaan.⁹³ Selanjutnya,

⁸⁸*Ibid.*, hlm. 39.

⁸⁹*Ibid.*

⁹⁰Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa, Op. Cit.*, hlm. 42.

⁹¹John M. Echols dan Hassan Shadly, *Kamus Inggris Indonesia*, Cet. VII (Jakarta: Gramedia, 1976), hlm. 599.

⁹²W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Cet XII (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 1088.

⁹³Munir Balbaki, Rohi Baalbaki, *Kamus Al-Maurid Arab Inggris Indonesia* (Surabaya: Halim Jaya, 2006), hlm. 483.

kata sunah menjadi istilah yang mengacu kepada segala sesuatu yang berasal dari nabi, baik dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun ketetapan. Penggunaan kata sunah di sini pengertiannya sama dengan pengertian Hadis nabi.

Adapun Seyyed Ḥossein Nasr, menjelaskan *Tradisi* bukanlah seperti pengertian yang telah dikemukakan di atas, melainkan kata *Tradisi* bisa berarti *al-dīn* dalam pengertian seluas-luasnya yang mencakup semua aspek agama dan pencabangannya; bisa pula disebut sunah yaitu sebagai sesuatu yang sakral dan sudah menjadi kebiasaan turun-temurun di kalangan masyarakat tradisional, atau apa yang sudah menjadi *Tradisi*. Bisa juga berarti *al-silsilah*, yaitu sebagai mata-rantai yang mengkaitkan setiap periode, episode atau tahap kehidupan dan pemikiran di dunia *Tradisional* kepada sumber, seperti tampak gamblang dalam sufisme. Karenanya, *Tradisi* mirip sebuah pohon, akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam sifat Ilahi dan dari pohon itulah tumbuh batang dan cabang-cabang yang tumbuh sepanjang zaman. Di jantung pohon *Tradisi* itu berdiam agama, dan sari patinya terdiri dari *barakah* yang bersumber dari wahyu, memungkinkan pohon tersebut terus hidup. *Tradisi* menyiratkan kebenaran yang kudus, langgeng, tetap, kebijaksanaan yang abadi, serta penerapan bersinambung prinsip-prinsip yang langgeng terhadap berbagai situasi ruang dan waktu.⁹⁴

Untuk lebih jelasnya, *Tradisi* dalam pengertian hakiki, menurut Seyyed Ḥossein Nasr, yaitu:

*Tradition as used in its technical sence in the work, as in allour other writings, means struth or principles of a devine origin revialed or unveiled to mankind and, in fact, a whole cosmic sector trough various figures envisaged as massengers, prophets, avataras, the logos or other transmitting agencies, along with all the ramifications and aflications of these principles in different realms including low and social structure, art, symbolism, the sciences, and embracing of course supreme knowledge along with the means for its attainment.*⁹⁵

⁹⁴Seyyed Ḥossein Nasr, *Tradisional Islam In The Modern World*, terj. Lukman Hakim. *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, Cet. I (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 3.

⁹⁵Seyyed Ḥossein Nasr, *Tradisional Islam*, *ibid.*, hlm. 67-68.

Berdasarkan kutipan di atas, dapat dilihat bahwa yang dimaksud dengan *Tradisi* adalah kesejatian-kesejatian, atau prinsip-prinsip dari Yang Asal Ilahi (*The Divine Origin*) yang diwahyukan atau dibebaskan kepada manusia bahkan ke seluruh wilayah kosmis melalui berbagai pigur pilihan seperti rasul, nabi-nabi, avatar, logos, dan lain-lain. Kesejatian tersebut juga mencakup pengetahuan tertinggi (*supreme knowledge*) sekaligus cara-cara untuk mendapatkannya.⁹⁶

Selain pengertian tersebut, pengertian yang lebih universal, tradisi dapat juga dipandang meliputi prinsip-prinsip yang mengikat manusia dengan langit, yaitu agama dan berfungsi mengikat manusia dengan Yang Asal. Dalam pengertian yang lebih konkret, tradisi dapat dianggap sebagai aplikasi prinsip-prinsip tersebut, tradisi mengimplikasikan adanya kesejatian-kesejatian yang berkarakter supra individual yang berakar pada hakikat Realitas, sebagaimana dikatakan tradisi seperti halnya juga agama, terdiri atas dua unsur utama, yaitu kesejatian (*truth*) dan kehadiran (*presence*). Ia berkenaan dengan subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Ia berasal dari sumber dan sekaligus tempat kembali segala sesuatu, “ibarat napas yang Maha Pengasih” yang menurut tradisi selalu terkait dengan unsur-unsurnya, berupa wahyu, agama, yang sakral, ide-ide ortodoksi, otoritas, kontinuitas dan regularitas transformasi kesejatian, dengan kehidupan *eksoterik*, *esoterik* dan spiritual juga dengan sains dan seni.

Jadi, tradisi yang dimaksudkan Seyyed Ḥossein Nasr tidaklah seperti yang direpresentasikan oleh para sosiolog, antropologi yang mendefinisikan tradisi sebagai adat istiadat, keyakinan, etika, moral yang diwarisi dari generasi ke generasi. Tradisi bukan pula lawan dari modern, tetapi tradisi menurut Seyyed Ḥossein Nasr adalah realitas ketuhanan yang asli yang diwahyukan kepada seluruh manusia dan segenap alam lewat perantaraan rasul, nabi, avatar dan logos dengan berbagai prinsip dan aplikasinya dalam berbagai bidang. Dengan kata lain, tradisi ialah serangkaian prinsip-prinsip yang telah diturunkan dari langit, yang ketika diturunkan itu ditandai dengan sesuatu manifestasi Ilahi, beserta dengan penyerapan dan penyiaran prinsip-prinsip tersebut pada masa-masa yang berbeda dan kondisi-kondisi yang berbeda bagi

⁹⁶Muhammad Sabri, *Menemukan Kembali*, Op. Cit., hlm. 44.

masyarakat tertentu. Jadi, tradisi itu dengan sendirinya bersifat suci (tradisi suci).⁹⁷

Tradisi dapat pula berarti cahaya kebenaran yang telah dianugerahkan kepada manusia sejak awal sejarah kelahirannya sampai sejarah kehidupannya berakhir. Tradisi adalah cahaya bagi kegelapan, makna dalam kekosongan, terang dalam bimbingan rohani di era materialis dan hedonis, cahaya dari logos yang tersembunyi, bersinar atas entitas yang kontingen, cahaya yang berasal dari Allah Swt., cahaya langit dan bumi.⁹⁸ Oleh karenanya, makna *Tradisi* sebagai dasar agama bagi manusia menjadi sangat penting, ketika melihat fenomena kehidupan yang ditunjukkan manusia hari ini. Dahulu, manusia harus diselamatkan dari kejahatan alam, tetapi pada masa sekarang justru alam harus diselamatkan dari manusia dalam situasi perang dan damai. Jadi, kalau dikatakan Islam tradisional, berarti cenderung bertahan kepada semua amalan dan lebih menekankan kepada hubungan langsung antara manusia dengan Tuhan atau lebih terfokus kepada sebuah esensial spiritual.

Islam tradisional menerima Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan baik kandungan maupun bentuknya dan juga menerima komentar-komentar tradisional atas Al-Qur'an yang berkisar dari komentar-komentar linguistik dan historis hingga yang metafisikal. Islam tradisional menginterpretasikan Al-Qur'an bukan berdasarkan makna literal dan eksternal, tetapi berdasarkan tradisi penafsiran yang sudah menjadi lazim di zaman Nabi Muhammad Saw. Islam tradisional mempertahankan syariat sebagai hukum Ilahi sebagaimana ia dipahami dan diartikan selama berabad-abad dan telah menjadi mazhab klasik hukum. Ia menerima kemungkinan ijtihad dan memanfaatkan alat-alat penerapan hukum lain dalam situasi-situasi yang baru muncul, namun selaras dengan prinsip-prinsip legal tradisional seperti *qiyas* dan *ijma'*.⁹⁹

Berdasarkan konsep tradisi di atas, secara lebih rinci tradisionalisme yaitu orang yang menerima Al-Qur'an sebagai firman Tuhan, baik dalam

⁹⁷Seyyed Houssein Nasr, *Islam Tradisi*, hlm. 79.

⁹⁸Seyyed Houssein Nasr, *Islam dan Filsafat Perennial* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. vii.

⁹⁹Syamsul Hidayat dalam Amir Mahmud, *Penegakan Syariat Islam dan Refleksi HAM* (Yogyakarta: Pusat Studi Hak Asasi Manusia UII; 2008), hlm. 5.

bentuk isi maupun bentuk yang menerima *kutub al-sittah*. Keenam kumpulan hadis standar, yang memandang *tariqah* atau tasawuf sebagai dimensi batin atau jantung pewahyuan Islam, yang percaya tentang islamitas seni Islam dalam hubungannya dengan dimensi batin Islam yang dalam segi politik selalu berangkat dari realisme sesuai dengan norma-norma Islam.¹⁰⁰

Alasan tradisional bersikeras untuk mengukuhkan pertentangan antara tradisi dan modernism, tidak lain karena sifat modernisme telah menimbulkan citra yang sama di bidang religius dan metafisika, yaitu menampakkan yang setengah benar sebagai kebenaran. Islam tradisional memandang manusia bukan sebagai makhluk yang terpenjara oleh akal dalam arti rasio semata sebagaimana yang dipahami pada zaman *renaissance*, tetapi sebagai makhluk suci yang tak lain adalah manusia tradisional. Manusia suci kata Seyyed Ḥossein Nasr, hidup di dunia yang mempunyai asal dan pusat. Dia hidup dalam kesadaran penuh sejak asal yang mengandung kesempurnaannya sendiri dan berusaha untuk menyamai, memiliki kembali, dan mentransmisikan kesucian awal dan keutuhannya.¹⁰¹

c. Sufisme atau Tasawuf

Istilah sufisme atau tasawuf menurut Seyyed Ḥossein Nasr adalah aspek tradisi Islam yang paling universal dan merupakan puncak esensi spiritual Islam. Sebagai puncak esensi spiritualitas Islam dan jantung ajaran Islam, sufisme ibarat jiwa yang menghidupkan tubuh dan sebagai sumber kehidupan yang mengatur seluruh organisme keagamaan dalam Islam. Ia memiliki dasar-dasar yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis, serta menjadi jiwa risalah Islam, seperti hati yang ada pada tubuh, tersembunyi jauh dari pandangan luar (*external view*). Betapapun ia merupakan sumber kehidupan paling dalam yang mengatur seluruh organisme keagamaan dalam Islam.¹⁰²

Ketiga istilah yang digunakan Seyyed Ḥossein Nasr di atas, mempunyai arti yang sama, yakni sama-sama membahas aspek *esoteris*

¹⁰⁰Azyumardi Azra, *Tradisionalisme Nasr Eksposisi dan Refleksi laporan dari Seminar*, hlm. 10.

¹⁰¹Chotib Saefullah, *Intlektual Islam*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1977), hlm. 185.

¹⁰²Seyyed Ḥossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Alen and Uwin, 1965), hlm. 68.

dalam Islam, di samping mempunyai perbedaan. Istilah sufisme hanya digunakan dalam agama Islam, dengan kata lain muncul dari dalam Islam sendiri. Sementara itu, *Tradisi* dan *Perennial* digunakan untuk semua agama, dengan alasan bahwa kebenaran mutlak hanya satu, dan dari yang satu memancar berbagai kebenaran seperti matahari yang memancarkan cahayanya. *Tradisi* terkait dengan pengetahuan dan kesucian dalam berbagai aspek kehidupan yang dilalui manusia, tidak hanya dalam kaitannya dengan dunia fisik-material, tetapi juga dalam metafisk-transendental. Sementara itu, *Perennial* dapat bermakna *timeless* (tanpa waktu) dan *spaceless* (tanpa ruang). Ide ini berbicara seputar prinsip Ilahi, yang diyakini secara universal dan menjadi pokok perhatian serta kesadaran spiritual manusia dalam segala ruang dan waktu. Oleh karena itu, gagasan ini sangat tepat apabila disebut hikmah abadi.

Seyyed Ḥossein Nasr menegaskan bahwa, Islam mengajarkan keingkaran kepada Allah Swt. terjadi pada level psikis, bukan pada level jasmani. Jasmani hanyalah sebagai instrumen bagi kecenderungan-kecenderungan yang berasal dari dalam jiwa. Jiwa itulah yang harus dilatih dan didisiplinkan untuk mempersiapkannya kepada spirit.¹⁰³ Manifestasi kekuatan-kekuatan Ilahi maupun kekuatan-kekuatan jahat terjadi pada level psikis, atau level menengah yang tidak bersifat material maupun spiritual secara murni. Keadaan surga dan neraka berhubungan dengan imbang-an-imbang-an makro kosmosnya di dalam berbagai level dari substansi menengah ini begitu ia bercampur dengan pengaruh-pengaruh baik maupun buruk. Selanjutnya, substansi ini di dalam mikro kosmosnya atau manusia mencakup jasad hingga pusat Ilahi di dalam hati manusia, sehingga salah dan berbahaya apabila manusia mempersamakan segala sesuatu yang nonmaterial dengan agama atau spiritual. Perbuatan ini terjadi karena ilusi optis dari pembatas relitas menjadi dua domain oleh *dualisme Cartesian*. Inilah kesalahan yang terjadi secara merata dalam gerakan-gerakan keagamaan yang baru di Barat, terutama sekali di Amerika pada saat ini. Dalam hal-hal tertentu, kesalahan ini dapat membukakan jiwa pengaruh-pengaruh yang paling rendah, serta menghancurkan dan menggoyahkan kepribadiannya. Mempersamakan hal-hal yang bersifat

¹⁰³Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam Tradisi*, hlm. 52.

nonmaterial dengan hal-hal yang bersifat spiritual adalah karena tidak memahami sifat realitas; kompleksnya jiwa manusia; sumber, serta realitas dari kejahatan; dan perjuangan spiritual yang perlu untuk mencapai mata air kehidupan. Satu-satunya yang dapat memuaskan dahaga-dahaga spiritual secara permanen, bukan secara ilusif dan sementara.¹⁰⁴

Seyyed Hossein Nasr menyoroti kekeliruan yang terjadi, yakni mempersamakan hal-hal yang psikis dengan hal-hal spiritual yang menjadi ciri zaman modern ini, semakin digalakkan oleh kecenderungan kuat lainnya dari kebutuhan manusia untuk menembus alam pengalaman yang terbatas. Para sufi selalu mengajarkan bahwa manusia mencari Yang Tak Terhingga, bahkan perjuangan yang tak henti-henti untuk memperoleh kekayaan material, dan ketidakpuasannya terhadap segala sesuatu yang telah dimilikinya, adalah gema (*echo*) dari kehausannya kepada Yang Tak Terhingga itu, kehausan yang tidak dapat dilampiaskan dengan yang terhingga. Itulah sebabnya mengapa para sufi memandang tahap kepuasan (*riḍa*) sebagai kondisi spiritual yang tinggi.¹⁰⁵

Kondisi spiritual yang tinggi hanya dapat dicapai oleh manusia yang telah “hampir” kepada Yang Tak Terhingga dan telah memutuskan belunggu-belunggu eksistensi yang terbatas. Kebutuhan untuk mencari Yang Tak Terhingga ini dan untuk melampaui hal-hal yang terhingga, jelas terlihat di dalam kebangkitan gerakan-gerakan religius di Barat sekarang. Banyak manusia modern yang bosan dengan pengalaman-pengalaman psikis yang terbatas di dalam kehidupan sehari-hari meskipun kesenangan hidupnya secara material. Hal ini disebabkan karena mereka tidak dapat memperoleh pengalaman spiritual yang otentik. Pengalaman yang di dalam masyarakat *Tradisional* merupakan cara-cara yang wajar untuk menemukan batasan-batasan dari eksistensi yang terbatas ini. Mereka berpaling kepada segala macam pengalaman psikis yang membukakan kepada mereka alam dan horizon baru, walaupun yang bersifat buruk. Perhatian yang besar terhadap fenomena psikis, seperti “proyeksi astral”, pengalaman-pengalaman yang lain dari pada yang biasa dan yang semacamnya sangat erat berhubungan dengan dorongan di dalam batin manusia. Demi mendobrak dunia yang

¹⁰⁴*Ibid.*, hlm. 52.

¹⁰⁵*Ibid.*, hlm. 52.

terbatas dan menyesakkan di dalam suatu kebudayaan yang tujuannya tidak lebih daripada mempercepat suatu ideal kesejahteraan material yang khayal, yaitu kesejahteraan yang gampang diperoleh.¹⁰⁶

Kompleksitas kecenderungan manusia menjadi penyebab pendorong ketidaksadaran manusia mempersamakan hal-hal yang nonmaterial dengan hal-hal yang spiritual. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, kondisi ini menciptakan kebingungan yang paling berbahaya di dalam kehidupan religius manusia modern di Barat, terutama sekali di Amerika, paling terasa betapa perlunya menemukan kembali alam spiritual. Dari sudut pandangan sufi, jelas membedakan fenomena psikis dengan fenomena spiritual. Sedemikian banyak orang-orang yang menyatakan diri mereka berbicara mengenai spirit, padahal berbicara mengenai jiwa dan memanfaatkan dahaga manusia modern terhadap hal-hal di luar pengalaman yang dimungkinkan oleh kebudayaan industri modern kepada mereka. Kebingungan yang terkandung dalam kekacauan yang hebat inilah, yang kita saksikan di bidang religius di Barat dan yang membuat unsur-unsur terjauh dari *Tradisi-Tradisi* suci dapat menyerap energi manusia-manusia yang berniat baik dan lebih menghancurkan diri dari pada mengintegrasikan kekuatan psikis mereka.¹⁰⁷

Lebih lanjut, Seyyed Ḥossein Nasr menegaskan bahwa yang suci berhubungan dengan alam spirit, bukan dengan alam fisik. Ia sempurna dan suci, lebih memberikan penerangan dan lebih mengintegrasikan daripada membuat manusia terlunta-lunta di dalam liku-liku yang merupakan ciri dari alam psikis dan mental, apabila alam-alam ini tidak diterangi oleh spirit. Karena bersumber dari Allah Swt., hal yang suci itu mengharuskan kita semua menjadi manusia-manusia yang sesungguhnya.

Untuk mensucikan kehidupan kesucian ini, maka kita harus menjadi suci, seperti halnya dengan karya seni yang suci. Kita harus memahat substansi jiwa kita menjadi sebuah patung manusia suci yang menunjukkan kepada kita bagaimana kita dapat berada di dalam haribaan Allah Swt. seperti ketika kita diciptakan sebagai *imago Dei* (bayangan Allah Swt.) sesuai dengan ucapan Nabi Muhammad Saw. Dalam sebuah Hadis dikatakan,

¹⁰⁶*Ibid.*, hlm. 53.

¹⁰⁷*Ibid.*, hlm. 54.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَعِمَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى
صُورَتِهِ (رواه مسلم)¹⁰⁸

Artinya:

Dari Abi Hurairah berkata, bersabda Rasulullah Saw. Maka Allah menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya (riwayat Muslim).

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, di Barat mulai dirasakan adanya kebutuhan untuk mengambil pelajaran dari tradisi suci, karena keganjilan situasi modern, di mana saluran-saluran transmisi yang biasa tidak ada yang bertahan lama, maka kebutuhan untuk memperoleh manfaat dari ajaran-ajaran tradisi suci dengan sewajarnya lebih tertuju pada inti atau aspek yang paling universal daripada kepada ekspresi-ekspresi lahiriah dari tradisi yang bersangkutan. Karena itu, semakin banyak orang-orang Barat yang mencari jalan dari sumber-sumber di luar kebudayaan mereka sendiri, semakin mulai berpaling kepada Islam. Minat dan perhatian terhadap tasawuf dan pesannya yang sangat kaya dan mengagumkan itu semakin bertambah pula. Pesan yang pada level doktrinal mencakup bidang yang sangat luas, dari *aphorisme* Abū Madyan yang sederhana hingga tumpukan karya-karya Muḥyi al-dīn Ibn al-‘Arabī, dari doa-doa mistis Abū al-Ḥāsan al-Syazīli sampai lautan syair-syair mistik Rūmi.¹⁰⁹

Pada masa lalu banyak konsep tentang perubahan, peningkatan dan evolusi, hanya saja perubahan itu telah mengabaikan sifat permanen yang senantiasa ada dalam diri manusia, hal-hal yang sangat dibutuhkan oleh batin manusia hampir dilupakan. Kebutuhan-kebutuhan manusia di dunia Barat pada masa sekarang tampaknya dapat dipenuhi dengan ajaran *Tradisi* suci secara umum, atau tasawuf secara khusus. Dogma palsu evolusi telah mendominasi bidang antropologi dan filsafat modern, sedangkan bukti-bukti semakin banyak tentang sifat manusia yang pada dasarnya tidak berubah sepanjang masa sejak ia tampil

¹⁰⁸Lihat Muslim Ibn Ḥajjāj Abū al-Ḥuzayni al-Qusyairī al-Naisbūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz IV (Beirut: Dār al-Ṭurās al-‘Arabī), hlm. 2016. Dalam *Syarḥ Muslim al-Nawāwī*, disebutkan bahwa maksud hadis tersebut melarang menampar wajah seseorang. Lihat Yaḥya ibn Syarf al-Dīn al-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawāwī* Jus VIII (Beirut: Dār Ihyā al-‘Arabī, 1984), hlm. 437.

¹⁰⁹Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam dan Filsafat*, Op. Cit., hlm. 48.

ke panggung sejarah, membuat orang-orang yang membuat dogma tersebut tidak memahami siapakah manusia itu sebenarnya. Selain sifat permanen manusia diabaikan kebutuhan-kebutuhannya dibatasi dengan perubahan-perubahan aksidental yang hanya mempengaruhi kehidupan lahiriahnya.

Apabila masa sekarang orang-orang berbicara tentang kebutuhan-kebutuhan manusia, maka yang dimaksud dengan manusia adalah yang berada di pinggiran lingkaran *eksistensial* yang secara kebetulan manusia, namun pada dasarnya adalah binatang, yaitu manusia yang tidak lagi melaksanakan kewajibannya sebagai khalifah Allah Swt. di muka bumi.¹¹⁰ Kebutuhan-kebutuhan permanen manusia tersebut, tidak pernah mengalami perubahan untuk selamanya karena sifatnya yang tetap dan tidak berubah. “Manusia adalah manusia; jika tidak, ia bukanlah apa-apa”. Secara hierarki manusia berada di antara dua alam yang tidak diketahuinya, yakni alam sebelum ia dilahirkan ke dunia dan alam sesudah matinya. Kebutuhan akan tempat berlindung dan kebutuhan untuk memperoleh kepastian (*yaqin*) tetap tidak berubah. Unsur yang terakhir ini, sebagai kebutuhan untuk memperoleh kepastian adalah sangat penting, sehingga para sufi menyatakan tahap-tahap menuju kesempurnaan spiritual sebagai langkah-langkah untuk memperoleh kepastian.¹¹¹

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, saat ini masyarakat di Barat banyak yang tertarik pada metafisika dan spiritualitas Timur. Banyak orang Eropa maupun Amerika yang rajin mencari buku-buku petunjuk, syair-syair atau musik-musik yang berhubungan dengan tasawuf. Kenyataan tersebut merupakan argumentasi untuk menyatakan bahwa di dalam diri manusia terdapat sebuah sifat yang tidak berubah, suatu sifat

¹¹⁰Seyyed Ḥossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man* (London: 1968), hlm. 124-129. Lihat juga Seyyed Ḥossein Nasr, *Sufi Essays*, terutama bab VI.

¹¹¹Para Sufi membicarakan penemuan-penemuan kerohanian (ahwal) dan tingkatan-tingkatan (maqamat) yang harus dilalui satu demi satu oleh setiap calon sufi (salik). Jumlah dan urutannya tidak ada kesepakatan antara para penulis sufi, al-Sarrāj menjelaskan sepuluh ahwal *murāqabah*, *qurb* (kehampiran), *maḥabbah*, *khauf* (takut), *rajā'* (harapan), *syauq* (rindu), *uns* (karib), *itmi'nam* (ketenangan), *musyāhadah* (perenungan), *yaqīn* (kepastian), tujuh *maqāmat* yakni: (taubat, wara', zuhud, fakir, sabar, tawakal, dan rida'). Lihat Seyyed Ḥossein Nasr, *Living, Op. Cit.*, hlm. 97.

yang kebutuhan-kebutuhannya tetap dan permanen. Sifat manusia yang permanen mungkin saja hilang untuk sementara waktu, tetapi tidak dapat dibuang untuk selamanya. Filsuf-filsuf rasionalistis dari abad ke-18 dan 19 tidak pernah bermimpi bahwa dalam satu atau dua abad kemudian, demikian banyaknya manusia di dunia Barat tertarik kembali kepada agama, metafisika, kosmologi dan bahkan kepada sains eskatologi yang di dalam kemurniannya merupakan penerapan sains kosmologis tradisional.

Para filsuf di atas, tentu akan heran menyaksikan bahwa satu atau dua abad sesudah mereka, orang-orang lebih suka membaca karya-karya pendeta Tao, *rishi-rishi* India, dan guru-guru sufi daripada karya-karya mereka sendiri. Filsuf-filsuf rasionalitas dari dua abad yang lampau beserta penentang-penentang yang anti rasionalistis, masih memperhatikan sifat keduniawian yang hanya mementingkan kulit luar atau lingkaran luar dari kehidupan manusia. Di dalam kondensial dan konsolidasinya, perceraian yang perlahan-lahan dan terus-menerus dari alam spiritual atau pusat eksistensi, mereka anggap suatu kemajuan dan suatu evolusi yang mereka perkirakan sebagai sebuah proses yang berkesinambungan. Mereka tidak menyadari bahwa kulit luar tersebut akan terlepas dengan sendirinya karena proses pergeseran, dan bahwa manifestasi dari kebutuhan-kebutuhan batin manusia, akan kita saksikan kembali pada zaman sekarang ini.¹¹²

Meningkatnya minat di Barat terhadap dunia spiritual disebabkan oleh beberapa faktor antara lain karena, mereka merasa terpisah dari sistem nilai modern yang bersifat hegemoni, rasa tidak aman menghadapi masa depan; kurang dipahaminya pesan-pesan agama terdahulu; khususnya agama Kristen yang kandungan ajarannya semakin tak terhayati; kerinduan menyaksikan pengalaman kerohanian di dalam suatu lingkungan yang semakin merosot kualitasnya, dan lain-lain yang semuanya membantu timbulnya keinginan melayani ajaran-ajaran kerohanian dari agama Timur. Pencarian ini di Barat dimulai satu generasi yang lalu, di mana perhatian pada umumnya lebih ditujukan pada Hinduisme dan Budisme; namun karena terlalu banyak apa yang ditulis dan juga dilaksanakan dalam praktik pada masa kini, maka terjadilah pemalsuan atau pendangkalan terhadap

¹¹²Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Filsafat*, Op. Cit., hlm. 50.

Tradisi-Tradisi ini, lebih khusus lagi dalam mempelajari Vedanta dan Zen yang segera berkembang menjadi kegemaran sementara yang cepat membosankan dan melelahkan bagi suatu generasi yang terus mencari sampai sekarang dan selalu mengubah pengalamannya tanpa penghayatan yang mendalam terhadap salah satunya. Kini mereka mulai beralih pada tasawuf, karena memiliki beberapa daya tarik.¹¹³

Said Agil Siradj, menjelaskan: “banyak orang menyebut abad ke-21 sebagai “abad *spritualitas*”. Meski terdengar seperti slogan, penyebutan itu sebenarnya merefleksikan sebuah kecenderungan global yang ditandai dengan pesatnya perhatian terhadap dunia spiritual. Wacana spritualitas telah diperkenalkan sebagai cara baru dalam menumbuhkan penghayatan agama dan pada gilirannya guna memahami kenyataan secara menyeluruh dan mendalam. Dalam tingkatan tertentu, trend spritualitas bahkan telah dikemas menjadi semacam produk komoditi yang ditawarkan melalui iklan di media seperti halnya *fast food* atau telpon selular. Menurut Agil Siradj, bangkitnya spritualitas tersebut biasa saja disebut sebagai perubahan revolusioner menuju “zaman baru” (*New Age*), semacam harapan untuk meninggalkan zaman lampau yang penuh kegelapan. Semua ini dikarenakan oleh berbagai penemuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang ternyata justru menggiring manusia ke jurang krisis kemanusiaan. Seperti yang telah diungkapkan di atas, tentang penemuan manuskrip abad ke-6 SM di Peru, yang bercerita bahwa dunia akan terjadi pembalikan budaya umat manusia pada abad ke-20 secara besar-besaran dari suatu budaya yang materialistik menjadi budaya spiritualistik. Limpahan dan kemurahan materi telah menyebabkan rasa sepi dan rasa keterasingan dalam kehidupan masyarakat yang telah maju.¹¹⁴

Berdasar pada hal tersebut, Kautsar Azhari Noer menambahkan, keterkaitan terhadap tasawuf pada tahun-tahun terakhir abad ke-20 meningkat tidak hanya di kalangan orang-orang awam, tetapi juga di kalangan orang-orang terpelajar dan mapan secara ekonomi. Di antara

¹¹³Seyyed Hossein Nasr, *Sufi, Op. Cit.*, hlm. 11-12. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1955), hlm. 10.

¹¹⁴Said Agil Siradj, “Pengantar” dalam Lynn Wilcox, *Psychosufi Terapi Psikologi Sufistik Pemberdayaan Diri*, terj. Soffa Ihsan dari *Sufism and Psychology* (Jakarta: Pustaka Cendekiamuda, 2007), hlm. xi-xii.

alasan-alasan yang mendorong perhatian pada tasawuf adalah bobroknya sistem nilai dunia modern yang lebih kurang homogen, rasa tak aman menghadapi masa depan, ketidakpahaman tentang pesan agama (Islam) yang kandungan ajaran-ajaran batiniah semakin tidak dapat dicapai, dan kerinduan pada sebuah visi dunia spiritual dalam suatu lingkungan yang semakin merosot kualitasnya. Kegandrungan pada tasawuf ini, sekaligus mencerminkan kegagalan modernisasi dan modernitas, serta kegagalan formalisme agama-agama mapan.¹¹⁵

Senada dengan pandangan tersebut, Sri Mulyati menegaskan, di negara maju dan modern sekalipun yang situasi ekonomi, pendidikan dan kesejahteraannya dalam keadaan sebaliknya di banding dengan dunia muslim, justru kecenderungan terhadap spiritual terutama spiritual Islam (tasawuf) tampak menguak dari waktu ke waktu. Awalnya pengenalan studi (kursus) tasawuf di Barat, sebagian terselenggara melalui informasi akademis, melalui buku-buku yang ditulis, hasil penelitian lapangan, ataupun terjemahan karya-karya pada sufi dari bahasa-bahasa Muslim (Arab, Persia, Turki, Urdu), ke dalam bahasa Barat (Inggris, Perancis, Belanda, Jerman).¹¹⁶

Abū Sā'id ibn Abī al-Khair, dalam menguraikan tingkatan tertinggi yang dituju, yakni terlaksananya kesatuan (*tauhid*) para pendamba mistik harus melalui empat puluh *maqāmat* yakni: niat, *inābat* (penyesalan), taubat, *irādat* (kendali diri), *mujāhadah* (perjuangan batin), *murāqabat* (perjuangan terus-menerus), sabar, zikir, *riḍa*, *mukhālafat al-nafs* (melawan nafs badan), *muwāfaqat* (mufakat), *taslīm* (penyerahan), *tawakkul*, *zuhud*, *ibadat*, *warā'*, *ikhhlās*, *ṣidq*, *khauf*, *rajā'*, *fanā'*, *baqā'*, *'ilm al-yaqīn*, *haqq al-yaqīn*, *ma'rifat*, *jahd* (ikhtiar), *wilāyat*, *maḥabbat*, *wajd* (ekstase), *qurb* (kehampiran), *tafaqur*, *wiṣal* (persatuan), *kasyf* (tersingkapnya tirai), *hidmat* (pelayanan), *tajrīd* (bersih diri), *tafrīd* (kesendirian), *inbisāt* (perluasan), *tahqīq* (ketentuan tentang Yang Benar), *nihāyat* (tujuan yang luhur), tasawuf.¹¹⁷

Mengomentari *maqām* yang dikemukakan Abū Sā'id ibn Abī al-Khair Seyyed Ḥossein Nasr mengatakan, “*Maqām* tertinggi yang dituju

¹¹⁵Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabī, Op. Cit.*, hlm. 10.

¹¹⁶Sri Mulyati, “Thariqah Muktabarah dan Aplikasinya dalam Pembangunan”, Makalah disampaikan pada Seminar sehari bertema “*Dengan Thariqah Muktabarah Kita Ciptakan SDM Berakhlakul Karimah yang Menguasai Iptek dalam Pembangunan.*” Batam, 9 September 2007.

¹¹⁷Seyyed Ḥossein Nasr, *Living Sufism, Op. Cit.*, hlm.103-106.

adalah tasawuf. Untuk mencapai *maqām* tasawuf atau menjadi sufi yang sesungguhnya harus mengalami semua *maqām* pada saat yang sama harus melampaui semuanya menuju *maqām* tertinggi dari terlaksananya kesatuan (tauhid) yang sepenuhnya yang merupakan akhir dari suatu kehidupan kerohaniaan di dalam Islam sebagaimana di dalam agama asli yang lain. Pengalaman tingkatan-tingkatan kerohaniaan tetap mungkin bagi siapapun yang ingin mengabdikan diri dalam kehidupan kerohaniaan dengan niat yang benar bukan sebagai tujuan sendiri, tetapi sebagai langkah membawanya kepada yang tunggal. Pada saat yang sama berada di pusat wujud manusia di dalam sumber porosnya yang menyatakan semua tingkatan kehidupan manusia, kehidupan jasmani, kejiwaan dan kerohaniaannya dengan prinsip umum.

d. Irfān

Selain istilah tasawuf, *Perennial*, *Tradisi*, yang sering digunakan oleh Seyyed Ḥossein Nasr, juga istilah *irfān*. *Irfān* secara etimologis berasal dari kosa kata *'arafa* yang berarti mengetahui atau mengenal, dan bermakna pengetahuan atau pengenalan, yakni tentang Allah Swt. orang yang mengetahui atau mengenal disebut *ārif* bukan alim.¹¹⁸

Al-Qusyairī menjelaskan kedudukan *'irfān* sebagai pengetahuan tertinggi. Perbedaan tasawuf dan *'irfān*. *'Irfān* adalah merupakan istilah mistisisme Syi'ah, sedangkan tasawuf adalah mistisisme dalam *Ahlussunnah*. Titik perbedaannya yang utama terletak pada persoalan pengakuan terhadap peran nalar dan filsafat, serta pola hubungan masing-masing dengan syariat. Kaum Ahlsunnah sebagian memisahkan tasawuf dari syariat, buktinya banyak *fuqaha* Sunni yang menolak tasawuf, sementara kaum Syi'ah tidak memisahkannya. Tasawuf Sunni menolak nalar dan filsafat, setidaknya dalam praktik. Sebaliknya, *irfān* justru berhubungan erat dengan nalar, filsafat dan ilmu kalam. Dalam konsep *irfān*, pengalaman pencapaian tingkat tertinggi bukan suatu yang hanya dapat dirasakan dalam diri, tetapi dapat pula dijelaskan dengan nalar. Karya terbesar Mulla Sadra (*Al-Asfar al-Arba'ah*) menjelaskan hal tersebut, bahwa *irfān* diyakini sebagai warisan mistisisme Rasulullah Saw. yang diajarkan kepada 'Alī bin Abi Ṭālib lalu imam-imam suci yang dianggap sebagai pemegang *wilāyah bil hāq* (para wali sejati).

¹¹⁸Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus, Op. Cit.*, hlm. 48.

'*Irfān* adalah kecenderungan menguak rahasia dan mengenal pengetahuan-pengetahuan batiniah melalui keyakinan terhadap wilayah dan ajaran-ajaran ahliil bait. Pengertian dan ciri-ciri seperti ini secara umum telah menghubungkan antara *teosofi* dengan makna tasawuf dan *irfān*.

Jadi, '*irfān* dalam istilah tasawuf mempunyai kemiripan dengan literatur ahliil bait. Kosakata ini sesuai dengan makna hadis populer di kalangan sufi yang berbunyi: *Man 'arafa nafsahū faqad 'arafa rabbahū* (barang siapa mengenal dirinya, dia akan mengenal Tuhannya) dan QS. Yusuf [10]: 58.

Kata '*irfān* sebagai disiplin ilmu pada awalnya dikembangkan oleh Muḥyiddīn Ibnu 'Arabī (tahun 560 H–tahun 638 H/ tahun 1165 M- tahun 1240 M). Meskipun mempunyai kesamaan dengan tasawuf *irfān* al-Syibli, tetapi keduanya mempunyai perbedaan. *Irfān* atau tasawuf al-Syibli lebih menyuguhkan amalan-amalan para sufi atau *ārif*, tetapi '*irfān* Ibnu Arabī menyuguhkan pemikiran-pemikiran yang lebih bersifat teoretis dituangkan ke dalam karya-karyanya, dan disebarkan oleh para muridnya.¹¹⁹

Dalam sejarah pemikiran Islam, suatu aliran pemikiran mistik telah berkembang, tetapi masih berpijak pada penggunaan akal budi sebagai fakultas paling andal untuk mencapai kebenaran. Aliran pemikiran ini, merupakan perkembangan dari pemikiran *irfāni* Muḥyi al-dīn Ibn al-Arabī yang dikembangkan Mulla Sadra. Aliran pemikiran yang dibangun Mulla Sadra merupakan gabungan dari *Tradisi Aristotelian* dan *Neo-Platonis* yang dikembangkan al-Farābī dan Ibnu Sina. Filsafat *Illuminasi (isyraqiyah)* al-Suhrawardi, pemikiran mistikal atau *irfāni* Ibnu Arabī, serta tradisi klasik kalam (teologi dialektis). Aliran pemikiran ini disebut *al-Ḥikmah al-Muta'alliyah (teosofi transenden)*.¹²⁰

Lebih lanjut, Murtaḍa Muṭahhari (tahun 1919 M tahun 1979 M) mengatakan dalam bukunya *Introduction to irfān*, bahwa *irfān* mempunyai dua sisi yaitu: *irfān* praktis (amali) dan *irfān* teoretis (ilmi). Aspek *irfān* praktis, yaitu melukiskan dan menjelaskan hubungan dan tanggung jawab manusia terhadap dirinya, alam semesta, dan Tuhan. Ajaran *irfān* praktis ini disebut juga pengembaraan dan perjalanan spiritual.

¹¹⁹Kautsar Azhari Noer dkk. *Ensiklopedi Tasawuf*, Jil. 3, Cet. I (Bandung: Angkasa, 2008), hlm. 602.

¹²⁰*Ibid.*

Pengembaraan spiritual ini disebut *sālik*, puncak perjalanan spiritual disebut *tauhid*. Tauhid merupakan pengetahuan hakiki, bahwa segala sesuatu selain Tuhan hanyalah penampakan semu semata, bukan realita. Tauhid seorang *ārif* berarti, bahwa selain Tuhan tidak ada. Jadi, secara praktis jalan *irfāni* adalah melakukan pengembaraan spiritual dari satu *maqām* ke *maqām* lainnya sampai ke tahapan spiritual yang tidak lagi melihat sesuatu selain Tuhan.¹²¹

Selanjutnya *irfān* teoretis, berkaitan dengan ontologi (*ilmu al-wujūd*) yang membicarakan hakikat tentang wujud Tuhan, alam semesta dan manusia. Menurut Murtaḍa Muṭahhari, aspek *irfān* ini menyerupai filsafat teologis. Hanya saja, bila filsafat teologis menyandarkan argumen-argumennya pada prinsip rasional. *Irfān* ilmi ini merupakan gabungan antara filsafat dan spiritual yang menurut Mulla Sadra bahwa gabungan dari kedua aspek ini disebut *al-hikmat al-muta'alliyah* dan Suhrawardi menyebut *al-hikmat isyrāqiyyah*.

Lebih lanjut, Murtaḍa mengatakan bahwa *irfān* lebih dinamis dari pada tasawuf, karena tasawuf lebih menekankan pada pembahasan jiwa internal manusia untuk *bertahalli* (menghias diri) dan *bertajalli* (penampakan) dengan asma' Allah Swt. Sementara *'irfān*, tidak hanya membahas tentang jiwa internal manusia, tetapi juga mengajak manusia untuk berjalan untuk keluar dari alamnya menuju alam Tuhan dan perjalanan tersebut disebut *sāfar*.¹²²

3. Corak Pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr

Mengkategorisasikan seorang dalam suatu pemikiran tertentu tidaklah begitu mudah. Salah satu alasan kesulitannya adalah banyaknya hasil-hasil pemikiran yang disampaikannya. Begitu pula dengan jalur pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr. Pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr sangat kompleks dan multidimensi. Ini dapat dilihat dari karya-karyanya yang membahas berbagai topik mulai dari persoalan manusia modern, sains, ilmu pengetahuan, seni sampai pada sufisme. Mengingat kompleksitas pemikirannya, harus diakui, sangat sulit memasukkan Seyyed Ḥossein Nasr ke dalam suatu tipologi tertentu yang pernah dibuat beberapa

¹²¹*Ibid.*, hlm. 602.

¹²²*Ibid.*, hlm. 603.

ahli.¹²³ Namun demikian, ada yang menilai bahwa pemikiran Seyyed Ḥossein Nasr dapat dimasukkan ke dalam beberapa model berpikir yaitu *post-modernis*, *neo-modernis*, dan *neo-sufisme*. Dikatakan sebagai *post-modernis* karena ia banyak mengkritik pemikir-pemikir modernis Islam seperti: Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Amir Ali dan Ahmad Khan. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, mereka ini adalah pengembang budaya Barat dengan sekularismenya. Mereka ini dianggap pioner penyebaran sekularisme dalam bentuk rasionalisme lainnya di dunia Muslim. Kemudian disebut sebagai *neo-modernis* karena ia adalah pengkritik Barat dengan segala aspeknya, dengan menampilkan kembali warisan pemikiran Islam sebagai solusi atas modernitas yang dimotori Barat. Selanjutnya, disebut sebagai *neo-sufisme* karena pemikir sufi yang menerima pluralisme dan *Perennialisme* (kekekalan) sebagai wujud nyata pemikiran sufinya. Di samping itu, sebagai sufi yang sebenarnya, selalu menginginkan penggalian makna yang sedalam-dalamnya atas spiritualitas dan aspek batin Islam.¹²⁴

Seyyed Ḥossein Nasr adalah salah seorang Islam penyuar anti modernisme di Barat yang juga seorang ahli sains modern yang berpendidikan Barat. Dari Timur ia mewarisi akar tradisi mistis dari Persia sebagai salah satu pusat tradisionalitas Islam, diajari bagaimana memaknai Islam dari lahir hingga batin berdasarkan akar pemikiran Syi'ah. Di sisi lain, ia juga seorang ahli ilmu terapan yang dipelajarinya dari Barat modern. Seorang ahli fisika yang kemudian melintasi sektornya hingga metafisika. Ia termasuk orang yang kecewa dengan ilmu sains modern yang tidak mampu memberikan jawaban atas pertanyaan yang radikal tentang Wujud Abadi atau Realitas Universal. Hal itulah yang membuat Seyyed Ḥossein Nasr menjadi seorang anti modernis dengan segala hal yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, ia lebih tepat disebut seorang *neo-Tradisionalis*, atau penganut filsafat *Perennial* dengan mengedepankan asas-asas *Tradisi* yang senantiasa berada dalam dimensi yang suci dan universal dan akan senantiasa ada bersama eksisnya seluruh alam semesta.

Ada beberapa alasan ia disebut orang *Tradisionalis* adalah orang yang menerima Al-Qur'an sebagai firman Tuhan, baik dalam isi maupun

¹²³Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer*, Cet. II (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 193.

¹²⁴Latahzanallahslalu.blogspot/03/ seyed hossein nasr. html.

bentuk; ia yang menerima *kutub al-ssittah* (keenam kumpulan hadis standar); ia yang memandang *tariqah* atau tasawuf sebagai dimensi batin atau jantung pewahyuan Islam; ia yang percaya tentang Islamitas seni Islam dalam hubungannya dengan dimensi batin Islam; ia yang dalam politik selalu berangkat dari realisme sesuai dengan norma-norma Islam.

Tingginya semangat *Tradisionalisme* Seyyed Houssein Nasr terhadap spiritualitas Islam yang dianutnya, disebabkan karena spiritualitas Islam berkaitan dengan ruh dan sikap batin yang pada gilirannya memunculkan sufisme.

Rekonstruksi pemikiran Islam tradisional di tengah dunia modern, tentunya sufisme sebagai solusi yang Ia berikan untuk menjadi roh dari keilmuan modern, agar manusia kembali kepada *khittah*-nya sebagai makhluk Tuhan.

C. Kebutuhan Manusia Modern terhadap Tasawuf

1. Kebutuhan Spiritual Manusia Modern

Dorongan untuk selalu bersama dengan Tuhan (tasawuf) merupakan watak dasar bagi setiap manusia. Karena itu, tasawuf akan selalu ada, dan perlu disalurkan secara wajar. Masyarakat Modern (masyarakat Barat) sudah cukup lama, yakni sekitar lima atau enam abad mengabaikan hal-hal yang bersifat damba mistik. Suatu dorongan spiritual yang seharusnya dibukakan dan disalurkan secara wajar, namun bukannya dibuka bahkan ditutup rapat-rapat.¹²⁵ Memasuki abad ke-20, kecenderungan terhadap damba mistik mulai tumbuh subur. Dalam tempo yang singkat kecenderungan tersebut semakin menguat laksana aliran air yang tertahan, akhirnya menjadi banjir.

Kebutuhan untuk kembali ke Pusat Eksistensi semakin mendesak di Barat, karena mereka telah diselimuti oleh ilusi yang mereka ciptakan di sekeliling mereka sendiri. Mereka telah jauh meninggalkan dimensi transenden kehidupan mereka, keluar dari watak asli yang sesungguhnya. Istilah August Comte, manusia sudah sampai kepada tingkatan pemikiran positif. Pada tahapan ini, manusia sudah lepas dari pemikiran religius dan pemikiran filosofis yang masih global. Mereka

¹²⁵Seyyed Houssein Nasr, *Sufi Essai* (London: George Allen and Unwin, 1972), hlm. 42.

telah sampai kepada pengetahuan yang rinci tentang sebab-sebab segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini. Keberadaan manusia bagaikan sebuah mobil yang tersusun dari berbagai bagian-bagian sebab akibat. Mereka tidak lagi mempercayai adanya spirit yang ada pada dirinya, karena hal tersebut secara materi tidak pernah ada. Kefanatikan manusia modern terhadap eksistensialisme dan positivisme membuat mereka menafikan berbagai informasi, baik yang bersumber dari kitab suci maupun dari Tradisi mistik yang menyatakan bahwa manusia itu memiliki unsur spiritual.¹²⁶ Dalam kondisi seperti ini, sudah tentu resepnya harus kembali kepada tradisi suci dalam semua bentuknya yang autentik. Islam adalah tradisi suci terakhir yang memanifestasikan dirinya dalam sejarah umat manusia.

Tasawuf merupakan esensi spiritual dan dimensi *esoteris*. Islam yang menarik perhatian hampir semua pihak yang merasa perlu untuk menemukan kembali pusat eksistensi, dengan menaati pesan Islam.

Dewasa ini, tampaknya orang-orang di Barat banyak yang tertarik untuk mempelajari tasawuf, namun sangat disayangkan, banyak di antara mereka terpedaya oleh ajaran-ajaran sufi yang palsu. Dalam pada itu, terdapat pula di antara mereka sampai pada pengenalan terhadap karakteristik istimewa yang dimiliki tasawuf sebagai dimensi *esoteris* dari tradisi Islam.

Untuk mendeteksi perbedaan antara tasawuf Islam dan tradisi mistik lainnya, diperlukan penerapan metode komparatif. Hampir setiap aspek dalam tradisi Islam, dari prosedur hukum dan lembaga-lembaga *syari'ah*, hingga pernyataan-pernyataan mengenai keindahan Ilahi di dalam syair-syair, dapat memberikan manfaat yang sangat besar untuk memecahkan problem-problem manusia modern. Penerapan ini akan menunjukkan pula bahwa di antara semua itu, ajaran-ajaran Islam yang bersifat metafisis dan mistis, terutama dalam tasawuf itulah yang paling dapat memberikan jawaban terhadap kebutuhan intelektual yang paling mendesak pada saat ini. Hal-hal spiritual yang terkandung di dalam tasawuf itulah yang lebih dapat memuaskan dahaga manusia yang mencari Allah Swt.¹²⁷

¹²⁶Abdul Muhayya, *Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual* dalam Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 22.

¹²⁷Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight*, *Op. Cit.*, hlm. 147.

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, kebutuhan untuk mengambil pelajaran dari tradisi suci berjalan normal, kebutuhan untuk memperoleh manfaat dari ajaran tradisi-tradisi suci dengan sewajarnya, lebih tertuju pada inti yang paling universal dari pada ekspresi lahiriah dari *Tradisi* yang bersangkutan. Karena itu, semakin banyak orang-orang Barat yang mencari jalan dari sumber-sumber di luar kebudayaan mereka sendiri, untuk meninggalkan tempat mereka selama ini terpenjara, berpaling kepada Islam. Perhatian kepada tasawuf beserta pesannya yang sangat kaya dan mengagumkan itu semakin bertambah pula, pesan yang pada level doktrinal mencakup bidang yang sangat luas dari *aphorisme* Abu Madyan yang sederhana, hingga tumpukan karya-karya Muhyiddīn Ibn al-Arabī, dari doa-doa mistis Ābu al-Hāsan al-Syadzīli sampai lautan syair-syair mistik Rūmi.¹²⁸

Dalam menjelaskan kaitan tradisi dengan Tasawuf, Seyyed Ḥossein Nasr menegaskan bahwa tasawuf tidak boleh disejajarkan dengan tradisi-tradisi integral lainnya seperti Hinduisme dan Budhisme, karena ia adalah bagian dari Islam dan bukan sebuah tradisi yang berdiri sendiri. Islam dapat dikatakan sebagai sebuah tradisi seperti Kristen dan Budhisme, tetapi tasawuf adalah permata di atas mahkota Islam. Apa pun perumpamaan yang diberikan kepada tasawuf tersebut, akan ditemukan kenyataan yang tak dapat disangkal bahwa apabila dikeluarkan dari konteks Islam, maka tasawuf tidak dapat dipahami dengan sepenuhnya. Metode-metodenya sudah tentu tidak dapat dipraktikkan dengan benar. Siapapun tidak bisa berbuat adil kepada keseluruhan tradisi Islam beserta kemungkinan-kemungkinan spiritualnya yang sangat kaya kalau mengesampingkan salah satu dimensinya tersebut. Jadi berbicara tentang tasawuf sebenarnya berbicara mengenai aspek tradisi Islam yang paling universal.¹²⁹

Mengingat kebutuhan-kebutuhan manusia Barat pada masa sekarang yang dapat dipenuhi oleh ajaran tradisi suci secara umum dan tasawuf secara khusus, maka penting sekali untuk dianalisis dengan sepenuhnya kandungan dan artinya. Hal ini disebabkan karena ilusi telah menyelimuti pandangan manusia modern dan membuat mereka

¹²⁸*Ibid.*, hlm. 48.

¹²⁹*Ibid.*, hlm. 49. Lihat juga Sayyed Ḥossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man* (London: t.p., 1968), hlm. 124.

hampir tidak dapat memandang lingkungan dan alam kehidupannya secara jelas.

Pada zaman lampau, banyak dikemukakan konsep-konsep tentang perubahan, peningkatan dan evolusi, sehingga sifat yang permanen dan senantiasa ada dalam diri manusia serta hal-hal yang sangat dibutuhkan oleh batin manusia hampir dilupakan. Dogma palsu evolusi telah mendominasi bidang antropologi dan filsafat modern, sedangkan bukti-bukti semakin banyak tentang sifat manusia yang pada dasarnya tidak berubah selama beribu-ribu tahun sejak ia tampil di panggung sejarah, membuat orang-orang yang membuat dogma tersebut tidak memahami siapakah manusia itu yang sebenarnya. Di samping sifat permanen manusia dilupakan, kebutuhan-kebutuhannya dibatasi dengan perubahan-perubahan aksidental yang hanya memengaruhi kehidupan lahiriahnya. Apabila masa sekarang orang-orang berbicara tentang kebutuhan-kebutuhan manusia, maka yang mereka maksud dengan manusia adalah mereka yang pada dasarnya adalah binatang, yaitu manusia yang tidak lagi melaksanakan kewajibannya sebagai khalifah Allah Swt. di muka bumi.

Kebutuhan manusia tetap tidak berubah untuk selamanya, karena sifatnya yang tetap dan tidak berubah, situasi manusia dalam hierarki kehidupan universal, tempatnya yang berada di antara dua alam yang tidak diketahuinya, yaitu alam sebelum ia dilahirkan dan alam sesudah matinya. Kebutuhannya akan tempat berlindung dalam hamparan kehidupan kosmis yang luas ini, dan kebutuhannya yang sangat untuk memperoleh kepastian tetap tidak berubah. Unsur yang terakhir ini, sebagai kebutuhan untuk memperoleh kepastian sangatlah penting, sehingga para sufi menyatakan tahap-tahap menuju kesempurnaan spiritual sebagai langkah untuk memperoleh kepastian.¹³⁰

Tasawuf dapat memengaruhi Barat pada tiga tataran yakni: pertama, ada kemungkinan mempraktikkan tasawuf secara aktif. Cara ini, kata Seyyed Ḥossein Nasr, hanya untuk segelintir orang saja karena mensyaratkan penyerahan mutlak kepada disiplinnya pada tataran ini, orang harus “mematikan” diri sebelum dilahirkan kembali secara spiritual. Pada tahap ini, orang harus membatasi kesenangan

¹³⁰Lihat al-Sarraj, *al-Luma>' Op. Cit.*, hlm. 70-104., Lihat pula Abi Ṭalib al-Maliki, *Qut al-Qulub* (Kairo: 1332 H), hlm. 364-530.

terhadap dunia materi dan kemungkinan mengarahkan hidupnya untuk bermeditasi, berdoa, mensucikan batin, mengkaji hati nurani, dan melakukan praktik-praktik ibadah lain, seperti yang telah dilakukan lazimnya para sufi.

Kedua, tasawuf mungkin sekali memengaruhi Barat dengan cara menyajikan Islam dalam bentuk yang lebih menarik, sehingga orang dapat menemukan praktik-praktik tasawuf yang benar. Selama ini terjadi konflik historis yang berlarut-larut, sehingga Barat menanggapi Islam dengan sangat bermusuhan. Untuk memulihkan citra Islam ini, maka orang Muslim harus mampu mendakwahkan Islam kepada Barat dengan menyajikan paket yang menarik antara keharmonisan hubungan esensinya dengan aktivitas duniawi yang sementara. Cara seperti ini telah dipraktikkan secara sukses dalam penyiaran Islam di India, Indonesia dan Afrika Barat. Sudah tentu metode dan aktivitasnya di Barat berbeda dengan negeri-negeri di atas, namun esensinya sama, yaitu sufisme Islam membuka peluang besar bagi pencari spiritual Barat yang tengah dilanda krisis makna kehidupan.

Ketiga, dengan memfungsikan tasawuf sebagai alat bantu untuk *recollection* (mengingat) dan *reawakening* (membangunkan) orang Barat dari tidurnya. Karena tasawuf merupakan *Tradisi* yang hidup dan kaya dengan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, sebuah psikolog dan psikoterapi religius yang tak pernah dipelajari di Barat, maka ia dapat menghidupkan kembali berbagai aspek kehidupan rohani Barat yang selama ini tercampakkan dan terlupakan.

Melihat masyarakat Barat modern yang dilanda krisis spiritual tersebut, Seyyed Ḥossein Nasr sangat yakin Islam dapat menjadi jawaban pencarian tersebut, namun Seyyed Ḥossein Nasr mengakui, mengapa Islam belum dapat berkembang secara fenomena di Barat, alasannya: (1) Terjadi konflik historis berkepanjangan antara Islam dan Barat akibat perang salib. (2) Penciptaan citra negatif Islam oleh sejumlah orientalis lewat literatur dan media massa Barat. (3) Terdapat kecenderungan orang Barat untuk memilih agama atau aliran spiritual eksotik. (4) Dalam pemahaman orang Barat Islam lebih dekat kepada *Tradisi* Yudio-Kristiani yang mereka kenal selama ini tidak bisa memberi jawaban pencarian spiritual mereka (5) Islam terlalu banyak membentuk kewajiban bagi pemeluknya. Dengan begitu tasawuf dapat secara potensial maupun aktual mengarahkan manusia modern, yang telah kehilangan orientasi

(*disoriented*) ke arah tujuan yang sejati, tambahan hati para pencinta, alfa dan omega dari segala yang ada, yang tidak lain dari pada Tuhan, sang Realitas dan Kekasih sejati. Dia adalah sumber dasar dan syarat bagi segala apa pun yang ada di dunia ini. Demikian juga Dia adalah tempat kembali, ke mana segala yang ada tak terkecuali manusia pada akhirnya akan kembali.¹³¹

Seyyed Houssein Nasr menunjukkan, pada saat ini masyarakat di Barat banyak yang tertarik pada metafisika dan spiritualitas Timur. Banyak orang di Eropa maupun Amerika yang rajin mencari buku-buku petunjuk, syair-syair atau musik-musik yang berhubungan dengan tasawuf. Ini merupakan bukti yang tak langsung mengenai adanya dalam diri manusia sebuah sifat yang tidak berubah. Sifat manusia yang permanen ini mungkin saja hilang untuk sementara waktu, tetapi tidak dapat dibuang untuk selamanya. Filsuf-filsuf rasionalistis pada abad ke-18 dan 19, tidak dapat bermimpi bahwa dalam satu atau dua abad kemudian, demikian banyaknya manusia di dunia Barat tertarik kembali kepada agama, metafisika kosmologi *Tradisional*. Para filsuf di atas, tentu akan heran menyaksikan bahwa satu atau dua abad sesudah mereka, orang lebih suka membaca karya-karya pendeta dan guru-guru sufi daripada karya-karyanya sendiri. Filsuf-filsuf rasionalistis dari dua abad yang lampau beserta penentang yang anti rasionalis, masih memperhatikan sifat keduniawian yang hanya mementingkan kulit luar atau lingkaran luar dari kehidupan manusia. Mereka tidak menyadari bahwa kulit luar tersebut akan terlepas dengan sendirinya karena proses pengerasan dan manifestasi dari kebutuhan-kebutuhan batin manusia akan kita saksikan kembali pada zaman sekarang.¹³²

Meningkatnya perhatian masyarakat Barat terhadap dunia spiritual yang ditimbulkan oleh beberapa faktor: antara lain karena mereka merasa terpisah dari sistem nilai dunia modern yang bersifat homogeni, rasa tak aman menghadapi masa depan; kurang dipahaminya pesan-pesan agama terdahulu yang ada di Barat, khususnya agama Kristen yang kandungan ajarannya semakin tidak terhayati, kerinduan menyaksikan pengalaman kerohanian di dalam suatu lingkungan yang

¹³¹<https://www.google.com>, Diposting Bukhari Ahmad, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Krisis Spiritualisme Manusia Modern*, 20 November 2011.

¹³²Seyyed Houssein Nasr, *Islam and The Plight*, *Op. Cit.*, hlm. 50.

semakin merosot kualitasnya, dan lain-lain yang semuanya membantu timbulnya keinginan menyelami ajaran-ajaran kerohanian dari agama-agama Timur. Pencarian ini di Barat dimulai satu generasi yang lalu di mana perhatian pada umumnya lebih ditujukan pada Hinduisme dan Budhisme; namun karena terlalu banyak apa yang ditulis dan juga dilaksanakan dalam praktik pada masa kini maka terjadilah pemalsuan atau pendangkalan terhadap *Tradisi-Tradisi* ini, lebih khusus lagi dalam mempelajari Vedanta dan Zen, yang segera berkembang menjadi kegemaran sementara yang cepat membosankan dan meletihkan bagi suatu generasi yang terus-menerus mencari sampai sekarang dan selalu mengubah pengalamannya tanpa penghayatan yang mendalam terhadap salah satunya. Kini mereka mulai beralih pada tasawuf, kerana memiliki beberapa daya tarik.¹³³

Menurut Omar Alishah, yang menjadi salah satu ajaran penting dalam tasawuf adalah pemahaman tentang totalitas kosmis, bumi, langit, dan seluruh isi dan potensinya baik yang kasatmata maupun tidak, baik rohaniah maupun jasmaniah, pada dasarnya adalah bagian dari sebuah kosmis tunggal yang saling mengait, berpengaruh dan berhubungan. Dengan demikian, manusia mempunyai keyakinan bahwa penyakit atau gangguan apa pun yang menjangkiti tubuh kita harus dilihat sebagai murni gejala badaniah ataupun kejiwaan manusiawi, sehingga seberapapun tingkatan keparahannya akan tetap dapat ditangani secara medis (*medical care*).¹³⁴

Pendapat Alishah tersebut, senada dengan apa yang dijelaskan oleh Allah Swt. dalam Al-Qur'an bahwa setiap kali terjalin komunikasi dengan-Nya seseorang akan memperoleh energi spiritual yang menciptakan getaran-getaran psikologi pada aspek jiwa raga, ibarat curah hujan membasahi bumi, yang kemudian menciptakan getaran-getaran duniawi dan menyebabkan tanaman tumbuh subur. Sesuai dengan firman Allah Swt. yang tertera dalam QS. al-Hajj [22]: 5

¹³³Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, *Op. Cit.*, hlm. 11- 12; Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, *Op. Cit.*, hlm. 10.

¹³⁴Omar Alishah, *Tasawuf sebagai Terapi* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 11.

فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ
(الحج: ٥)

Terjemahnya:

ketika Kami turunkan hujan di atasnya ia pun bergerak dan subur mengembang menumbuhkan berbagai tanaman indah (berpasang-pasangan).¹³⁵

Abdul Muhaya dalam tulisannya “Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual” mempertegas bahwa, tasawuf dapat dijadikan sebagai terapi krisis spiritual, karena beberapa alasan, yaitu: (1) tasawuf secara psikologis merupakan hasil dari berbagai pengalaman spiritual dan merupakan bentuk dari pengetahuan langsung mengenai realitas-realitas ketuhanan yang cenderung menjadi inovator dalam agama; (2) kehadiran Tuhan dalam bentuk pengalaman mistis, seperti *ma’rifat*, *ittihād*, *hulūl*, *mahabbah*, *uns*, dan sebagainya dapat menimbulkan keyakinan yang sangat kuat atau menjadi *moral force* bagi amal-amal shalih; (3) dalam tasawuf hubungan seorang hamba dengan Allah Swt. dijalin atas rasa kecintaan. Dengan demikian bagi seorang sufi, Allah Swt. bukanlah Zat yang menakutkan, tetapi sebagai Zat yang sempurna, Indah, Pengasih dan Penyayang, Kekal, al-Haq, dan selalu hadir kapanpun dan di manapun.

Oleh karena itu, Dia adalah zat yang paling patut dicintai dan diabdikan. Hubungan yang mesra ini, akan mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan yang baik, bahkan terbaik. Di samping itu, hubungan tersebut dapat menjadi moral kontrol atas penyimpangan-penyimpangan dan berbagai perbuatan tercela. Sebab melakukan hal yang tidak terpuji, berarti menodai dan mengkhianati makna cinta mistis yang telah terjalin, karena Sang Kekasih hanya menyukai yang baik saja. Dan manakala seseorang telah berbuat sesuatu yang positif saja, maka ia telah memelihara, membersihkan, menghiasi spirit yang ada dalam dirinya.¹³⁶

Said Agil Siraj, menjelaskan, “Banyak orang menyebut abad ke-21 sebagai “abad spiritualitas”. Meski terdengar seperti slogan, penyebutan sebenarnya merefleksikan sebuah kecenderungan global

¹³⁵Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, Op. Cit., hlm. 332.

¹³⁶Abdul Muhaya, *Peranan Tasawuf*, Op. Cit., hlm. 24.

yang ditandai dengan pesatnya perhatian terhadap dunia spiritual. Wacana spiritualitas telah diperkenalkan sebagai cara baru dalam menumbuhkan penghayatan agama guna memahami kenyataan secara menyeluruh dan mendalam. Dalam tingkatan tertentu, tren spiritualitas bahkan telah dikemas menjadi sebuah produk komoditi yang ditawarkan melalui iklan di media seperti halnya *Fast Food* atau telepon seluler. Menurut Agil Siradj, bangkitnya spriritualitas tersebut sebagai perubahan revolusioner menuju “zaman baru”, semacam harapan untuk meninggalkan zaman lampau yang penuh kegelapan. Semua ini dikarenakan oleh berbagai penemuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang ternyata justru menggiring manusia ke jurang krisis kemanusiaan. Konon, pernah ditemukan sebuah manuskrip abad ke-6 S.M. di Peru yang bercerita bahwa dunia akan terjadi pembalikan budaya materialistik menjadi budaya spiritualistik. Limpahan dan kemurahan materi telah menyebabkan rasa sepi dan terasing dalam masyarakat yang telah maju.¹³⁷

Haidar Bagir, menambahkan bahwa kebutuhan akan spiritualisme di negara-negara maju sudah lama terasa, dibandingkan dengan di negara-negara berkembang. Di Amerika Serikat contohnya, kebutuhan akan spritualisme itu sudah sangat terasa sejak tahun 1960-an. Hal ini bisa dilihat dari maraknya budaya *hippies* yang memberontak terhadap nilai-nilai kemapanan. Mereka mencari alternatif baru. Ada yang positif, seperti pergi ke India untuk belajar yoga dan Hinduisme, namun tidak sedikit pula yang negatif. Bermunculanlah beragam spiritualisme model kultus-kultus. Alvin Tofler, misalnya, 20 tahun yang lalu, mencatat adanya lebih dari 4.000 organisasi semacam itu. Umumnya bersifat misterius dan seringkali menuntut ketaatan buta dari para pengikutnya.¹³⁸

Sebuah majalah *times* terkemuka di Amerika Serikat, beberapa tahun yang lalu, melaporkan adanya kecenderungan terhadap masyarakat Amerika Serikat untuk kembali kepada Tuhan. Berdasarkan *polling* majalah tersebut, diketahui bahwa sekarang lebih banyak orang Amerika Serikat yang berdoa dibanding mereka yang berolahraga, pergi

¹³⁷Said Agil Siradji, “Pengantar “dalam Lyn Wilcox, *Sufism and Pshycology* (Jakarta: Pustaka Cendekiamuda, 2007), hlm. xi-xii.

¹³⁸Alvin Toffler, *The Third Wave* (Newyork: Bantam Books, 1990), hlm. 374.

ke bioskop, ataupun berhubungan seks, bahkan kecenderungan akan spiritualisme itu, semakin lama semakin meningkat.¹³⁹ Di Amerika Serikat dan Eropa, karya-karya Jalaluddin Rūmi, sufi Persia abad ke-13 yang dicetak atau berbentuk digital menjadi *best seller*. Beberapa festival di eropa menampilkan pembacaan puisi-puisi Rūmi dan musik sufi *qawālī* asal anak benua India, *pop star* Madonna, aktris Demi Moore, dan Goldie Hawn, turut serta mendeklamasikan syair-syair Rūmi dalam berbagai kesempatan. Hasrat yang begitu besar terhadap Rūmi merupakan wujud keinginan masyarakat Amerika untuk menemukan *lifestyle* alternatif dari dunia modern yang sangat jenuh. Menurut Steven Waldman, mantan editor di *US News & World Report*, “God” merupakan salah satu kata kunci paling populer pada kebanyakan *search engines*. Bob Jacobson, pimpinan Blufire Consulting, sebuah penyelenggara jasa konsultasi internet di Redwood City, California, mempertegas kesimpulan Waldman tersebut.

Dalam berita *The Standard.com* pada 25 Juni 1999, Jacobson menyatakan bahwa pesona situs-situs pornografi telah melenakan pers untuk melirik lawannya, yakni situs-situs keagamaan. Menurut laporan CNN 10 Mei 2000, tahun ini merupakan tahun para pelancong spiritual (*the year of spiritual traveler*). Ribuan orang memenuhi panggilan mistik dan mistis untuk meninggalkan rumah guna untuk mengunjungi tempat-tempat suci. Kota Assisi di Italia, tempat lahir St. Francis, dan gereja Basilica menjadi salah satu tujuan. Walikota Assisi Georgio Bartoloni, memperkirakan akan hadirnya jutaan pengunjung di Assisi dan Basilica. “Kita memperkirakan sebanyak 13 juta pengunjung antara bulan Desember tahun 1999 hingga Januari tahun 2001, atau 13.000-15.000 pengunjung setiap hari”. Kata Bartoloni. Tempat lain yang ramai dijadikan tujuan perjalanan suci (*pilgrimage*) adalah *The Dome of the Rock di Jarusalem*, *Ayer’s Rock* atau Uluru di Australia.¹⁴⁰

Di perkirakan mulai tahun 1970-an, tasawuf pun mulai berkembang di Amerika Serikat. Banyak tokoh tasawuf yang muncul di negeri ini. Di antaranya adalah tokoh India, Bawa Muhayyidīn, kemudian Syaikh Faḍlullah Haeri, seorang sufi dari Iran yang mempunyai banyak pengikut, juga Idris Shah dan lain-lain. Hal ini boleh jadi merupakan

¹³⁹Haidar Bagir, *Manusia Modern*, *Op. Cit.*, hlm. xi.

¹⁴⁰Haidar Bagir, *Manusia Modern*, *ibid.*, hlm. 25-26.

realisasi dari ramalan William James, seorang psikolog terkemuka abad ke-20, yang menulis buku *The Varieties of Religious Experience*. Dalam buku tersebut William James menegaskan, sebagai makhluk sosial, manusia tidak akan menemukan kepuasan, kecuali jika ia bersahabat dengan Kawan Yang Agung adalah Tuhan. Lebih lanjut ia menegaskan, selama manusia itu belum bersahabat dengan Kawan Yang Agung, maka selama itu ia akan merasakan adanya kekosongan dalam hidupnya. Ia hidup sepi dalam keramaian. Boleh jadi temannya banyak dan pergaulannya luas, tetapi sebenarnya ia merasa sepi dan hampa. Selanjutnya, di akhir tulisannya, ia menambahkan bahwa meskipun kecenderungan peradaban membawanya ke arah lain, manusia makin lama makin butuh untuk berdoa. Karena lewat doalah, ia dapat bercengkerama dengan Kawan Yang Maha Agung. Tegasnya, ia butuh spiritualisme.¹⁴¹

Sri Mulyati menegaskan di negara maju dan modern sekalipun yang situasi ekonomi, pendidikan dan kesejahteraannya dalam keadaan berkecukupan, namun tidak mengurangi kecenderungan terhadap spiritual terutama spiritual Islam (tasawuf), justru nampak menguat dari waktu ke waktu. Pada awalnya, pengenalan diskursus tasawuf di Barat, sebagian terselenggara melalui informasi akademis, melalui buku-buku yang ditulis, hasil penelitian lapangan, ataupun terjemahan karya-karya para sufi dari bahasa-bahasa Muslim (Arab, Persia, Turki, Urdu), ke dalam bahasa Barat (Inggris, Prancis, Belanda, Jerman).¹⁴²

Kautsar Azhari Noer menambahkan, ketertarikan terhadap tasawuf pada tahun-tahun terakhir abad ke-20, meningkat tidak hanya di kalangan orang-orang awam, tetapi juga di kalangan orang-orang terpelajar dan mapan secara ekonomi. Di antara alasan-alasan yang mendorong perhatian pada tasawuf adalah bobroknya sistem nilai dunia modern yang lebih kurang homogen, rasa takut manusia menghadapi masa depan, ketidakpahaman mengenai pesan agama (Islam) yang kandungan ajaran-ajaran batiniahnya

¹⁴¹William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: The Modern Library, 1932). Lihat juga Haidar Bagir, *Buku Saku*, Op. Cit., hlm. 29-30.

¹⁴²Sri Mulyati, "Thariqah Muktabarah dan Aplikasinya dalam Pembangunan", Makalah disampaikan pada seminar sehari bertema "Dengan Thariqah Muktabarah Kita Ciptakan Sdm Berakhlakul Karimah Yang Menguasai Iptek Dalam Pembangunan", "Batam, 9 September 2007.

semakin tidak dapat dicapai, dan kerinduan pada sebuah visi dunia spiritual dalam suatu lingkungan yang semakin merosot kualitasnya. Kegandrungan pada tasawuf ini sekaligus mencerminkan kegagalan modernisasi dan modernitas, serta kegagalan *formalism* agama-agama mapan.¹⁴³

Ahmad Mubarak melaporkan bahwa dia pernah dua kali mengikuti pertemuan internasional tarikat. Pertama, sarasehan guru tarikat sedunia (*Multaqa al-Tasawuf al-Islāmi Alami*) pada tahun 1995 di Tripoli Libya. Kedua *International Islamic Unity Coference* yang diselenggarakan oleh *Masyikhah* tarikat *Naqsyabandiyah* Amerika pada tahun 1998 di Washington. Dari dua pertemuan tersebut, tercermin kebutuhan manusia modern kepada tasawuf. Di Washington misalnya, sesi *purification of the self (tazkiyat al-nafs)* paling banyak diminati pengunjung, dan bahkan tidak hanya terbatas di kalangan kaum muslimin. Di dunia buku, penerbitan buku-buku sufisme juga sangat pesat. Di Tasmania Australia misalnya, bahkan ada toko buku khusus menjual buku-buku tasawuf.¹⁴⁴

Di Indonesia sendiri, pada tahun-tahun terakhir minat pada tasawuf semakin jelas terlihat. Buktinya adalah larisnya buku-buku tentang tasawuf, baik yang diterjemahkan maupun karya asli dalam bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh banyak penerbit. Dibandingkan dengan buku-buku lain tentang Islam, seperti tauhid, fikih, tafsir dan sejarah Islam dan buku-buku tentang ilmu-ilmu umum dan humaniora. Tampaknya buku-buku tentang tasawuf adalah salah satu yang paling diminati dan laris terjual. Bagi penerbit buku-buku keagamaan, seperti Mizan, Serambi, Pustaka, Lentera, Pustaka Hidayah, Paramadina, Risalah Gusti dan lain-lainnya, besarnya minat masyarakat terhadap tasawuf adalah peluang bisnis yang tidak boleh disia-siakan. Kegandrungan pada tasawuf ditandai pula oleh maraknya kajian tasawuf yang dilaksanakan oleh lembaga-lembaga keagamaan, mulai dari paradigma, *tazkia* sejati, iman sampai organisasi-organisasi kemahasiswaan.

Beberapa di antaranya tidak hanya menyelenggarakan kajian tasawuf, tetapi juga melaksanakan praktik zikir berkelompok. Paket-

¹⁴³Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, *Op. Cit.*, hlm. 10.

¹⁴⁴Ahmad Mubarak, *Pendakian Menuju Allah, Bertasawuf dalam Hidup Sehari-Hari* (Jakarta, Khazanah baru, 2002), hlm. 16. Lihat juga Ahmad Mubarak, *Jiwa Dalam al-Qur'an Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 23.

paket kajian tasawuf itu, pada umumnya dilaksanakan di tempat-tempat mewah, seperti hotel-hotel dan gedung-gedung perkantoran, dan diikuti oleh banyak orang terpelajar dan mapan secara ekonomis. Paket-paket kajian tasawuf itu biasanya dikemas dengan apik. Tema-tema kajian yang ditampilkan sangat menarik terutama bagi orang-orang yang menghadapi problem kehidupan. Di antara tema-tema yang laris adalah “mengobati penyakit hati”, “metode menjemput maut”, membina keluarga sakinah”, “cara mencapai salat yang khusyuk”, dan “meraih hidup yang berkah”. Demikian juga media-media cetak yang berwarna Islam seperti *Panji Masyarakat* dan *Republika* menyediakan rubrik khusus tentang tasawuf. Bahkan *Kompas*, *Media Indonesia*, *Gamma*, *Gatra* dan *Tempo* sekalipun sering mengulas masalah-masalah tasawuf. Beberapa stasiun radio dan TV swasta, juga turut menyiarkan dan menayangkan kajian tasawuf.¹⁴⁵

Sebagaimana Seyyed Ḥossein Nasr, Haidar Baqir yakin, bahwa dalam hal tasawuf mampu menjawab kebutuhan manusia modern akan dahaga spiritual yang mereka alami. Dia juga yakin bahwa Islam yang dikemas dalam tasawuf merupakan jawaban yang paling pas terhadap kebutuhan keberagaman manusia modern.¹⁴⁶

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, dalam sebuah riwayat disebutkan: “orang-orang pernah bertanya kepada Nabi Muhammad Saw., apa yang ada sebelum Adam diciptakan. Nabi menjawab: “Adam!”. Pertanyaan itu diulang kembali, ia mengulangi jawaban yang sama dan menambahkan, seandainya ia harus menjawab pertanyaan tersebut hingga hari kiamat maka jawabannya tetap “Adam”. Hadis ini menunjukkan bahwa manusia dalam realitasnya yang esensial tidak mengalami evolusi, dan bahwa “yang sebelum manusia” dalam pengertiannya sebagai pendahulu yang temporal atau sebagai suatu keadaan atau sebagai keadaan dari manusia kemudian berkembang menurut waktu adalah tidak ada. Sejuta tahun yang lampau umat manusia telah menguburkan saudara-saudara mereka yang mati dan telah percaya pada alam gaib. Lebih dari pada sepuluh ribu tahun yang lampau, umat manusia telah menciptakan karya-karya seni yang besar; bahkan mereka telah menjelaskan peredaran benda-benda langit dengan cara yang menakjubkan di dalam mitos-mitos, serta

¹⁴⁵Kautsar, *Tasawuf Parenial*, *Op. Cit.*, hlm. 10-11.

¹⁴⁶Haidar Bagir, *Buku Saku*, *Op. Cit.*, hlm. 17-18.

kisah-kisah yang menunjukkan daya abstraksi yang dapat menandingi setiap prestasi dari saudara-saudara mereka di masa-masa belakangan. Kepada manusia-manusia seperti inilah, yang hendak dibebaskan tradisi dari belenggu ego dan keadaan yang mencekik karena sebuah aspeknya dilupakan dan dianggap sama sekali bersifat eksternal.

Selanjutnya hanya tradisi sajalah yang dapat membebaskan mereka, bukan agama-agama palsu yang pada saat ini bermunculan yang setelah menyaksikan munculnya kebutuhan-kebutuhan manusia batiniah, berusaha untuk memikat orang-orang yang tidak berpandangan tajam dan menjelek-jelekkan tradisi-tradisi suci. Kemudian dalam usaha ini, mereka senantiasa menyusupkan konsep-konsep yang dikemukakan oleh filsafat evolusioner yang salah, agar umat manusia benar-benar tidak dapat menemukan siapakah mereka itu sebenarnya. Akan tetapi, manusia batinialah yang senantiasa ada di dalam diri semua manusia dan mengajukan tuntutan-tuntutan kepada mereka, betapapun mereka telah jauh memisahkan diri dari pusat eksistensi dan berapapun cara-cara yang mereka gunakan untuk menutupi jejak-jejak manusia batiniah, yang kemudian mereka nyatakan sebagai “diri mereka sendiri”.¹⁴⁷

Seyyed Houssein Nasr mengingatkan, dalam pembicaraan tentang kebutuhan-kebutuhan permanen manusia, karena telah dilupakan di dunia modern ini, maka harus diingat bahwa kebutuhan-kebutuhan ini hanya berhubungan dengan salah satu kutub dari kehidupan manusia, yaitu kutub esensial. Sementara kutub yang lain, kutub yang mencakup sifat sementara dan kondisi-kondisi histori-kultural yang mewarnai kulit luar dari kehidupan, dapat dikatakan bahwa kebutuhan-kebutuhan manusia memang telah berubah. Kebutuhan-kebutuhan ini sebetulnya tidak berubah dalam esensinya, melainkan di dalam mode dan bentuk eksternalnya saja. Bahkan di masyarakat tradisional, segala sesuatu berdasarkan prinsip-prinsip transenden yang tidak dapat berubah, cara-cara untuk memuaskan kebutuhan-kebutuhan spiritual, misalnya di antara orang yang berkebangsaan Jepang dengan yang berkebangsaan Arab, adalah berbeda. Begitu pula kenyataannya di dunia modern, orang-orang hidup dalam lingkungan yang telah meninggalkan prinsip-prinsip suci, jiwa terpisah dari spirit yang merupakan sumber kehidupan

¹⁴⁷Seyyed Houssein Nasr, *Islam and The Plight*, Op. Cit., hlm, 50.

mereka sendiri, pengalaman waktu dan ruang sama sekali telah berubah, dan pengertian otoritas semakin lama semakin hilang. Dalam kondisi seperti ini dengan sendirinya, lahirlah mode-mode baru, dan melalui mode-mode ini kebutuhan-kebutuhan yang lain paling didambakan manusia harus dipenuhi.¹⁴⁸

Dalam membicarakan kebutuhan-kebutuhan manusia pada zaman sekarang ini, menurut Seyyed Ḥossein Nasr, harus mengingat kedua kutub ini, yaitu sifat yang permanen dari kebutuhan-kebutuhan tersebut, sifat yang membuat semua ajaran-ajaran tradisional mengenai manusia beserta tujuan terakhirnya menjadi berguna bahkan vital, dan kebutuhan-kebutuhan manusia yang berubah bentuknya karena pengalaman-pengalaman khusus dari dunia modern, sehingga ajaran-ajaran *Tradisional* perlu diterapkan kepada kondisi-kondisi yang ada. Otoritas dan keautentikan ajaran-ajaran *Tradisional* harus dipelihara; bahwa kebenaran dapat berubah; bahwa manusia sendirilah yang harus membuat dirinya pantas untuk menerima pesan Allah Swt., jadi bukan sebaliknya bahwa kebenaran dapat diubah agar sesuai dengan kebiasaan suatu zaman; dan bahwa ada sebuah realitas objektif yang menentukan nilai manusia, pikiran-pikirannya, serta perbuatan-perbuatannya, dan akhirnya mengadili mereka dan menentukan mode eksistensi mereka di akhirat nanti. Pada waktu yang bersamaan, harus diingat bahwa tradisi suci ini harus diterapkan kepada masalah-masalah khas yang dihadapi manusia modern dengan sebuah konsiderasi mengenai kondisi-kondisi kehidupannya yang sudah tidak wajar lagi, merusak atau menghancurkan keautentikan *Tradisi* itu sendiri. Dunia modern menyaksikan aneka ragam manusia dan organisasi yang mencoba memenuhi kebutuhan-kebutuhan spiritual manusia modern, mulai dari guru-guru dan organisasi-organisasi sejati dari Timur yang tidak menyadari akan adanya sifat khas dari khalayak yang mereka seru, sehingga segelintir pribadi-pribadi yang telah berhasil menerapkan ajaran-ajaran tradisional kepada kondisi-kondisi manusia modern.¹⁴⁹

Sejumlah besar guru-guru palsu dan organisasi-organisasi yang diragukan, dari yang tidak berbahaya hingga yang benar-benar

¹⁴⁸Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam and the Plight*, *ibid.*, hlm. 51.

¹⁴⁹Lihat William C. Chittick, "Preface" dalam Mehdi Amin Razavi and Zailan, *The Complete*, *Op. Cit.*, hlm. 52.

hendak menyesatkan umat manusia. Semua ini mengingatkan kepada ucapan Kristus mengenai nabi-nabi palsu yang akan tampil di akhir zaman. Kembali kepada sumber-sumber tradisi suci untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia sekarang, sama artinya dengan secara mutlak tetap bertahan di dalam acuan tradisi suci, dan dalam waktu bersamaan menerapkan metode-metode serta ajaran-ajaran *Tradisi* suci tersebut kepada dunia, di mana manusia mempunyai kebutuhan-kebutuhan abadi, namun telah dipengaruhi oleh pengalaman-pengalaman khusus pada zaman modern ini.¹⁵⁰

Munculnya berbagai kritik terhadap modernisme, memberikan petunjuk kuat bahwa perkembangan pemikiran Barat kontemporer yang didominasi oleh paham rasionalisme, apalagi materialisme, kurang membuka kemungkinan pada manusia untuk menyingkap tabir yang memperlihatkan dimensi lain yang bersifat kualitatif, bukannya seperti sekarang ini yang tengah terjerat dalam lilitan, bagai orang yang tersesat dalam hutan belantara tidak bertepi. Manusia modern telah menciptakan situasi sedemikian rupa yang berjalan tanpa adanya kontrol, sehingga karenanya mereka terperosok dalam posisi tejepit yang pada gilirannya tidak hanya mengantarkan pada kehancuran lingkungan, melainkan juga kehancuran manusia.¹⁵¹

Islam mengajarkan bahwa keingkaran kepada Allah Swt. terjadi pada level psikis bukan pada level jasmani. Jasmani hanya merupakan instrumen bagi kecenderungan-kecenderungan yang datangnya dari jiwa. Jiwa itulah yang harus dilatih, dibiasakan dan didisiplinkan secara ketat untuk mempersiapkannya kepada spirit.¹⁵²

Manifestasi kekuatan-kekuatan Ilahi maupun kekuatan-kekuatan jahat terjadi pada level psikis, atau level menengah yang bersifat material

¹⁵⁰Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight*, Op. Cit., hlm. 52.

¹⁵¹Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature*, Op. Cit., hlm. 18.

¹⁵²Karena itu, dalam tasawuf hanya ada konsep *tazkiyat al-nafs*, tidak ada konsep *taskiyat al-badan*. Hal ini sesuai dengan isyarat firman Allah Swt. dalam surat al-Syams/91: 7-10: “Demi jiwa dan penyempurnaannya. Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu kefasikan (dorongan untuk berbuat dosa) dan ketakwaannya (dorongan untuk selalu melaksanakan segala perintah dan menjauhi segala larangan-Nya). Sungguh beruntunglah orang yang berhasil mensucikan (menjaga kesucian) jiwanya. Dan sungguh celaka (merugi)-lah orang yang mengotori jiwanya”.

maupun spiritual secara murni. Keadaan surga dan neraka berhubungan dengan imbalan-imbalan makro kosmosnya adalah berbagai level, ia bercampur dengan pengaruh-pengaruh baik dan buruk.

Selanjutnya, substansi ini di dalam mikro kosmos atau manusia, mencakup jasad hingga pusat Ilahi di dalam diri manusia. Salah dan berbahaya sekali apabila manusia mempersamakan segala sesuatu yang nonmaterial dengan agama atau spiritual. Perbuatan ini terjadi karena terlalu ilusi optis dari pembatas realitas menjadi dua domain oleh dualisme Cartesian. Inilah kesalahan yang terjadi secara merata dalam gerakan-gerakan keagamaan yang baru di Barat, terutama sekali di Amerika pada saat ini. Dalam hal-hal tertentu kesalahan ini dapat membukakan jiwa manusia kepada pengaruh-pengaruh yang paling rendah, serta menghancurkan dan menggoyahkan kepribadiannya. Mempersamakan hal-hal yang bersifat nonmaterial dengan hal-hal yang bersifat spiritual adalah karena tidak memahami sifat realitas; kompleksnya jiwa manusia; sumber, serta realitas dari kejahatan; dan perjuangan spiritual yang perlu untuk mencapai mata air kehidupan, satu-satunya yang dapat memuaskan dahaga-dahaga spiritual secara permanen, bukan secara ilusif dan sementara.¹⁵³ Kesalahan dalam mempersamakan hal-hal yang psikis dengan hal-hal spiritual yang menjadi ciri zaman modern ini, semakin digalakkan oleh kecenderungan kuat lainnya dari kebutuhan manusia untuk menembus alam pengalamannya yang terbatas. Para sufi selalu mengajarkan bahwa manusia mencari Yang Tak Terhingga. Bahkan perjuangannya yang tak henti-henti untuk memperoleh kekayaan material, dan ketidakpuasannya terhadap segala sesuatu yang telah dimilikinya, adalah gema (*echo*) dari kehausannya kepada Yang Tak Terhingga itu, kehausan yang tidak dapat dilampiaskan dengan yang terhingga. Itulah sebabnya mengapa para sufi memandang tahap kepuasan (*riḍa*) sebagai kondisi spiritual yang tinggi,¹⁵⁴ dan hanya dapat dicapai

¹⁵³Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam and The Plight*, Op. Cit., hlm. 53.

¹⁵⁴Secara etimologis, kata *riḍa*' merupakan *ism masdar* dari kata *riḍā-yarḍā* yang berarti merasa puas, *riḍa* hati, menerima dengan lapang dada atau pasrah terhadap sesuatu Menurut al-Hujwiri (w. 465 H/1073 M) istilah *riḍa*' mengandung dua penegertian: pertama. *Riḍā* Tuhan kepada manusia, kedua, *riḍa*' , manusia kepada Tuhan. *Riḍa* Tuhan kepada manusia terkandung dalam kehendak Tuhan untuk

oleh manusia-manusia yang telah “hampir” kepada Yang Tak Terhingga dan telah memutuskan belenggu-belenggu eksistensi yang terbatas. Kebutuhan untuk mencari Yang Tak Terhingga ini dan untuk melampaui hal-hal yang terhingga, jelas sekali terlihat di dalam kebangkitan gerakan-gerakan religious di Barat sekarang. Banyak manusia-manusia modern yang bosan dengan pengalaman-pengalaman psikis yang terbatas di dalam kehidupan sehari-hari betapapun kesenangan hidupnya secara material. Karena mereka tidak dapat memperoleh pengalaman spiritual yang autentik, pengalaman yang di dalam masyarakat-masyarakat tradisional merupakan cara-cara yang wajar untuk menemukan batasan-batasan dari eksistensi yang terbatas ini, mereka berpaling kepada segala macam alam dan horizon baru, walaupun yang bersifat buruk. Perhatian yang besar terhadap fenomena psikis, seperti “proyeksi astral”, pengalaman-pengalaman yang lain daripada yang biasa, dan yang semacamnya, sangat erat hubungannya dengan dorongan di jalan batin manusia untuk mendobrak dunia yang terbatas dan menyesakkan di dalam suatu kebudayaan, yang tujuannya tidak lebih daripada mempercepat suatu ideal kesejahteraan material, yaitu kesejahteraan yang gampang diperoleh.¹⁵⁵

2. Tasawuf dan Integrasi Kehidupan

Seperti dijelaskan terdahulu bahwa yang dicari manusia dalam kehidupan ini ialah kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Namun, bagaimana kedua kebahagiaan itu dapat dicapai tanpa harus mematikan yang satu untuk mendapatkan yang lain, tetapi dapat dicapai selaras dan secara bersama. Dalam menghadapi kenyataan ini, manusia terbagi menjadi tiga: (1) sebagian manusia mengorbankan kehidupan duniawinya mengejar kehidupan ukhrawi. (2) sebagian yang lain hanya mengejar kehidupan

memberi pahala kepada manusia atas segala perbuatan baik yang dilakukannya, dan anugerah kasih saying-Nya kepada manusia. Sedangkan *riḍa* manusia kepada Tuhan terkandung dalam kerelaan dan kepasrahan manusia untuk melaksanakan segala perintah-Nya, serta menerima segala ketentuan dan keputusan-Nya. Dengan kata lain, keridaan manusia adalah ketenangan terhadap takdir, baik takdir yang baik maupun yang jelek, dan kemantapan hati dalam segala peristiwa yang dialami, sebagai perwujudan dari keindahan ilahi (*jamal*) ataupun Kegagahan Ilahi (*Jalal*)

¹⁵⁵Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam and The Plight*, Op. Cit., hlm. 53.

duniawi dengan mengorbankan kebutuhan ukhrawinya. (3) kelompok yang mampu mendapatkan kedua-duanya.¹⁵⁶

Masyarakat Barat yang hidup dalam suasana sekularisme, kebanyakan hanya mengorientasikan hidupnya pada kelompok kedua, yaitu mendapatkan kepuasan duniawi sebanyak-banyaknya, dengan mengorbankan kebutuhannya yang bersifat spiritual. Karenanya, ketika kesenangan duniawi telah didapat dengan kemewahan materi yang dikumpulkannya, jiwa-jiwa mereka lapar dan haus karena kebutuhan spiritual tercampakkan. Ketika itu pula, mereka menderita batin dan mencoba untuk lari kepada pemenuhan diri yang bersifat spiritual.

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, pencarian spiritual dan mistikal bersifat *Perennial*, Seperti dikatakan oleh Alister Hardy, bahwa bagaimanapun perkembangan manusia, kebutuhan akan spiritual bersifat alamiah.¹⁵⁷ Kebutuhan yang bersifat spiritual merupakan kewajiban yang natural dalam kehidupan manusia secara kolektif. Ketika masyarakat atau kolektivitas manusia berhenti mengakui kebutuhan yang nyata ini (duniawi) dan ketika sedikit manusia yang menyusuri jalan mistikal (ukhrawi). Pada saat itu pula, masyarakat tersebut ambruk ditimpa beban berat stukturnya.

Dalam Islam, pengertian *Perennialisme* dapat disamakan dengan fitrah, seperti ditegaskan dalam Al-Qur'an sebagai nilai kemanusiaan yang berpangkal pada kejadian asal manusia yang suci (fitrah) yang membuatnya berwatak kesucian dan kebaikan. Fitrah ini merupakan kelanjutan dari perjanjian *primordial* antara Tuhan dan ruh manusia, sehingga ruh manusia dijiwai oleh sesuatu yang boleh disebut kesadaran tentang Yang Mutlak dan Maha Suci (*transenden, munazzah*), yakni kesadaran tentang kekuatan Yang Maha Tinggi yang merupakan awal dan tujuan semua yang ada dan yang berada di atas alam ini.

Demikian pula, dalam *Perennialisme* pencarian rohani dan kondisi kritis dunia modern, di mana Seyyed Ḥossein Nasr memandang bahwa tasawuf dan *Tradisi* mistikal sakral lainnya merupakan jawaban. Tetapi Seyyed Ḥossein Nasr segera mengingatkan, sufisme haruslah dipahami sebagai sebuah dimensi *Tradisi* Islam. Menurutny, ini perlu

¹⁵⁶Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai, Op. Cit.*, hlm. 122.

¹⁵⁷Alister Hardi, *The Spiritual Nature of Man* (Oxford:Clarendom Press, 1979), hlm. 29.

ditegaskan karena tidak jarang sufisme ditarik keluar dari konteksnya, dan disejajarkan secara gegabah dengan mistisisme yang berada di luar Islam.¹⁵⁸ Sesungguhnya, keseluruhan program sufisme atau cara-cara spiritual atau *ṭariqah*, untuk membebaskan manusia dari penjara berbagai masalah, untuk menyembuhkan mereka dari kemunafikan dan menjadikan dirinya sebagai manusia yang utuh, karena dengan menjadi manusia yang utuh sajalah manusia dapat diliputi oleh kesucian.

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, tasawuf adalah spesifik milik Islam dan berada dalam Islam di dalamnya seseorang tidak dapat memasuki jalur *ṭariqah* sebelum seseorang memasuki lingkaran syariat. Seseorang tidak dapat menuju pusat tanpa menjalankan syariat secara kontinyu, karena sesungguhnya garis lingkaran atau syariat merupakan refleksi titik pusat. Sebagai tambahan, meskipun Seyyed Ḥossein Nasr menekankan *perennialisme* dan universalisme tasawuf, ia tidak bermaksud menghapuskan kotak-kotak agama. Praktik tasawuf yang benar tidak dapat dipisahkan dari kerangka objektif wahyu atau ajaran agama yang menjadi sumbernya. Karena itu, orang tidak dapat mempraktikkan *esoterisme* agama Budha atau agama lainnya, dalam konteks syariat Islam atau sebaliknya. Sufisme atau mistisisme haruslah digali dari sumber fundamental agama bersangkutan dan hanya dapat dipraktikkan dalam wilayah agama itu sendiri.¹⁵⁹ Dengan kata lain, spiritualisme harus dipegang dan dipraktikkan dalam kerangka agama, bukan di luarnya. Karena itu, dalam ungkapan yang agak populer, jargon yang digunakan Seyyed Ḥossein Nasr adalah *organized religion yes, spirituality no*, yang bertolak belakang dengan jargon John Naisbitt dan Patricia Abudence “*spirituality, yes; organized religion, no*, dalam Megatrends 2000. Pada ungkapan yang pertama, spiritualitas harus tetap berpijak pada kerangka ajaran-ajaran agama bersangkutan, tidak di luarnya. Sementara pada ungkapan kedua, spiritualitas tidak perlu terikat dengan agama, asal dapat memberi ketenangan psikologis. Maka dari spiritual model kedua inilah, muncul kultus-kultus pada pribadi yang mempunyai kharisma tertentu dan lari kepada fenomena-fenomena yang luar biasa (*magic*).

Berdasarkan ungkapan di atas, dapat disimpulkan bahwa, pemikiran Tradisional Seyyed Ḥossein Nasr dalam persoalan tasawuf, yaitu: pertama,

¹⁵⁸Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai*, Op. Cit., hlm. 124.

¹⁵⁹Seyyed Ḥossein Nasr, *Sufi Essay*, Op. Cit., hlm. 16-17.

tasawuf dapat dipraktikkan hanya dalam kerangka *syari'ah*, dan kedua, seorang penganut tasawuf modern tidak harus lari dari kehidupan duniawi, tetapi justru harus terlibat aktif dalam masyarakat.

Selanjutnya, usaha untuk menjadikan tasawuf sebagai alternatif spiritual manusia modern, Seyyed Ḥossein Nasr tidak merinci secara jelas dan konkret. Ia hanya menunjukkan bahwa manusia modern Barat membutuhkan pegangan moral dan nilai-nilai, sementara Islam memiliki kekayaan spiritual yang tepat untuk pencarian spiritual masyarakat Barat tersebut.¹⁶⁰ Harus diakui bahwa tidak banyak di antara pemikir kontemporer yang begitu bersemangat membela tasawuf seperti Seyyed Ḥossein Nasr. Justru kebanyakan pemikir Muslim mengklaim tasawuf sebagai penghambat kemoderenan. Makanya menurut mereka, tasawuf harus disingkirkan dari umat Islam sendiri, karena hanya akan membawa kemunduran. Namun, Seyyed Ḥossein Nasr bertujuan ingin mengembalikan manusia ke titik Pusat dalam hal ini kesadaran manusia secara praktis timbul gejala pencarian makna hidup dan upaya pemenuhan diri kepada kepercayaan yang sarat dengan keterkaitan hal-hal yang bersifat spiritual.

D. Solusi Tasawuf dalam Menanggulangi Problem Manusia pada Abad Modern

Pada pembahasan terdahulu bagian problem manusia, telah diungkapkan bahwa problem yang paling fundamental melanda manusia modern adalah kehilangan visi keilahian dan kehampaan spiritual. Pada pembahasan ini, akan dikemukakan solusi tasawuf dalam menanggulangi problem tersebut, sebagaimana yang ditawarkan Seyyed Ḥossein Nasr.

Manusia modern yang kehilangan visi keilahian, karena ia terlempar jauh dari pusat eksistensi (*centre atau axis*) dan berada pada pinggiran eksistensi (*periphery atau rim*). Orang yang berada di wilayah *periphery*, pengetahuannya hanyalah sekadar *fragmented knowledge* (pengetahuan yang terpecah-pecah) atau tidak utuh. Sementara pengetahuan untuk melihat hakikat alam semesta sebagai kesatuan yang tunggal, cermin keesaan dan kemahakuasaan Tuhan adalah pengetahuan yang utuh,

¹⁶⁰Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai*, *Op. Cit.*, hlm. 126.

yakni pengetahuan yang selalu dikaitkan dengan titik pusat (*axis*). Untuk mencapai itu, seseorang harus memiliki kesadaran religius, melatih ketajaman *intellektus* dan melakukan pendakian spiritual lewat pengamalan ajaran agama.¹⁶¹

Lebih lanjut Seyyed Ḥossein Nasr mengatakan, manusia terdiri dari tiga unsur yaitu: jasmani, jiwa dan *intellek*. *Intellek* ini berada di atas atau di pusat eksistensi. Esensi manusia hanya dapat dipahami oleh *intellek* (matahati). Seseorang yang tertutup *intellektusnya* (matahatinya), maka apa pun yang dicapai tetap berada di pinggir, tidak akan dapat kembali ke Asal. Keterpanggilan untuk selalu “kembali ke Asal” tidak semata terjadi pada manusia, tetapi seluruh alam ini. Naluri alam untuk “kembali ke Asal” menuju Tuhannya menyebabkan adanya gerak siklis. Seluruh alam bergerak siklis: bulan mengelilingi bumi, bumi mengitari matahari, matahari beredar mengitari galaksi, galaksi mengitari sehimpunan galaksi yang lebih besar, dan seterusnya. Gerak siklis “memutar melingkar” itu pada urutannya, berakhir pada titik pusat “Kesadaran Eksistensi”, “*alfa-omega*” segala yang ada, istilah lainnya disebut Tuhan. Inilah makna *inna lillāhi wa inna ilaihi rājiuun* (sungguh kita semua dari Allah, dan hanya kepada Allah kita “kembali”).¹⁶²

Untuk mengetahui proses kembali, Huston Smith mengilustrasikan dunia hierarkis sebagai tingkat-tingkat eksistensi, mulai dari Tuhan pada tingkat tertinggi dan tak terhingga (*infinite*) hingga manusia dan makhluk benda-benda di bawah manusia. Atau sebaliknya dari benda mati (*terrestrial*) di tingkat paling bawah, hingga Tuhan pada tingkat paling tinggi.

Berdasarkan perspektif ini, kemudian lahir kesadaran tentang doktrin “persaudaraan kosmik” antara alam dan manusia. Alam benda (*terrestrial*) bersenyawa dengan tubuh (*body*), alam cakrawala (*intermediate*) dengan pikiran (*mind*), alam langit (*caelestial*), alam jiwa (*soul*), dan alam tak terhingga (*infinite*) bersenyawa dengan ruh (*spirit*) manusia.

Setiap persenyawaan hierarki tersebut, memperlihatkan kualitas sejati manusia. Bumi misalnya, adalah kualitas manusia “*body*” yang orientasi dan tujuan hidupnya berujung pada pemenuhan sifat-sifat bumi: bendawi, materil, dan sesaat seperti: makan, minum, hubungan

¹⁶¹Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai, Op. Cit.*, hlm. 81.

¹⁶²Muhammad Sabri, *Menemukan Kembali, Op. Cit.*, hlm. 16.

seks, haus kuasa, dan seterusnya. Manusia “*cakrawala*” adalah manusia yang mampu menggunakan potensi pikirnya merespons dan merumuskan makna hidup dan alam secara proporsional. Manusia “*langit*” adalah manusia yang jiwanya telah diselimuti cahaya. Mereka inilah yang dalam tradisi filsafat disebut manusia “*tercerahkan*”.

Manusia kualitas ini diberi potensi oleh Allah untuk menembus “*masa depan*” melalui mata langit yang cerah. Sementara manusia “*ruh*” adalah manusia yang telah didominasi dan diliputi oleh cahaya rohani, spirit yang bersifat ilahi. Manusia ruh, adalah manusia yang “*tak terhingga*”, tidak meruang dan tidak mewaktu. Manusia yang telah “*lebur*” dalam keabadian-Nya. Kualitas manusia roh adalah manusia suci yang tidak lagi terpenjara oleh syahwat bendawi, tidak terpesona pemikiran rasional, tidak tercekik oleh jiwa yang galau. Dengan kata lain, manusia “*roh*” adalah manusia yang berjalan “*dengan*” dan “*di dalam*” Allah: setiap perilaku, pikir, dan tuturnya memantulkan kebenaran, pencerahan, kedamaian, dan keselamatan, karena seluruh eksistensinya tak lain dari “*pantulan*” Allah. Dengan kata lain: manusia ruh adalah “*citra Ilahi*” atau tajalli Tuhan di bumi. Dialah manusia yang senantiasa mengikatkan dirinya “*ke langit*” sembari mengusung kesadaran bahwa ia harus segera “*kembali*” karena di dekat kakinya, “*di bumi*.”¹⁶³

Berdasar dari sudut pandang hirarkis atau tingkat-tingkat eksistensi inilah, diberikan argumen bahwa “*tradisi*” atau primordial adalah jalan yang memberitahu kita bagaimana menempuh pendakian dari tingkat eksistensi atau raelitas yang rendah yaitu kehidupan sehari-hari ke tingkat realitas yang lebih tinggi, kepada Tuhan melalui pengalaman mistis, pengetahuan suci istilah Seyyed Ḥossein Nasr adalah *Scientia Sacra*.

Selanjutnya, manusia yang dilanda kehampaan spiritual adalah manusia yang terlalu mengandalkan rasio dan empirisnya, sehingga lupa kehidupan spiritualnya (dimensi *esoterik*).

Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, bila ingin mengakhiri kesesatan yang mereka timbulkan sendiri, lantaran dilupakannya dimensi keilahian, maka satu-satunya cara adalah menghidupkan pandangan dan amalan-amalan keagamaan. Takut kepada Tuhan adalah pangkal

¹⁶³*Ibid.*, hlm. 18.

kebajikan, sementara pangkal kearifan adalah pengenalan, ketakutan, tetapi sekaligus cinta kepada Allah. Caranya, manusia harus berada di titik Pusat.¹⁶⁴

Lebih lanjut, Nurcholis Madjid menambahkan, bahwa tujuan paling penting dari amalan-amalan keagamaan adalah untuk mendidik kita agar memiliki pengalaman ketuhanan yang sedalam-dalamnya. Sebab, dari kesadaran ketuhanan itulah berpangkal, sikap hidup yang benar¹⁶⁵. Dengan kesadaran ketuhanan itu pula manusia akan dibimbing ke arah kebajikan atau amal saleh yang membawa kebahagiaan dunia dan akhirat.

Karena itu, “takwa” salah satu artinya dalam kitab suci Al-Qur’an, adalah kesadaran ketuhanan yang mendalam, merupakan asas bangunan kehidupan yang benar. Asas bangunan kehidupan selain takwa, bagaikan fondasi gedung di tepi jurang yang goyah, yang kemudian runtuh “ke dalam neraka jahannam” (QS. al-Taubah [9]: 109). Melihat makna takwa adalah kesadaran ketuhanan yang merupakan wujud terpenting dari nilai keagamaan yang amat sentral, maka dapat disimpulkan bahwa takwa adalah “hasil akhir” seluruh amalan keagamaan. (QS. al-Baqarah [2]: 2, 183 dan al-Haj [22]: 37). Pengalaman dan kesadaran ketuhanan dalam istilah tasawuf disebut “*kasyf*” dan “*tajalli*”. *Kasyf* berarti tersingkapnya tabir (hijab) pancaran ilahi. Dalam keadaan seperti itu, seseorang sudah menyatakan diri *tajalli*, yakni pengalaman ketuhanan yang hanya diperoleh seseorang yang telah mencapai tingkat yang sangat tinggi dalam perkembangan kehidupan keruhanian melalui proses amalan ibadah.¹⁶⁶

Pengalaman ketuhanan menghendaki penghayatan kepada wujud Ilahi sebagai Yang Serba Dekat atau Maha Hadir dan yang dimaksud adalah pandangan ketuhanan dalam Islam. Disebutkan dalam Al-Qur’an bahwa Allah wujud Yang Maha Dekat (QS. al-Baqarah [2]: 186), Allah tidak terikat oleh ruang dan waktu (QS. al-Hadīd [57]: 4), milik Allah Timur dan Barat (QS. Al-Baqarah [2]: 115), Allah lebih dekat daripada urat lehernya (QS. al-Anfāl [8]: 24). Selanjutnya, kesadaran akan Hadirat

¹⁶⁴Dawam Raharjo, *Insan Kamil*, Op. Cit., hlm. 193.

¹⁶⁵Nurcholis Madjid et. al. *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat madani*, Cet. VI (Jakarta: Mediacita, 2002), hlm. 104.

¹⁶⁶*Ibid.*, hlm. 106.

Ilahi itu, merupakan inti atau hakikat kemanusiaan. Sebab, kesadaran itu merupakan kelanjutan hakikat primordial manusia, sebagai makhluk dalam alam rohani (tanpa ruang dan waktu) sebelum dilahirkan, yaitu hakikat kemanusiaan yang telah mengikat perjanjian primordial dengan Tuhan, berwujud kesaksian bahwa Allah satu-satunya Zat yang boleh dan wajib disembah adalah **Rabb**, pelindung, pemilik dan penguasa (QS. al-A'raf [7]: 172).¹⁶⁷ Karena itu, manusia adalah makhluk ketuhanan, dalam arti bahwa ia adalah makhluk yang menurut tabiat dan alam hakikatnya sendiri sejak masa primordialnya (memegang teguh sesuatu yang dibawa lahir) selalu mencari dan merindukan Tuhan. Inilah fitrah atau kejadian asalnya yang suci dan dorongan alaminya untuk senantiasa merindukan, mencari dan menemukan Tuhan yang disebut “*hanif*”. Karena itu, seruan kepada manusia untuk menerima agama kebenaran disangkutkan dengan sifat dasar manusia yang “*hanif*” itu, sejalan dengan fitrahnya menurut “desain” Tuhan yang tidak akan berubah-ubah. Juga ditegaskan bahwa sikap *hanif* (*istiqamah*) sesuai dengan fitrah agama yang benar, namun kebanyakan manusia tidak memahami. (QS. Al-Rūm [30]: 30).

Sesuai dengan pernyataan Tuhan bahwa desain-Nya untuk manusia tidak akan berubah-ubah, maka fitrah manusia yang *hanif* itulah, hakikat abadi manusia yang diistilahkan oleh Seyyed Ḥossein Nasr adalah *Perennial*. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa solusi problem manusia tersimpul dalam istilah *scientia sacra*.

Selanjutnya, Seyyed Ḥossein Nasr juga memberikan solusi terhadap problem yang ditimbulkan sebagai akibat dari kehampaan spiritual dan kehilangan visi keilahian di antaranya sebagai berikut.

1. Solusi Tasawuf terhadap Penanggulangan Krisis Lingkungan

Seperti dijelaskan di atas, mengenai penyebab rusaknya lingkungan karena posisi manusia sebagai khalifah menyebabkan merasa paling berhak untuk menguasai dan mengeksploitasi alam dalam rangka memenuhi segala kebutuhannya. Tindakan manusia tersebut pada akhirnya menciptakan krisis-krisis global. Kemudian, diperparah oleh

¹⁶⁷*Ibid.*, hlm. 107.

pandangan hidup positivisme yang ditawarkan oleh Auguste Comte dan pendahulunya Rene Descartes, Thomas Hobbes, John Lock dan David Hume. Kesemuanya itu menafikkan segala dimensi spiritual. Untuk itu, Seyyed Houssein Nasr menawarkan tasawuf sebagai solusi dalam mengingatkan manusia untuk peduli terhadap lingkungan.

Secara substansial, ajaran tasawuf mempunyai nilai positif jika diterapkan pada masyarakat modern, karena ajaran tasawuf ini tidak mengharuskan seseorang untuk meninggalkan kepentingan-kepentingan duniawi. Cara-cara yang kontemplatif dan yang aktif tidak pernah terpisah mutlak, baik secara lahiriah maupun secara batiniah dalam tasawuf. Kehidupan kontemplatif dan aktif di dalam semua spiritualitas Islam tidak saling bertentangan, tetapi saling melengkapi.¹⁶⁸

Menurut Seyyed Houssein Nasr, Islam tidak melarang umatnya untuk memanfaatkan alam dalam rangka memenuhi kebutuhan dan mencari kekayaan. Namun Islam mengajarkan umat-Nya agar hidup tidak berlebihan, selalu ingat akan hari akhirat, berbuat baik kepada sesama dan tidak membuat kerusakan di muka bumi. Pandangan hidup seperti ini akan bisa dijalankan apabila menghayati makna hidup yang sebenarnya, dengan tidak melupakan posisinya sebagai hamba yang akan bertanggung jawab di hari kemudian. Ia menambahkan, krisis lingkungan maupun ketidakseimbangan psikologis yang dialami oleh sekian banyaknya pria dan wanita di Barat, keburukan lingkungan kota dan lain-lain yang semacamnya, adalah akibat dari usaha manusia untuk hidup dengan roti semata-mata, membunuh semua Tuhan dan menyatakan kemerdekaannya dari kekuatan surgawi.¹⁶⁹

Ajaran tasawuf, menyadarkan manusia sebagai hamba Allah, di samping sebagai khalifah. Sebagai khalifah, manusia mempunyai hak untuk mengelola alam demi meningkatkan taraf hidupnya. Namun sebagai hamba Allah, manusia mempunyai tugas untuk melaksanakan pengabdian secara luas.

Menurut Seyyed Houssein Nasr, kesadaran psikis diakui dapat memberikan penyadaran humanis. Akan tetapi, sesungguhnya ia tidak mampu melahirkan nilai etika dan estetika yang luhur, sebagaimana yang dicetuskan oleh penghayatan keilahian. Keindahan dan kemuliaan

¹⁶⁸Seyyed Houssein Nasr, *Islam and The Plight Modern Man*, Op. Cit., hlm. 98.

¹⁶⁹*Ibid.*, hlm. 21.

budi yang muncul dari kesadaran psikis, bukan spiritual, hanyalah bersifat terbagi-bagi dan sementara, dan ini sering menipu dirinya dan orang lain. Keindahan dan kebaikan tidak dapat diraih tanpa seseorang membuka matahatinya, lalu senantiasa melakukan pendakian ruhani, meski dalam dimensi lahirnya, seseorang hidup dalam kepingan ruang dan waktu, serta berkarya dengan disiplin ilmunya. Dengan disiplin ilmu dan teknologi yang dikuasainya, seseorang dapat memahami rahasia watak alam, sehingga dapat mengelolanya, sementara mata hatinya menyadarkan bahwa alam yang dikelolanya adalah sesama makhluk Tuhan yang mengisyaratkan Sang Penciptanya, Yang Rahman dan Rahim.¹⁷⁰ Lebih lanjut, dalam tradisi tasawuf (klasik), banyak teori yang menyebut karakter-karakter keluhuran yang seharusnya dimiliki manusia seperti: *zuhud*, *warā' fāqir*, *fanā' baqā' wihdat al-wujūd* dan *insān kāmīl*.

a. Zuhud

Zuhud berarti tetap bekerja dan berusaha, namun kehidupan duniawi tidak menguasai kecenderungan kalbu mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari Tuhan.¹⁷¹ Jadi, zuhud berarti independensi diri untuk tidak terbelenggu oleh gemerlepanya duniawi. Dengan demikian, orang yang menghayati makna zuhud tidak akan mengeksploitasi alam secara berlebihan dalam rangka mencari kebahagiaan batin, karena kebahagiaan batin bukan terletak pada materi duniawi.

b. Warā

Warā' ialah menjauhkan diri dari segala sesuatu yang mengandung ke ragu-raguan (*syubhat*) tentang halalnya sesuatu itu. Bagi sufi, mendekati yang *syubhat* berarti terjerumus ke dalam sesuatu yang haram dan dosa.¹⁷² *Warā'* ini berlaku dalam segala hal atau aktivitas kehidupan manusia, baik yang berupa benda maupun perilaku seperti makanan, minuman, pakaian, kendaraan, perjalanan, pembicaraan, duduk, berdiri, bekerja dan lain-lain.

¹⁷⁰Komaruddin Hidayat, *Memahami bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 270.

¹⁷¹Abū al-Wafā' al-Ghanīmi al-Taftazāni, *Madkhal Ila' al-Taṣawwuf al-Islām*, terj. *Sufi Dari Zaman ke Zaman Sebuah Pengantar*, Cet. I (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 55

¹⁷²Al-Afifi, *Fī al-Tasawuf al-Islāmī Wa al-Tārikh* (Cairo: Maṭbaah Lajnah al-Ta'lif Wā al-Tarjumah Wā al-Nasyr, 1969), hlm. 50.

c. *Fakīr*

Fakīr dalam perspektif sufi artinya tidak berlebihan, menerima apa yang telah ada dan tidak menuntut atau meminta lebih dari apa yang telah ada. Hal ini dilakukan selama dalam perjalanan menuju ma'rifat pada Tuhan agar tercipta suasana hati yang netral, tidak ingin dan tidak memikirkan ada atau tidaknya harta duniawi seperti yang dirumuskan oleh Abū Bākar al-Mishri, tidak memiliki sesuatu dan hatinya tidak menginginkan sesuatu.¹⁷³ Jika sikap seperti di atas dimiliki oleh seseorang maka ia akan terhindar dari sifat serakah, hedonis, komsumeris yang biasanya tumbuh subur dalam masyarakat kapitalis. Inilah salah satu penyebab terjadinya pencemaran lingkungan dan krisis ekologi.

2. Solusi Tasawuf terhadap Hilangnya Orientasi Hidup yang Bermakna

Manusia modern telah kehilangan orientasi hidup yang bermakna, akibat terlalu mengagumkan rasio dan pengamatan dengan ukuran kuantitatif, sehingga manusia merasa sebagai penguasa dunia. Sementara itu, iman yang dicapai dengan rasa melalui pengamatan *irfān* yang bersifat kualitatif yang dibentuk oleh agama dan menjadikannya sebagai hamba Allah dilupakan. Manusia terlalu jauh dari *axis* atau *centre* dan berada dalam *rim* atau *periphery*. Dalam situasi seperti ini, solusi yang ditawarkan Seyyed Ḥossein Nasr agar manusia modern dapat menemukan kembali integritas dirinya dan alam secara utuh, ia harus kembali ke titik *Pusat* (*Centre*) dan mengambil jarak dari kenyataan yang senantiasa berubah dan serba profan. Jangan terlalu mengandalkan kekuatan rasio dan pengamatan, tetapi fungsikan matahati (*intellectus*). Orang yang tertutup matahatinya, akan sulit mengembalikan kesadaran ketuhanannya apalagi untuk berdialog dengan-Nya. Mereka telah kehilangan “*benang merah*” yang menghubungkan manusia dengan titik *Pusat* yang dipakai untuk melakukan pendakian spiritual menuju ma'rifah. Jadi, harus mengembalikan kesadaran ilahiah dengan cara melatih kekuatan *intellectus* dengan melaksanakan ajaran tasawuf. Dengan demikian, akan tercapai keseimbangan (*equilibrium*) antara

¹⁷³Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 62.

kekuatan rasio yang berpusat di otak dan ketajaman matahati (*intellektus*) yang berpusat di dada.¹⁷⁴

3. Solusi Tasawuf dalam Menjawab Perbedaan Pemahaman Keagamaan

Munculnya berbagai krisis dan ketegangan yang dipandang sebagai akses paling kuat adalah penyimpangan pemahaman keagamaan. Seperti yang disinyalir oleh Alvin Tofler bahwa merajalelanya kultus adalah gejala sosial yang membingungkan, mengakibatkan hilangnya struktur masyarakat yang kukuh dan ambruknya makna agama yang berlaku di masyarakat.¹⁷⁵

Selanjutnya, D. Adamo sebagaimana dikutip Budhy Munawar Rachman, bahwa cara pandang agama yang eksklusif justru menjadi akar seluruh konflik antarumat beragama yang timbul kemudian, akibat dari krisis pemahaman agama. Pandangan ini berangkat dari anggapan bahwa agama dan kitab sucinyalah yang benar yang diyakini sebagai sumber kebenaran.¹⁷⁶ Apa yang ditunjukkan oleh A'Damo, menurut Budhy Munawar Rachman, jelas menimbulkan masalah khususnya jika satu agama berhadapan dengan agama lainnya, diawali dengan perang klaim kebenaran (*truth claim*), yang kemudian merambah kepada perang klaim keselamatan (*salvation claim*). Di sinilah letak pentingnya memahami agama sebagai “*Tradisi*” dalam konteks filsafat *Perennial*. Gagasan *Tradisi* melalui doktrin yang dimiliki akan mampu menembus dan melampaui batas-batas historis dan geografis kehidupan manusia.¹⁷⁷ Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, “*Tradisi*” adalah jantung dan inti ajaran agama, sehingga agama dalam konteks ini, dapat dijadikan sebagai alat analisis berbagai isu keagamaan, khususnya isu pluralitas agama. *Tradisi* adalah wahyu atau *Scientia Sacra* yang tertuang dalam ajaran agama dan dalam hati manusia. Seyyed Ḥossein Nasr mengajak seluruh umat beragama

¹⁷⁴Seyyed Ḥossein Nasr, *Islamic Spirituality*, *Op. Cit.*, hlm. 70.

¹⁷⁵Alvin Tofler, *The Third Wave* (New York: Bantam Books, 1990), hlm. 374.

¹⁷⁶Budhy Munawar Rachman, *Kata Pengantar* dalam Komaruddin Hidayat dan Wahyudi Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 6.

¹⁷⁷A. N. Permata, *Antara Sinkretis dan Pluralis: Perennialisme Nusantara dalam Perennia lisme, Melacak Jejak Filsafat Abadi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 86.

untuk menyadari signifikansi nilai-nilai religius dalam cara yang lebih baru, yakni menangkap substansi ajaran agama dalam konteks “Tradisi”. Melalui *intellek*, manusia akan mampu menangkap pesan universal agama, sehingga pluralitas *tradisi* (t, huruf kecil) dapat dipahami.¹⁷⁸

Hustom Smith, dalam memberikan komentar karya Frithof Shoun mengenai hubungan antaragama-agama, mengatakan bahwa segala sesuatu memiliki persamaan dan perbedaan, demikian juga agama. Agama-agama yang hidup di dunia ini, disebut “agama” karena masing-masing memiliki persamaan. Persamaannya atau titik temunya pada level *esoterisme*, sedangkan pada level *eksoterisme*, agama-agama tampak berbeda.¹⁷⁹

Menurut Raimundo Pannikar, untuk memahami agama-agama orang lain secara komprehensif, kita harus memahami melalui bahasa aslinya. Kita tidak dapat mengabaikan adanya perbedaan pada masing-masing agama. Menurutnya, ada tiga macam sikap keberagamaan manusia yaitu: *eksklusif*, *inklusif* dan *paralel/plural*. Sikap *eksklusif* artinya seseorang beranggapan, bahwa hanya agamanya yang benar, sementara yang lain salah; sikap *inklusif* artinya seseorang menganggap agamanya yang paling benar, tetapi agama lain juga mengandung kebenaran. Sedangkan sikap *plural* artinya, seseorang menganggap bahwa semua agama sama dan mengandung kebenaran masing-masing.¹⁸⁰

Tampaknya, gagasan *Tradisi* Seyyed Ḥossein Nasr ini dapat dijadikan alternatif pemikiran bagi pemecahan masalah kemanusiaan dan keagamaan yang sedang dihadapi manusia modern. Dengan kata lain, dapat meredakan konflik yang berkepanjangan pada saat semua penganut agama merasakan kehadiran Tuhan dalam dirinya.

Selain dari apa yang telah disebutkan di atas, Seyyed Ḥossein Nasr menambahkan solusi tasawuf sebagaimana yang tertera dalam buku “*The Garden of Truth*” sebagai berikut.

¹⁷⁸Husna Amin, *Tradisi Menurut Filsafat Perennial Seyyed Ḥossein Nasr dan Relevansinya bagi Pluralitas Kehidupan Umat Beragama di Indonesia* (Yogyakarta: Program Doktor Fak. Filsafat UGM, 2013), hlm. iv.

¹⁷⁹Frithof Schoun, *The Trancendent Unity of Religion Werstern* (Illionis: The Theosophical Publishing House, 1984), hlm. XII.

¹⁸⁰Raimundo Pannikar, *Dialog Intra Religius* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 18.

a. Jalan Menuju yang Esa

Pembahasan tentang solusi manusia pada abad modern, Seyyed Ḥossein Nasr menggambarkan jalan menuju yang Esa.

Pertama, jalan yang lurus. Mengawali uraian tersebut, Seyyed Ḥossein Nasr mengatakan, lima kali setiap hari muslim seluruh dunia menghadap kepada Allah Swt. dalam salat dan membaca QS. al-Fātiḥah, di dalamnya terdapat kalimat “tunjukilah kami jalan yang lurus” Jalan yang lurus itu menyangkut hubungan dasar kita sebagai manusia dengan Allah Swt. mendapat petunjuk kepada jalan yang lurus bukan hanya mengikuti kehendak Allah Swt. dan hukumnya di bumi, tetapi dalam pengertian tertinggi adalah naik ke hadirat Tuhan.¹⁸¹ Ide tentang jalan yang lurus “*ṣirāṭ al-mustaqīm*” begitu sentral bagi kaum muslimin sehingga mereka mengidentifikasi Islam sebagai agama yang lurus. Bagi kaum sufi, ini diartikan sebagai jalan pendakian menuju Allah Swt.

Ketika kaum sufi membaca ayat tersebut, mereka berkonsentrasi pada jalan vertikal dan temporal daripada yang *fanā’* dan horizontal, serta berdoa agar diberi petunjuk tentang jalan pendakian.¹⁸² Hal itu berarti mentransendensi kesadaran dan kehidupan manusia sehari-hari, sebuah jalan yang juga menjadi salah satu kekuatan batin, hingga mereka tiba “di Sana” yang juga “di Sini” di tengah-tengah wujud kita.¹⁸³

Lebih lanjut, Seyyed Ḥossein Nasr mengatakan, jalan yang mengantarkan seseorang dari pinggir lingkaran eksistensi menuju Pusat, ini disebut *al-ṭariq* dalam bahasa Arab atau *al-ṭariqah*. Istilah ini juga digunakan oleh tarikat sufi tertentu. Selama kita berada dalam tatanan manusia ada pertautan yang mengikat kita langsung kepada Allah Swt. dan jalan yang dapat kita ikuti untuk mencapainya menuju kepada-Nya.¹⁸⁴

Argumentasi Seyyed Ḥossein Nasr tentang pengertian “*ṣirāṭ al-mustaqīm*” merupakan argumentasi sufistik. Hal mana pada umumnya ulama menjelaskan bahwa *ṣirāṭ al-mustaqīm* adalah rahmat Tuhan turun membimbing hamba-Nya melalui petunjuk Al-Qur’an. Penjelasan ulama tersebut, tampak berbeda dengan argumentasi Seyyed Ḥossein Nasr

¹⁸¹Seyyed Ḥossein Nasr, *The Garden*, Op. Cit., hlm. 104.

¹⁸²*Ibid.*

¹⁸³*Ibid.*

¹⁸⁴*Ibid.*

yang mengatakan *ṣiraṭ al-mustaqīm* adalah perjalanan hamba menuju Tuhan.

Kedua, dalam Islam, jalan menuju kepada Allah Swt. dalam kehidupan ini berpulang ke asal-usul *Tradisi* itu, yakni dimensi batin. Al-Qur'an dan kenyataan batin nabi sebagai insan kamil. Setiap agama harus menawarkan kepada pengikutnya tidak hanya petunjuk yang benar untuk hidup di dunia ini, serta harapan akan kebahagiaan pada alam berikutnya, melainkan juga sarana untuk mencapai visi tersebut dalam hidup ini bagi orang-orang yang bercita-cita meraih kedekatan dengan Allah Swt. selagi masih di dunia ini.¹⁸⁵

Al-Qur'an yang mengandung arti esoterik misalnya dalam QS. al-Baqarah [2]: 115.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Terjemahnya:

*Dan kepunyaan Allah-lah Timur dan Barat, maka ke mana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.*¹⁸⁶

Lebih lanjut, Seyyed Ḥossein Nasr mengatakan, bahwa *ṭarīqah* adalah jalan yang jika diikuti memungkinkan kita untuk mewujudkan kebenaran itu. Itulah sebabnya nama lengkap *ṭarīqah* adalah *al-ṭarīqah ilā Allah*, jalan menuju Allah Swt.¹⁸⁷ *Ṭarīqah* atau jalan yang dimaksud oleh Seyyed Ḥossein Nasr di sini adalah petunjuk ayat-ayat Al-Qur'an pada dimensi lahir dan batin.

Selanjutnya, Seyyed Ḥossein Nasr melengkapi argumentasinya tentang *ṭarīqah* dengan merujuk kepada hadis nabi. Dalam Hadis Qudsi mengandung arti, "Aku adalah harta yang tersembunyi". Dari segi amalan para sahabat, Seyyed Ḥossein Nasr menunjuk Āli bin Abī Ṭālib sebagai tokoh spiritual sebagaimana dikaitkan dengan sabda nabi, "Aku adalah kota ilmu, dan Ali adalah pintu gerbannya."¹⁸⁸

¹⁸⁵*Ibid.*, hlm. 104-105.

¹⁸⁶Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Op. Cit., hlm. 45.

¹⁸⁷Seyyed Ḥossein Nasr, *The Garden*, Op. Cit., hlm. 105.

¹⁸⁸*Ibid.*

Ada dua cara menuju Tuhan: cara pertama melalui latihan spiritual di bawah bimbingan seorang guru spiritual yang autentik. Dalam hal ini guru bertugas memberi kunci selanjutnya adalah tugas murid untuk membuka pintu itu. Cara kedua adalah melalui cara ditarik ke langit melalui daya tarik spiritual semata di luar kehendak mereka. Mereka yang melalui pintu kedua disebut oleh Seyyed Ḥossein Nasr sebagai *majzūb*.¹⁸⁹

b. Jalan Menuju Pusat

Apa yang dimaksud “Pusat” dalam uraian ini, tampaknya Seyyed Ḥossein Nasr tidak menjelaskan secara tegas hanya saja di bawah subjudul tersebut, diberi anak sub judul “di *Sini* dan *Sekarang*.” Yang kemudian memberikan inspirasi tentang maksud jalan menuju *Pusat*. Dikatakan oleh Seyyed Ḥossein Nasr, “selama kita berada dalam keadaan manusiawi, kita tetap tak terpisahkan dari *Sini* dan *Sekarang*, tak peduli di mana dan kapan pun kita hidup. Di *Sini* dan *Sekarang*, tersambung ke kesadaran manusia oleh sebuah ikatan yang tak dapat diputuskan di mana pun kita berada, kita bisa berada di *Sini* dan setiap kali kita tersadar, kita mendapati diri kita sedang berada pada saat ini atau sekarang. Karena Allah Swt., selalu dekat dengan kita. Di *Sini* dan *Sekarang*, merupakan gerbang yang senantiasa hadir untuk menjujnya.”¹⁹⁰ Kalimat di *Sini* dan *Sekarang*, tampaknya itu yang dimaksud *Pusat* oleh Seyyed Ḥossein Nasr.

Untuk lebih memperjelas makna tersebut, Seyyed Ḥossein Nasr lebih lanjut mengatakan, “namun kemanusiaan yang jatuh jiwanya tercerai-berai dan perhatiannya terpingalkan kepada dunia keserbaragaman, melakukan segala hal yang mungkin untuk keluar dari *Sini* dan *Sekarang*.”¹⁹¹ Tujuan jalan ruhani adalah, “membawa kita ke *Sini* dan *Sekarang* ke Pusat, yang juga saat sekarang yang kekal”.¹⁹² Kata *Pusat* diterjemahkan dari kata *Centre*. Hal mana kata *Centre* ditulis dengan huruf kapital. Dapat dipahami bahwa *Centre* yang dimaksud bukan di *Sini* dalam arti tempat, demikian pula bukan *Sekarang* dalam arti waktu. Lebih tepat dipahami sebagai yang menguasai tempat dan waktu dan karena itu disebut kekal. Kaitannya dengan dunia ini yang menentukan isi kesadaran sebagian besar manusia,

¹⁸⁹*Ibid.*, hlm. 107.

¹⁹⁰*Ibid.*, hlm. 140.

¹⁹¹*Ibid.*

¹⁹²*Ibid.*

terutama kaum beriman, dunia spiritual dan akhirnya Taman Kebenaran itu terletak di *Sana*, di luar dan di sebuah masa depan *eskatologis*, melampaui hari-hari dan tahun-tahun kehidupan kita di bumi. Akan tetapi secara *esoterik*, dapat dikatakan bahwa di *Sana* adalah di *Sini* dan masa depan *eskatologis* itu adalah sekarang. Doktrin batin yang dipegang oleh tasawuf ini, sebagaimana ajaran *esoterik* lainnya, sama sekali tidak mengurangi karakter sakral dari hari kemudian.¹⁹³

Tasawuf adalah jalur rohani Islam yang membuat mungkin bagi kita untuk mencapai yang di *Sini* dan *Sekarang* yang sangat dekat kepada kita, namun tidak dapat dicapai. Ia memiliki kunci yang dapat membukakan pintu menuju tingkat keberadaan batin kita dan memungkinkan kita untuk mengetahui siapa diri kita, apa yang kita lakukan di *Sini* dan ke mana kita harus pergi. Ia juga memungkinkan pengetahuan dan cinta Tuhan di tingkat tertinggi. Ia merupakan salah satu jalan spiritual yang paling lengkap, terpelihara dengan baik dan dapat diakses di antara yang ada di dunia.¹⁹⁴ Setiap orang bisa sampai pada Taman Kebenaran, bisa menjadi suci ala sufistik tanpa harus melalui tarikat. Dalam kaitan ini, Seyyed Ḥossein Nasr mengatakan, “untuk mencapai Taman Kebenaran dan mengikutinya hingga ujungnya, orang tidak harus menguasai berbagai pengetahuan tentang tarikat sufi dan tulisan-tulisan *ma’rifat*. Orang bisa menjadi seorang suci sufi di Pegunungan Pamir, tanpa pernah mendengar tarikat Tijaniah di Sinegal.”¹⁹⁵

c. Signifikansi Spiritual Jihad

Mengawali Uraian tentang signifikansi spiritual jihad, Seyyed Ḥossein Nasr mengutip Firman Allah Swt. dalam QS. al- Ankabut [29]: 69.

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

Terjemahnya:

*Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.*¹⁹⁶

¹⁹³*Ibid.*, hlm. 140.

¹⁹⁴*Ibid.*, hlm. 141.

¹⁹⁵*Ibid.*, hlm. 180-181.

¹⁹⁶Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Op. Cit., hlm. 404.

Terkait dengan jihad nabi bersabda,

أَتَيْتُمْ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ ﴿٧٩﴾

Artinya:

Kalian kembali dari jihad kecil menuju jihad besar.

Dewasa ini, isu yang paling sensitif dan paling sering diperdebatkan adalah jihad. Pada masa ini, citra Islam di Barat banyak tergantung pada pemahaman mereka terhadap jihad. Pada saat yang sama penting pula memahami bagaimana Islam tradisional menjelaskan gagasan kunci ini di sepanjang zaman dan dengan cara bagaimana mengaitkan dengan spiritual Islam.¹⁹⁸

Dalam bahasa Eropa, jihad diartikan perang suci. Pengertian ini, jauh tereduksi dari makna asalnya sebagaimana disebutkan di dalam Al-Qur'an dan Hadis. Kata jihad makna primernya adalah berjuang atau berusaha, terjemahan menjadi perang suci jika dikombinasikan dengan pemikiran Barat yang keliru tentang Islam sebagai agama pedang, akan mengurangi arti batini dan spiritualnya, serta mengubah konotasinya.¹⁹⁹ Semua bentuk eksternal jihad itu, akan tetap tidak lengkap dan menumbuhkan eksternalisasi berlebihan umat manusia apabila tidak dilengkapi dengan jihad besar atau batini yang harus dijalani manusia secara berkesinambungan dan utuh dalam dirinya sendiri. Demikian pula kita perlu mentransendensi diri kita sepanjang perjalanan kehidupan duniawi untuk menjadi kita yang sebenarnya.²⁰⁰

Dilihat dari sudut pandang spiritual, semua rukun Islam berkaitan dengan jihad. Dua kalimat syahadat, menandakan seseorang menjadi muslim. Dua kesaksian ini bukan hanya pernyataan tentang kebenaran seperti terlihat dalam perspektif Islam, tetapi juga adalah senjata untuk mempraktikkan jihad batin. Mengucapkan kedua kesaksian itu di dalam bentuk bahasa yang sakral sebagaimana diwahyukan adalah

¹⁹⁷Lihat Ibn Bathal, *Syarah al-Bukhāri*, Juz 19, hlm. 278, Riwayat tersebut dikemukakan oleh Ibn Baṭāl dalam kaitan QS. al-Nāziāt [79]: 40-41.

¹⁹⁸Seyyed Ḥossein Nasr, *Tradisional Islam in the Modern World* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 27, Lihat Juga Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kanca Dunia Modern* (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 19.

¹⁹⁹Seyyed Ḥossein Nasr, *Tradisional Islam, Op. Cit.*, hlm. 28.

²⁰⁰*Ibid.*, hlm. 23.

mempraktikkan jihad batini dan menumbuhkan kesadaran tentang siapa diri kita dari mana tempat akhir kita.²⁰¹

Salat merupakan inti peribadatan Islam adalah juga sejenis jihad abadi yang meletakkan eksistensi manusia dalam satu ritme berkesinambungan yang selaras dengan ritme kosmos. Melakukan salat dengan teratur dan konsentrasi memerlukan upaya berkehendak dan berperang tanpa henti dan usaha melawan lupa, sikap boros, kemalasan, pendeknya salat adalah suatu bentuk perang spiritual.²⁰²

Sama halnya dengan puasa Ramadhan dalam hal ini orang mengenakan tameng untuk mensucikan batin dan menghindarkan diri dari pengaruh nafsu dan pengaruh dunia luar. Puasa mensyaratkan disiplin mental yang mustahil bisa tumbuh kecuali melalui perang suci batin. Juga melaksanakan ibadah haji tidak mungkin terlaksana tanpa adanya kerja dan persiapan yang panjang, butuh ihtiar, usaha besar dan bahkan penderitaan dan ketahanan dalam menghadapi kesulitan.²⁰³ Tentang nilai jihad dalam pelaksanaan ibadah haji nabi menjelaskan dalam Hadisnya, ketika Aisyah bertanya tentang keutamaan jihad lalu nabi menjawab sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَفْضَلُ الْجِهَادِ حَجٌّ مَبْرُورٌ. (رَوَاهُ
الْبُخَارِيُّ).²⁰⁴

Artinya:

Dari Aisyah berkata, bersabda rasulullah, jihad yang paling afdhal adalah haji mabrur, (Hadis Riwayat Bukhari).

Melaksanakan ibadah haji adalah melaksanakan perjalanan ke baitullah (rumah Allah Swt.) mengimplikasikan bahwa orang berhaji berarti sedang melaksanakan jihad batini. Perjumpaan dengan penguasa rumah, juga berdiam di pusat Ka'bah yang lain yang ada di hati.²⁰⁵ Pernyataan yang terakhir disebut Seyyed Ḥossein Nasr yakni, di pusat ka'bah yang lain, yang ada di hati, mengandung pengertian bahwa hati

²⁰¹Ibid., hlm. 24.

²⁰²Ibid., hlm. 32.

²⁰³Ibid.

²⁰⁴Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz VI, Op. Cit., hlm. 56.

²⁰⁵Seyyed Ḥossein Nasr, *Tradisional Islam*, Op. Cit., hlm. 32.

adalah *baitullah*. Konsekuensi dari pemahaman ini adalah setiap orang berkewajiban untuk selalu menjaga kebersihan hati.

Membayar zakat adalah suatu bentuk jihad, tidak hanya karena seseorang meninggalkan kekayaan, manusia mesti memerangi sifat kikir, serakah tetapi juga melalui pembayaran zakat seseorang telah memberikan sumbangan bagi penegakan keadilan ekonomi umat manusia.²⁰⁶ Stasiun-stasiun besar kesempurnaan di dalam kehidupan spiritual dapat pula dilihat di bawah sinaran jihad batini. Jihad yang intens juga dibutuhkan untuk membersihkan diri dari kotoran dunia agar diri tenang dalam kesucian Yang Maha Hadir, karena jiwa kita menanamkan akarnya dalam-dalam pada dunia yang fana yang disalahpahami sebagai realitas oleh manusia yang terjatuh. Usaha untuk mengatasi sifat kelambanan, kepasifan, acuh, dan sifat-sifat lain yang sifatnya negatif termasuk jihad yang konstan. Melelahkan hati yang keras menjadi getaran cinta yang mengalir seluruh penciptaan melalui cinta kepada Tuhan sama dengan menempuh proses secara batiniah, yaitu suatu amal berupa perang batin melawan sesuatu dengan mana jiwa telah menjadi, supaya ia ditransformasikan menjadi ia “ada” dan menyadari akan sifat dasarnya sendiri. Akhirnya, menyadari bahwa yang mutlak hanyalah Yang Mutlak dan hanya diri yang pada akhirnya dapat mengucapkan “aku” adalah melaksanakan jihad tertinggi yaitu membangunkan jiwa dari kealpaan dan memungkinkannya memperoleh pengetahuan prinsipal tertinggi untuk kepentingan mana manusia diciptakan. Karenanya, jihad batini atau perang batin dilihat secara spiritual dan *esoterik*, dapat dianggap sebagai kunci untuk memahami seluruh proses spiritual. Pada saat yang sama merupakan jalan menuju realisasi Yang Esa yang terletak pada inti pesan Islam seluruhnya. Jalan Islam menuju kesempurnaan dapat dipahami dalam sinaran simbolisme jihad besar.²⁰⁷

d. Pengetahuan Suci sebagai Pembebas

Pengetahuan suci atau *scientia sacra* bukanlah dari spekulasi kecerdasan manusiawi atau penalaran tentang isi suatu inspirasi atau pengalaman spiritual yang ia sendiri bukanlah ciri intelektual. “Apa yang kita

²⁰⁶*Ibid.*

²⁰⁷*Ibid.*

maknai sebagai *scientia sacra* tidak lain adalah metafisika, jika istilah ini dimengerti secara tepat sebagai puncak pengetahuan atau pengetahuan yang terdalam atau apa yang menjadi sains-sains tentang Yang *Real*.²⁰⁸ Dalam bahasa ketimuran istilah seperti *prajna*, *jnāna*, *ma'rifah* atau hikmah berkonotasi sains paripurna tentang Yang *Real*, tanpa direduksi ke dalam cabang bentuk pengetahuan yang lain yang dikenal sebagai filsafat atau padanannya. Sementara itu, pengertian tradisional tentang *jnāna* atau *ma'rifah* yakni metafisika atau “sains tentang Yang *Real*” dapat dianggap identik dengan *scientia sacra*.²⁰⁹ Lebih lanjut, Seyyed Hossein Nasr mengatakan, “jika orang menanyakan metafisika itu, jawaban utama yang mungkin adalah sains tentang *real*, atau lebih khusus pengetahuan dengan arti, di mana manusia dapat membedakan antara yang *real* dengan ilusi dan mengetahui sesuatu secara esensial atau sebagaimana adanya yang berarti mengetahui mereka secara paripurna *in divinis*.”²¹⁰

Pengetahuan tentang prinsip yang sekaligus Realitas absolut dan tidak terbatas, adalah pusat metafisika, sementara perbedaan antara level-level eksistensi universal dan kosmik termasuk makrokosmos maupun mikrokosmos adalah seperti cabangnya. Metafisik memperhatikan tidak hanya prinsip dalam dirinya sendiri dan dalam manifestasinya, tetapi juga prinsip-prinsip berbagai sains tentang tatanan kosmologi. Pusat sains tradisional tentang kosmologi, antropologi tradisional, psikologi dan estetika ada *Scientia Sacra* yang berisi prinsip-prinsip yang merupakan pengetahuan tentang kesucian *par excellence*, ketika kesucian itu sendiri tidak lain adalah Yang Prinsip.²¹¹

Prinsip yang dimaksud dalam uraian ini adalah, “Realitas yang berlawanan dengan semua yang kelihatan sebagai *real*, tetapi tidak merupakan realitas dalam pengertiannya yang paripurna. Yang Prinsip adalah Yang Esa dan Unik, sementara manifestasi berbagai bentuk. Ia adalah substansi tertinggi dibandingkan dengan semua yang lain yakni aksiden, ia adalah esensi yang semuanya disejajarkan sebagai bentuk. Ia sekaligus di belakang Wujud dan Wujud, sebagai tatanan berbagai bentuk dibandingkan keadaannya. Ia adalah Awal dan sekaligus Akhir.”²¹²

²⁰⁸Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge, Op. Cit.*, hlm. 132.

²⁰⁹*Ibid.*

²¹⁰*Ibid.*

²¹¹*Ibid.*

²¹²*Ibid.*, hlm. 133-134.

Uraian selanjutnya adalah pengetahuan suci sebagai pembebas. Dalam hal ini, Seyyed Hossein Nasr mengawali uraiannya dengan mengutip *Cospel of John*, “dan Engkau mengetahui kebenaran, maka kebenaran akan membebaskanmu.”²¹³

Pengetahuan suci membawa kebebasan dan keselamatan dari semua kungkungan dan penjara, karena yang suci itu tidak lain adalah tak terbatas dan abadi, sementara semua kungkungan dihasilkan dari kelalaian yang mewarnai realitas akhir dan tak dapat direduksi menjadi keadaan yang kosong sama sekali dari kebenaran. Kebenaran dalam maknanya yang paling tinggi, tidak dimiliki oleh yang lain melainkan yang benar itu sendiri.²¹⁴ Itulah sebabnya mengapa perspektif sapiensial menggambarkan peran pengetahuan sebagai jalan pembebasan dan penyelamatan seperti yang disebut dalam Hinduisme sebagai *moksa*. Dalam perspektif Al-Qur’an ditegaskan, bahwa tidaklah sama orang yang berilmu dengan orang yang tidak berilmu, Allah Swt. berfirman dalam QS. al-Zumar/39: 9. Pada ayat lain ditegaskan bahwa, “Allah Swt. akan mengangkat derajat orang yang beriman lagi berilmu” Allah Swt. berfirman dalam QS. al-Mujadilah [58]: 11).

Pengetahuan tradisional selalu berusaha untuk menemukan kembali apa yang telah diketahui tetapi dilupakan, bukan apa yang sedang ditemukan, karena logos yang ada awalnya memiliki prinsip-prinsip pengetahuan dan kekayaan pengetahuan itu tersembunyi di dalam jiwa yang ditemukan melalui rekoleksi. Yang tidak diketahui itu tidaklah di luar sana, di balik batas pengetahuan, tetapi pada pusat wujud manusia di *Sini* dan *Sekarang*, di tempat ia berada. Dan ia tidak dikenal hanya karena sifat kepelupaan kita terhadap kehadirannya. Ia adalah matahari yang tidak pernah berhenti bersinar secara sederhana, karena kebutaan kita telah menjadi keras membantu terhadap sinarnya.²¹⁵

Agar pengetahuan bisa menyelamatkan, harus direalisasikan oleh semua orang dan mengikutsertakan semua penegakan mikrokosmos manusia. Ia membutuhkan perolehan kebajikan spiritual yang merupakan cara di mana manusia berpartisipasi dalam kebenaran itu yang dengan sendirinya merupakan suprahuman.

²¹³*Ibid.*, hlm. 309.

²¹⁴*Ibid.*, hlm. 310.

²¹⁵*Ibid.*, hlm. 309.

Realisasi pengetahuan bahkan memengaruhi realitas yang memenuhi kebutuhan badaniah dan mentransformasikannya. Cahaya fisik orang bijak yang dibebaskan melalui *gnosis*, merupakan refleksi taraf fisik dari cahaya pengetahuan suci itu sendiri. Pengetahuan yang terealisasi berada di hati yang merupakan prinsip akal maupun tubuh dan mentransformasikannya. Ia adalah cahaya yang melimpahi semua wujud manusia yang merupakan jubah cahaya, dan merupakan substansi pengetahuan itu sendiri.²¹⁶

e. Kelanggengan di Tengah Perubahan yang Tampak

Sesuai dengan sudut pandang ajaran metafisik dan kosmologi tradisional, terdapat beberapa unsur yang langgeng di dalam hubungan antara manusia dan alam, serta situasinya di tengah alam semesta. Unsur pertama dan paling dasar adalah bahwa lingkungan kosmik yang melingkungi manusia bukanlah kenyataan akhir, namun memiliki ciri-ciri nisbi dan bahkan khayali. Jika seseorang memahami apa yang dimaksud dengan Yang Mutlak, maka dengan pernyataan yang sama seseorang memahami yang nisbi (*muqayyad*) dan sampai pada kesimpulan bahwa semua yang tidak Mutlak sudah barang tentu nisbi.²¹⁷

Unsur Kedua yang langgeng dari hubungan manusia dengan alam semesta ialah perwujudan Yang Mutlak di dalam yang nisbi dalam bentuk simbol-simbol (rumus) yang pengertian tradisionalnya telah dikenal. Simbol itu tidak didasarkan atas perjanjian yang dibuat manusia. Ia adalah suatu aspek kenyataan ontologis yang bebas dari pengamatan manusia.²¹⁸ Pada fase-fase tertentu dari proses sejarah simbol-simbol yang memperoleh makna dan kekuatan khusus di dalam suatu agama wahyu, melalui wahyu sendiri dapat secara berangsur-angsur kehilangan kekuatannya, apakah sebahagian atau keseluruhan sebagai akibat dari merosotnya dasar kerohanian agama itu, sebagaimana dapat dilihat pada demitologisasi yang terjadi dewasa ini. Namun, simbol-simbol yang hidup dalam alam adalah langgeng dan tak berubah. Apa yang ditunjukkan langit secara simbolis, misalnya dimensi transendennya dan arasy Tuhan dengan memakai penggambaran Islam adalah selanggeng

²¹⁶*Ibid.*, hlm. 311.

²¹⁷Seyyed Hossein Nasr, *Living, Op. Cit.*, hlm. 74. Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 115-116

²¹⁸*Ibid.*, hlm. 76.

langit itu sendiri. Selama matahari bersinar ia akan melambangkan intelek universal.²¹⁹

Unsur ketiga yang langgeng dan penting di dalam hubungan manusia dengan alam semesta ialah situasi eksistensialnya dalam tingkatan wujud universal (*maratib al-wujud*). Orang tradisional mengetahui dengan pasti darimana ia datang, mengapa ia hidup dan ke mana ia akan pergi. Kitab suci Al-Qur'an memberikan ketentuan ini dalam kata-kata yang sederhana, namun agung.²²⁰ Disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 156.

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ^ط

Terjemahnya:

*Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan kepada-Nya kami kembali.*²²¹

Adapun orang modern pada umumnya tidak mengetahui dari mana ia datang apa tujuannya nanti dan karenanya ia tidak tahu mengapa ia hidup. Apa yang dulu merupakan suatu kepastian kini telah berubah menjadi kekhawatiran.²²²

f. Agama sebagai Pendamai Tuhan

Kemunculan sains murni yang bersifat materi dan kuantitatif di Barat, berasal dari sebab yang mendalam dan beberapa batasan dari rumusan teologi agama Kristen latin, yang pada saat keimanan melemah, telah menyebabkan perceraian antara sains dan agama, sehingga penerapan tak terbatas sains modern di Barat dalam bentuk teknologi, bergantung pada fakta bahwa agama Kristen adalah sebuah agama tanpa hukum suci atau *syari'ah* menurut ungkapan Muslim.²²³ Fakta tersebut tidak nampak bagi seorang Kristen yang melihat agamanya sebagai norma untuk dia bandingkan dengan agama lain; fakta ini menjadi jelas jika dilakukan perbandingan dengan agama monoteistik yang lain yang

²¹⁹*Ibid.*

²²⁰*Ibid.*, hlm. 80.

²²¹Departemen Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Op. Cit., hlm. 24.

²²²Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism*, Op. Cit., hlm. 81.

²²³Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter Man and Nature*, terj. Ali Noer Zaman, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, Cet. II (Gowok Yogyakarta: IRGISOD, 2005), hlm. 159.

berasal dari ‘pohon Ibrahim’, yakni Yahudi dan Islam. Akan tetapi, agama-agama ini memiliki hukum suci, Talmud dan Al-Qur’an, yang tak terpisahkan dari wahyu masing-masing. Sebenarnya, dalam kedua kasus, kehendak Tuhan telah termanifestasikan dalam hukum konkret yang secara teoretis mengatur semua aspek kehidupan dan merupakan cetak biru masyarakat manusia yang sempurna. Kehidupan ekonomi dan sosial, politik, telah diatur oleh perintah Tuhan yang termaktub dalam hukum suci.²²⁴

Di sisi lain, agama Kristen, sesuai dengan karakter *esoteriknya*, datang sebagai jalan spiritual tanpa sebuah hukum suci. Kristus tidak mengemukakan sebuah jalan yang berasal dari dunia dan seperangkat ajaran yang agung, jalan semacam ini hanya dapat diikuti sepenuhnya oleh masyarakat suci. Saat menjadi sebuah agama peradaban, agama Kristen memasukkan hukum Romawi, bahkan hukum umum, ke dalam strukturnya. Ketika berjalan persatuan dunia Kristen abad pertengahan, hukum tersebut diberikan legitimasi atau persetujuan ilahi sebagaimana kita melihat dalam pembicaraan teologis. Akan tetapi faktanya, tetap bahwa hukum yang mengatur kehidupan sosial, ekonomi dan politik manusia, tidak mendapat otoritas wahyu secara langsung sebagaimana ajaran agama kristus yang berkenaan dengan asas-asas umum seperti ajaran untuk bermurah hati. Orang terus menerima kebijakan bermurah hati, tetapi setelah persatuan dunia Kristen runtuh, orang mulai menafsirkan secara berbeda apa yang dimaksudkan murah hati.²²⁵ Ini adalah sebuah *paradox* sejarah Barat modern, di mana setiap sistem ekonomi-politik, bahkan yang paling sekuler dan anti Kristen, menjadikan kebaikan murah hati sebagai kebaikan tertinggi meskipun hanya bermurah hati pada manusia yang dianggap sebagai binatang. Bahkan alam Marxisme, kebaikan tertinggi adalah murah hati, yang dalam kasus ini telah menjadi tiruan tentang kemurahan hati orang-orang suci.²²⁶

Kosongnya hukum suci dari agama Kristen tidak hanya memudahkan timbulnya kegemparan sosial, tetapi juga memudahkan kegemparan alam melalui eksploitasi yang tak terbatas. Perkembangan

²²⁴*Ibid.*, hlm. 160.

²²⁵*Ibid.*

²²⁶*Ibid.*

ekonomi sebagai disiplin terpisah, dengan manusia sebagai pelaku yang semata-mata dianggap sebagai makhluk dengan kebutuhan materi, adalah hasil dari sebuah situasi di mana tidak ada petunjuk agama yang langsung menyangkut hak dan kewajiban orang terhadap alam dan Tuhan. Tentu benar, bahwa teologi Kristen telah memengaruhi sikap sosial dan ekonomi di seluruh abad. Perdebatan tentang keyakinan dan amal baik, atau penghormatan terhadap kerja di antara kaum puritan Inggris baru, terlalu sedikit dikenal. Akan tetapi, pandangan teologis tidaklah sama dengan hukum yang diwahyukan. Fakta bahwa dalam agama Kristen tidak ada petunjuk rinci tentang struktur sosial dan ekonomi, dengan melemahnya agama Kristen di Barat, telah menyebabkan praktik ekonomi dan penerapan teknologi hingga ke penumpukan kekayaan yang tidak mengenal batas.

Keadaan tersebut telah menyebabkan terciptanya sebuah peradaban modern yang telah menyebar ke benua lain dan menyebabkan situasi politik dan militer yang pilihannya harus sering dibuat antara annihilasi dan pengorbanan nilai-nilai yang menjunjung tinggi martabat kehidupan manusia.²²⁷

Penemuan kembali pengetahuan metafisika, revitalisasi teologi dan filsafat alam, dapat membatasi penerapan sains dan teknologi. Di zaman dahulu, manusia harus diselamatkan dari alam. Sekarang alam harus diselamatkan dari manusia dalam masa perang dan damai. Banyak ilusi yang mengatakan bahwa perang adalah satu-satunya kejahatan dan sekiranya perang dapat dicegah, maka manusia dapat berjalan secara damai menciptakan surga di bumi. Apa yang dilupakan adalah bahwa dalam keadaan perang dan damai, manusia melakukan perang yang tak berkesudahan terhadap alam. Perang resmi tidak lebih dari sebuah ledakan sesekali dari sebuah aktivitas yang berlangsung di seluruh waktu di dalam jiwa manusia, dalam masyarakat manusia dan terhadap alam. Ilusi ini tidak lebih dari sebuah impian khayal untuk mengharapkan perdamaian yang didasarkan pada sebuah keadaan perang yang intens terhadap alam dan ketidakseimbangan dengan lingkungan kosmis.²²⁸

²²⁷*Ibid.*, hlm. 161.

²²⁸*Ibid.*

Jawaban terhadap persoalan yang hangat tentang bagaimana menghindari perang dan bagaimana mempertahankan martabat manusia di hadapan ancaman perang total, terletak di dalam keinginan untuk berdamai, ini akhirnya bergantung pada penemuan signifikansi spiritual dari alam.²²⁹

Melalui bantuan asas-asas metafisika dan munculnya kembali perhatian terhadap tradisi dalam agama Kristen yang telah memiliki visi spiritual tentang alam, akan dapat dikembangkan sebuah cinta alam yang didasarkan pada sains tentang realitas simbolik dan ontologisnya. Dalam hal ini, dapat diciptakan sebuah hubungan yang harmonis bagi mereka yang dapat memahami dan menangkap pengetahuan metafisik yang menyebabkan cinta dan penghormatan pada alam ini. Tentu, kemungkinan menerapkan program yang diusulkan dalam hal ini, dan persoalan apakah usulan ini memiliki kesempatan untuk dijalankan dalam sebuah dunia yang tampak tidak ingin merubah jalannya, sehingga peristiwa memaksanya untuk demikian, merupakan masalah untuk dipertimbangkan sesuatu yang betapa pentingnya tidak dapat kami bicarakan di sini. Bahkan, tugas kami adalah membuat analisis tentang sebab-sebab krisis dalam perjumpaan manusia dan alam ini dan mengusulkan cara-cara menghilangkan krisis ini. Apakah sebuah usulan tentang sebuah hakikat intelektual dan spiritual akan didengar oleh dunia yang telah mengalihkan telinganya ke suara dan kebisingan penciptanya dan menjadi tuli terhadap suara lain, masih perlu dilihat.

Namun demikian, usahakan untuk memikirkan tentang masalah besar ini dan menemukan jawabannya merupakan sesuatu yang berharga, karena untuk berusaha menemukan kebenaran dalam setiap hal, merupakan tindakan yang paling konstruktif.²³⁰ Akhirnya, apa yang dapat kami katakan dengan pasti adalah bahwa tidak mungkin ada perdamaian antara orang, kecuali jika ada perdamaian dan harmoni dengan alam. Dan agar dapat menciptakan perdamaian dan harmoni dengan alam, orang harus berharmonis dan berselaras dengan langit, dengan sumber dan asal-usul segala makhluk. Siapa pun yang berdamai dengan Tuhan, ia juga akan berdamai dengan ciptaan-Nya, dengan alam dan dengan manusia.²³¹

²²⁹*Ibid.*, hlm. 162.

²³⁰*Ibid.*

²³¹*Ibid.*, hlm. 161.

g. *Insān Kāmil*

Setelah membicarakan konsep tasawuf yang dikemukakan Seyyed Ḥossein Nasr di atas, tibalah pada pembahasan yang menjadi tujuan akhir perjalanan sufi yakni *Insan kāmil*. *Insan kāmil* adalah manusia yang sempurna. Kesempurnaan yang dimaksudkan adalah kesempurnaan dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya adalah karena manusia merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat Tuhan secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi pengetahuannya adalah karena dia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni menyadari kesatuan esensinya dengan Tuhan yang disebut *ma'rifāt*.²³²

Bagi sufi *insan kāmil* adalah lokus penampakan (*mazhar*) diri Tuhan paling sempurna, meliputi nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Ini berarti gambar Tuhan terlihat secara sempurna pada manusia sempurna, karena ia menyerap semua nama dan sifat secara sempurna dan seimbang. Allah Swt. memilih manusia sebagai makhluk yang memiliki keunggulan (*tafāḍul*) atau *aḥsani taqwīm* (ciptaan paling sempurna) menurut istilah Al-Qur'an. Disebut demikian karena di antara seluruh makhluk Tuhan, manusialah yang paling siap menerima nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Makhluk lain hanya bisa menampakkan bagian-bagian tertentu. Bandingkan dengan mineral, tumbuh-tumbuhan, binatang, bahkan malaikat tidak mampu mewadahi semua nama-nama dan sifat-sifat-Nya.²³³

Manusia seperti yang disebutkan di atas, oleh Seyyed Ḥossein Nasr, menyebutnya sebagai makhluk *teomorfis* (sifat ketuhanan) dan *Tradisi* yang menjadi ciri eksistensi manusia (*eksistensialis*), biasa juga disebut manusia tradisional. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, manusia tradisional itu adalah manusia suci, hidup di dunia yang mempunyai asal maupun pusat. Dia hidup dalam kesadaran penuh sejak asal yang mengandung kesempurnaannya sendiri dan berusaha untuk menyamai, memiliki kembali, dan mentransmisikan kesucian awal dan keutuhannya.²³⁴

²³²Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta:Paramadina, 1997), hlm. 49.

²³³www.Republika.co.id, berita "Apa itu *insān kāmil*," hlm. 1 (12 Agustus 2013).

²³⁴Choṭb Saefullah, *Intelektual Islam*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 26.

Jadi, tujuan akhir yang ingin dicapai manusia ialah manusia univesal (*insan kāmīl*), yakni manusia yang tidak hanya hewan yang berpikir, tapi makhluk yang memiliki tingkat wujud, sehingga ia mampu menjadi cermin bagi nama dan sifat-sifat-Nya. Atau orang yang sampai pada persatuan dengan Tuhan, sehingga hilang padanya perpecahan di dalam diri seseorang sebagai manusia yang hina dan sebagai manusia universal yang sempurna (*insan kāmīl*).²³⁵ Lebih lanjut, Seyyed Ḥossein Nasr menjelaskan bahwa, jika Al-Qur'an adalah wahyu diturunkan dalam bentuk kata atau kalimat yang terhimpun atau *the recorded Qur'an* (*al-Qur'an al-tadwīnī*), maka alam ini juga merupakan hamparan wahyu atau *Qur'an of creation* (*al-Qur'an al-taqwīnī*) yang mempunyai nilai, serta sumber sebagaimana *the recorded Qur'an* yang diturunkan. Keduanya mencakup gagasan atau pola dasar tentang semua kenyataan yang ada. Itulah sebabnya digunakan istilah ayat atau tanda-tanda yang menunjuk kepada bagian dari surah Al-Qur'an. Hal ini juga berarti menunjuk pada fenomena yang terjadi, baik dalam diri manusia maupun dalam alam semesta.²³⁶

Wahyu yang diturunkan dalam bentuk Al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dengan "wahyu kosmis" yang sesungguhnya juga merupakan kitab Tuhan. Hanya saja menurut Seyyed Ḥossein Nasr, seseorang tidak akan dapat memahami semua yang ada ini sebagai sebuah kitab suci dari Allah Swt., kalau dia belum berhasil menempatkan dirinya dalam posisi Pusat, sebagai *insan kāmīl* (*universal man*). Hanya orang yang mampu memasuki dimensi dirinya yang paling dalam yang dapat melihat bahwa sesungguhnya alam raya ini merupakan simbol, merupakan realitas tembus pandang (*transparent reality*) dan dengan demikian, ia mampu mengetahui dan memahami alam ini dalam arti yang sebenarnya.²³⁷

Selain daripada itu, sebagaimana dikemukakan Komaruddin Hidayat bahwa, manusia sempurna yang dimaksudkan Seyyed Ḥossein Nasr adalah manusia yang mempunyai kesadaran religius yang tinggi dan ketajaman visi *intellectus* (suatu ketajaman intuitif yang mengatasi ketajaman rasio). Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, kesadaran psikis

²³⁵Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam*, hlm. 111.

²³⁶Seyyed Ḥossein Nasr, *Man and Nature; The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: ABC International Group Inc. 1997), hlm. 95.

²³⁷*Ibid.*, hlm. 197.

memang diakui dapat memberikan penyadaran humanis. Akan tetapi sesungguhnya ia tidak mampu melahirkan nilai etika dan estetika yang luhur, sebagaimana yang dicetuskan oleh penghayatan keilahan yang terpancar dari titik pusat, lagi absolut. Keindahan dan kemuliaan budi yang muncul dari kesadaran psikis (bukan spiritual), hanyalah bersifat terbagi-bagi dan sementara. Bahkan, sering menipu dirinya dan orang lain.

Keindahan dan kebaikan tidak dapat diraih tanpa seseorang membuka lebar-lebar matahatinya (*the eye of the heart*), atau visi *intellectusnya*, lalu senantiasa mengadakan pendakian rohani ke arah titik pusat, meski dalam dimensi lahirnya seseorang hidup dalam kepingan ruang dan waktu, serta berkarya dengan disiplin ilmunya yang fragmentalis. Dengan disiplin ilmu dan teknologi yang dikuasainya, seseorang dapat memahami rahasia watak alam sehingga dapat mengelolanya, sementara mata hatinya menyadarkan bahwa alam yang dikelolanya adalah sesama makhluk Tuhan yang mengisyaratkan Sang Penciptanya, Yang Maha Rahman dan Rahim.²³⁸ Dengan demikian, dapatlah dipahami bahwa konsep *insān kāmil* yang dimaksudkan Seyyed Ḥossein Nasr adalah seseorang yang sudah dapat memahami dirinya, serta memahami wahyu Tuhan, baik yang tertulis maupun yang terhampar berupa alam raya.

Adapun Ibnu Arabī membagi manusia ke dalam dua salinan, yaitu; salinan yang tampak disamakan dengan alam secara keseluruhan dan salinan yang tersembunyi disamakan dengan kehadiran *Ilāhi*. Keutamaan manusia di atas makhluk lain, yang memberinya kedudukan sebagai khalifah sebagai makhluk istimewa yang tidak diberikan Allah Swt. kepada makhluk lain. Dengan kata lain, semua makhluk makrokosmos dan makhluk spiritual tersimpul dalam diri manusia. Ada unsur mineral, tumbuh-tumbuhan dan binatang sebagai makhluk fisik. Demikian pula unsur spiritualnya yang nonfisik, yakni roh. Tegasnya menurut Seyyed Ḥossein Nasr, manusia sempurna seara kosmik-universal dan sempurna pula pada tingkat lokal individual. Sering pula disebut miniatur makhluk makrokosmos atau mikrokosmos.²³⁹

²³⁸Komaruddin Hidayat, *Upaya Pembebasan*, Op. Cit., hlm. 187.

²³⁹*Ibid.*

Kesempurnaan manusia, diungkapkan sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Ṭīn [5]: 4. Satu-satunya makhluk yang diciptakan dengan dua tangan Tuhan, sebagaimana disebutkan dalam QS. Ṣād: 75. Diajari langsung oleh Allah Swt. semua nama-nama benda sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 31. Sementara itu dalam Hadis sebagaimana disebutkan pada uraian sebelumnya, dikatakan (Allah Swt. menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya). Namun demikian, bukan berarti Islam telah menkonsepsikan Tuhan sebagai sosok *anthropomorfis* (figur yang mempunyai sifat kemanusiaan). Karena dalam Islam, Zat Tuhan itu sendiri secara absolut sangat Transenden. Dengan kata lain, konsep ini tidak menjadikan Tuhan merasuk ke dalam diri manusia, sebagaimana dikonsepsikan dengan sangat menyimpang oleh beberapa agama lain dan kepercayaan sufistik.

Adapun yang dimaksud unsur ketuhanan yang dimaksud di sini ialah di antaranya: Pertama; intelegensi sempurna yang bisa membedakan antara kebenaran dan kebatilan, antara kenyataan dan ilusi, hingga mampu membawa manusia itu sendiri kepada konsep yang utuh tentang keesaan Tuhan (tauhid). Kedua; Tuhan menganugerahkan kepada umat manusia kebebasan untuk memilih, tunduk kepada kebenaran ataupun mengikuti jalan kesesatan. Ketiga; adalah kemampuan untuk berkomunikasi dengan kata-kata yang bisa mengekspresikan hubungan antara Tuhan dengan manusia.

Demikian pula ayat tersebut di atas, menurut kaum sufi dinilai bukan saja menunjukkan manusia sebagai lokus penjelmaan (tajalli) Tuhan paling sempurna, oleh Ibnu Arabi disebut *al-sūrah al-kāmilah*²⁴⁰. Manuialah satu-satunya makhluk yang mampu mengejawantahkan nama dan sifat-sifat Allah Swt. Yang Maha Pengampun, Maha Pemaaf dan Maha Penerima taubat karena malaikat tidak pernah berdosa. Tuhan tidak bisa disebut Maha Pengampun, Maha Pemaaf dan Maha Penerima taubat tanpa ada makhluk dan hamba-Nya yang berdosa, sementara malaikat tidak pernah berdosa. Demikian pula makhluk-makhluk Allah Swt. yang lain, hanya mampu mengejawantahkan sebahagian nama dan sifat Allah Swt. Di sinilah letak kesempurnaan manusia (*insān kāmil*).

Selain dari pada itu, Murtada Muṭahhari mengemukakan tentang *insān kāmil* sebagai manusia yang menangkap dan mengembangkan

²⁴⁰Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabī, Op. Cit.*, hlm. 134.

asma Allah Swt. secara proporsional. *Insān kāmil* adalah sosok manusia yang mampu merekat dan merajut pelbagai nilai dan prestasi secara seimbang. *Insān kāmil* tidak bisa diwakili oleh sosok petapa yang perutnya kempes, badannya lesu, mukanya pucat pasi, matanya merah kurang tidur, namun kepekaan sosialnya hilang. Manusia seperti ini adalah *ābid* yang individualis. *Insān kāmil* tidak juga diwakili oleh orang yang keberaniannya yang luar biasa bak macam kumbang yang selalu siap menerkam mangsanya. Manusia seperti ini mengganggu kenyamanan dan keamanan orang lain. *Insān kāmil* bukan juga pada diri filosof yang mengkultuskan akal, namun aspek rohaninya kering kerontang. Ia lebih banyak mendiskusikan agama dan menghafal istilah-istilah filosofis ketimbang mengamalkannya. *Insān kāmil* tidak bisa diklaim oleh pemabuk cinta yang ke mana-mana mensesandungkan nyanyian cinta dan mabuk dalam buaian arak cinta. Ia hanya mendekati Tuhan-Nya dengan syair-syair cinta dan nada-nada *mahabbah*, namun iaengebiri akal. Sebab, baginya akal adalah tirai yang menutup jalan manusia menuju al-mahbub.

Jadi, *insān kāmil* adalah sosok manusia yang berhasil memadukan nilai-nilai luhur dan bijak secara proporsional. Ia abdi, sekaligus arif (pesalik jalan spiritual dengan *ma'rifat*), sekaligus akil, (pengguna akal) dan asyik (pecinta). Dan akhirnya, ia sejatinya adalah manifestasi '*abd al-Ḥaqqī*' (hamba sejati).

DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

KESIMPULAN

1. Tasawuf dalam pandangan Seyyed Ḥossein Nasr adalah substansi ajaran Islam. Lahir dari Islam bersumber pada kitab suci Al-Qur'an dan Hadis. Tasawuf tumbuh dari tradisi keagamaan yang dicontohkan oleh Nabi para sahabat dan tabii tabi'in. Adapun doktrin ajaran tasawuf Seyyed Ḥossein Nasr adalah tradisi Islam yang berdasar pada tauhid. Artinya segala manifestasinya selalu mencerminkan tauhid. Sufisme Islam tidak pernah memisahkan antara kehidupan kontemplatif dengan aksi.

Bagi Seyyed Ḥossein Nasr sufisme adalah mematikan nafsu kedirian secara berangsur-angsur menjadi diri yang sebenarnya. Artinya, seorang sufi adalah orang yang membuang jauh-jauh tabiat jeleknya. Melepaskan diri dari jeratan-jeratan dunia dan tidak berpuas diri semata-mata dengan yang lahir. Seorang sufi adalah orang yang sadar bahwa sesuatu yang paling prinsip dari keberadaannya adalah untuk melakukan perjalanan dari yang lahir ke arah yang batin, dari kisaran lingkaran keberadaannya menuju pusat yang transenden.

2. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr, manusia pada abad modern telah tercebur ke dalam lembah pemujaan terhadap pemenuhan materi semata, namun tidak mampu menjawab problem kehidupan yang sedang dihadapinya. Timbulnya kehampaan spiritual di Barat disebabkan pengaruh dari sekularisasi. Selanjutnya, manusia modern memperlakukan alam sebagai pelacur. Mereka menikmati dan mengeksploitasi alam demi kepuasan dirinya tanpa rasa kewajiban dan tanggung jawab apa pun. Seyyed Ḥossein Nasr melihat, kondisi manusia modern sekarang mengabaikan kebutuhannya yang paling mendasar dan bersifat spiritual, mereka gagal menemukan ketenteraman batin, yang berarti tidak ada keseimbangan dalam diri. Hal ini akan semakin parah apabila fokus pada kehidupan materi belaka.
3. Pandangan Seyyed Ḥossein Nasr tentang solusi dari Problem manusia di abad modern. Untuk keluar dari problem berupa krisis spiritual adalah: Jalur Tasawuf dan Insan Kamil.
 - a. Jalur Tasawuf

Jalur tasawuf adalah kembali kepada tradisi dan kembali kepada fitrah manusia. Menurut Seyyed Ḥossein Nasr kedua jalur tersebut terdapat dalam ajaran tasawuf.

Tradisi yang dimaksud Seyyed Ḥossein Nasr, adalah realitas ketuhanan yang asli yang diwahyukan kepada seluruh manusia dan segenap alam lewat perantaraan rasul, nabi, awatara dan logos dengan berbagai prinsip dan aplikasinya dalam berbagai bidang. Dengan kata lain, tradisi ialah serangkaian prinsip-prinsip yang telah diturunkan dari langit, yang ketika diturunkan itu ditandai dengan sesuatu manifestasi ilahi, beserta dengan penyerapan dan penyiaran prinsip-prinsip tersebut pada masa-masa yang berbeda dan kondisi-kondisi yang berbeda bagi masyarakat tertentu. Jadi tradisi itu dengan sendirinya bersifat suci (tradisi suci). Kata tradisi bisa berarti *al-din* dalam pengertian seluas-luasnya. Tradisi dapat pula berarti cahaya kebenaran yang telah dianugerahkan kepada manusia sejak awal sejarah kelahirannya sampai sejarah kehidupannya berakhir.

2. Insan Kamil

Bagi sufi insan kamil adalah lokus penampakan (*mazhar*) diri Tuhan paling sempurna, meliputi nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Ini berarti gambar Tuhan terlihat secara sempurna pada manusia sempurna, karena ia menyerap semua nama dan sifat secara sempurna dan seimbang. Allah Swt., memilih manusia sebagai makhluk yang memiliki keunggulan (*tafadul*) atau *ahsani taqwim* (ciptaan paling sempurna) menurut istilah Al-Qur'an. Disebut demikian karena di antara seluruh makhluk Tuhan, manusialah yang paling siap menerima nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Makhluk lain hanya bisa menampakkan bagian-bagian tertentu. Bandingkan dengan mineral, tumbuh-tumbuhan, binatang, bahkan malaikat tidak mampu mewadahi semua nama-nama dan sifat-sifat-Nya.

Tujuan akhir yang ingin dicapai manusia ialah manusia univesal (insan kamil), yakni manusia yang memiliki tingkat wujud, sehingga ia mampu menjadi cermin bagi nama dan sifat-sifat-Nya. Atau orang yang sampai pada persatuan dengan Tuhan, sehingga hilang padanya perpecahan di dalam diri seseorang sebagai manusia yang hina dan sebagai manusia universal yang sempurna (insan kamil). Lebih lanjut, Seyyed Ḥossein Nasr menjelaskan bahwa, jika Al-Qur'an adalah wahyu diturunkan dalam bentuk kata atau kalimat yang terhimpun atau *the recorded Qur'an* (*al-Qur'an al-tadwīnī*), maka alam ini juga merupakan hamparan wahyu atau *Qur'an of creation* (*al-Qur'an al-taqwīnī*) yang mempunyai nilai, serta sumber sebagaimana *the recorded Qur'an* yang diturunkan. Keduanya mencakup gagasan atau pola dasar tentang semua kenyataan yang ada.

DUMMY

[Halaman ini sengaja dikosongkan]

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Zainal Arifin. *Ilmu Tasawuf*, Cet. I. Medan: Firman Maju. 1996.
- Abū Zahrah, Muhammad. *Usūl al-Fiqh*. T.tp.: Dār al-Araby. 1377 H./1958 M.
- Achimel, Annimarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, diterjemahkan Sapardi Djoko Parmono. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1986.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Riwayat Hidup Imām al-Gazālī*, Cet. I. Jakarta: Bulan Bintang. 1975.
- Al-Hujwiri, Āli Ibn Usmān. *The Kasyf al-Mahjūb; The Oldest Persian Treatise on Sufism*, diterjemahkan oleh Suwardjo Mustari dengan judul “Kasyful Mahjūb Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf”, Cet. II. Bandung: Mizan. 1993.
- Ali, K. *A Study of Islamic*, diterjemahkan oleh Ghofron A. Mas’adi dengan judul “Sejarah Islam dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani”, Cet. III. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 2000.
- Ali, Yunarsil. *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Cet. I. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya. 1987.
- Amin, Ahmad. *Fajar Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. T.th.

- Aṣ-Ṣiddīqī, T.M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadīṣ*. Jakarta: Bulan Bintang. 1977.
- Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*, Cet. II. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1996.
- Atjeh, Abū Bākar. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*. Semarang: Ramaḍani. 1984.
- Awāidah, Syekh Kāmil Muhammad. *Al-Hāsan al-Basri, Imām Ahl al-Baṣrah*, Cet. I. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah. 1995 M/1415 H.
- Al-Gazālī, Imām. *Al-Munqiz min al-Ḍalal Kimiyā al-Sa'adah*, diterjemahkan oleh Ahmad Khudari Ṣaleh dengan judul “Kegelisahan al-Gazālī Sebuah Otobiografi Inelektual”, Cet. I. Bandung: Pustaka Hidayah. 1998.
- *Al-Ilm*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Bāqir dengan judul “Ilmu dalam Perspektif”, Cet. I. Bandung: Karisma. 1996.
- *Ihyā Ulūm al-Dīn*, diterjemahkan oleh Ismāil Ya'qub dengan judul “Ihyā al-Gazālī”, Jilid I, Cet. I. Jakarta: Faizah. 1983.
- *Ajāib al-Qalb Kimiyā al-Sa'adah*, diterjemahkan oleh Muṣṭafa Bisri dengan judul “Manajemen Hati Membuka Pintu-Pintu Sa'adah Menuju Ma'rifatullah”, Cet. II. Surabaya: Pustaka Progresif. 2002.
- *Majmul Rasa'il al-Imām al-Gazālī*. Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan dengan judul “Risalah-Risalah al-Gazālī”, Cet. I. Bandung: Pustaka Hidayah. 1997.
- *Tahafūt al-Falāsifah*. Juz I, Cet. V. Kairo: Dār al Ma'ārif. 1119.
- *Rauḍah al-Ṭalībīn wa Umdah al-Ṣālihīn dan Minhaj al-‘Ārifīn*. Diterjemahkan oleh Masyhur Abadi dan Hasan Ibroni dengan judul “Mihrab Kaum ‘Arifin Apresiasi Sufistik Untuk Para Salihin”, Cet. II. Surabaya: Pustaka Progresif. 2002.
- *Kimiyā al-Sa'adah Ajāib al-Qalb*, diterjemahkan oleh Mustafa Bisri, dengan judul “Manajemen Hati”. Surabaya: Pustaka Progresif. 2002.
- *Mīzan al-Amal*, Cet. I. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah. 1989.
- *Misykāt al-Anwār*. Diterjemahkan oleh Muhammad Bāqir dengan judul “Misykat Cahaya-cahaya”, Cet. V. Bandung: Mizan. 1992.

- *Tahāfut al-Falāsifah*, diterjemahkan oleh Ahmadi Ṭaha, dengan judul “Kerancuan Para Filosof”, Cet. I. Jakarta: Panjimas. 1986.
- *Ihyā Ulūm al-Dīn*. Cet. III. Beirut: Dār al-Fikr. 1411 H./1991 M.
- *Al-Iqtisād fī al-I’tiqād*. Mesir: Maktabah Muhammad: Surabaya. 1962.
- *Al-Munqiz min al-Ḍalāl*. Cet. II. Mesir: Maktabah wa Maṭba’ah Muhammad Āliy Sābikh wa Awladuh. th 1371 H./1952 M.
- Al-Kalabādzi, Abū Bakar Muhammad. *Al-Ta’arruf fī Mazhab Ahl al-Tasawuf*. Cairo: Maktabah Kuliyyah al-Uzhiriyyah. 1980.
- Al-Ka’sṭīmi, Abduh al-Razzāq. *Iṣṭilāhātu al-Sufiyah al-Qism al-Awwal wa al-Šāni*, Cet. I. al-Qāhirah: Dā a-Manār Liṭabaah wal al-Nasyār wa al-Tauziy. 1413 H./1992 M.
- al-Naisabūriy, Imām Muslim bin Hajjāj al-Qusyairiy. *Ṣahīh Muslim*. Juz I, Cet. I. Beirut: Dār al-Futubiah Ilmi. 1994 M./1415 H.
- al-Najjar, Āmir. *al-Ilmu al-Nafsi al-Shufiyyah*, diterjemahkan oleh Hāsan Abrori dengan judul “Ilmu Jiwa dalam Tasawuf”, Cet II. Jakarta: Pustaka Azzam. 2001.
- al-Sya’rāni, Abū Wahab. *Al-Ṭabaqāt al-Qudri*. Kairo: T.p. 1943.
- al-Taftazāni, Abu al-Wafā al-Ghanimi, *Madkhāl Ilā al-Tasawwuf al-Islām*, diterjemahkan oleh Ahmad Rofi’ Usmani dengan judul “Sufi dari Zaman ke Zaman”, Cet. I. Bandung: Pustaka. 1985.
- *Madkhāl Illat al-Tasawuf al-Islām*. Kairo: Daruts Ṣaqāfah. 1979.
- al-Turmūzi, Abī Isa Muhammad bin Isa Surah. *Al-Jamiu al-Ṣahīh*, Juz V, Cet. I. Beirut Libanon: Dār al-Kutūb al-Ilmu. 1987 M./1408 H.
- al-Wakīl, Sayyid. *Lahmatun Min Tarkhid Da’wah Ashābul al-Ḍa’fi fī Islamīyah*. Diterjemahkan oleh Fadli Bakri dengan judul “Wajah Dunia Islam”, Cet. III. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 1996.
- Bakker Anton, dan Ahmad Harris Subair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Komisariss. 1990.
- Bakry, Hasbullah. *Disekitar Filsafat Skolastik Islam*, AB. Solo: Siti Syamsiah. 1965.
- Basyuni, Ibrāhim. *Nas’at al-Tasawuf*. Mekah: Dār al-Ma’rūf. T.th.

- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu Al-Araby*, diterjemahkan oleh Ahmad Nidjam dkk. Dengan judul "Hermeneutika Al-Qur'an Ibn al-Araby", Cet. I. Yogyakarta: 2001.
- Daudi, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*, Cet. II. Jakarta: Bulan Bintang. 1989.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsiran Al-Qur'an. 1971.
- Departemen Pendidikan & Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. II. Jakarta: Balai Pustaka. 1989.
- Dewan Redaksi. *Ensiklopedi Islam*, jilid I, V, Cet. III. Jakarta: Intermedia. 1974.
- Dunyā, Sulaimān *Al-Haqīqatu fī Nazārī al-Gazālī*, diterjemahkan oleh Ibnu Āli dengan judul "*al-Haqīqat Pandangan Hidup Imām al-Gazālī*", Cet. I. Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana. 2002.
- *Al-Tahāfut al-Falāsifah Imām al-Gazālī*, Cet. V. Mesir: Dār al-Ma'ārif. 1119.
- Gallab, Muhammad. *Al-Tasawwuf al-Munqārīn*. Mesir: Maktabah Al-Nahdah al-Misyriyah. T.th.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam (Ringkasan)* diterjemahkan oleh Gufron A. Mas'adi, Cet. I. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1996.
- Haikal, Muhammad Husaim. *Sejarah Hidup Muhammad*, Cet. II. Jakarta: Pustaka Lentera Antar Nusa. 1990.
- Hamka. *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Cet. XVIII. Jakarta: Pustaka Panjimas. 1993.
- Hatta, Muh. *Alam Pikiran Yunani*, Cet I. Jakarta: Tinta Mas. 1980.
- Hawwa, Said. *Tarbiyahtu Nār-Ruhanīyah*, diterjemahkan oleh Kharurrafi dan Ibnu Thoha dengan judul "Jalan Rohani Bimbingan Tasawuf Untuk Para Aktivistis Islam", Cet. VI. Bandung: Mizan. 1998.
- Ibrāhīm, Muhammad Ismāīl. *Mu'jam al-Fazh Wa al-A'lān al-Qur'aniyat*. Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī. 1968.
- Isa, Ahmadi. *Tokoh-tokoh Sufi Tauladan Kehidupan yang Saleh*, Cet. I. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2000.
- Jaelani, Abdul Qadir. *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf*, Cet. I. Jakarta: Gema Insani Press. 1996.

- Karim, Abū Qāsim Abd. *Hawāzin al-Qusyairī al-Naisabūi al-Risālatu al-Qusyairīyah*, diterjemahkan oleh Ma'ruf Zaqiq dengan judul "Risalah Qusyairiyah Sumber Kajian Ilmu Tasawuf", Cet. II. Jakarta: Pustaka Amani. 2002.
- Khaldum, Ibnu. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr. T.th.
- Madkour, Ibrāhim. *Fī al-Falsafah al-Islamīyah*, Jilid I. Mesir: Dār al-Ma'ārif. 1976.
- . *Fī al-Falsafah al-Islamīyah Manhaj wa Tatbīquh*, diterjemahkan oleh Yudian Asmuni dengan judul "Aliran dan Teori Filsafat Islam", Cet. I. Jakarta: Bumi Aksara. 1995.
- . *Fī al-Falsafah al-Islamīyah*, Juz II. Mesir: Dār al-Ma'ārif. 1976.
- Mahmūd, Abdul Halim. *Qaḍiyah al-Tasawwuf al-Munqiz min al-Ḍalāl*, Cet. III. Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1119 M.
- Muhayyad, Abd. *Kata Pengantar dalam Tasawuf dan Kritis*, Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2001.
- Muin, Thaib Thahir Abd. *Ilmu Kalam*, Cet. VI. Jakarta: Bumi Restu. 1984.
- Mulkam, Abd. Munir. *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan, Sebuah Esai Pemikiran al-Gazālī*, Cet. I. Jakarta Bumi Aksara. 1991.
- Munawir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Bahasa Arab Indonesia*. Yogyakarta: Al-Munawwir. 1984.
- Muslim, Imām. *Ṣaḥih Muslim*, Jilid I. t. tp: Syirkah Nūr Asi. T.th.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Cet. V. Jakarta: UI Press. 1985.
- . *Filsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang. 1987.
- . *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Cet. IX. Jakarta: Bulan Bintang. 1995.
- Nasution, Muhammad Yasin. *Manusia Menurut al-Gazālī*, Cet. III. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1999.
- Nata, Abuddin. *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*, Cet. IV. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1998.
- Nicholson, Reynold A. *The Idea of Personality in Sufism*, Cet. I. Delhi: Idarah Adadiyat. 1923.
- . *Literary History of The Arabs*. Cambridge: University Press. 1930.

- . *The Mistiks of Islam*. London: Rout Ledge and Kegan Paul. 1975.
- Nürbāksh, javad. *Sufi Women*, diterjemahkan oleh M. S. Nasrullah dan Ahsin Muhammad dengan judul “Wanita-Wanita Sufi”, Cet. II. Bandung: Mizan. 1996.
- Poedjawijatna. *Pembimbing Ke Arah Alam Pikiran Yunani*, Cet. V. Jakarta: Pembangunan. 1980.
- Poerwantana, Hugiono. *Pengantar Ilmu Sejarah*, Cet. II. Jakarta: Rineka Cipta. 1992.
- Purnomo, Marlinda Irwanti. *Setiap Orang Mencari Alamatnya*, Cet. I. Bogor: Cahaya. 2002.
- Pus’am, H. *al-Gazālī Mutiara Ihyā Ulūm al-Dīn*, Cet. III. Semarang: Wicaksana. 1984.
- Qadir, C. A. *Phylosopy and Sciene in The Islamic World*, diterjemahkan oleh Hasan Başri dengan judul “Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam”, Cet. II. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1991.
- Qarḍāwī, Yusuf. *Al-Imām al-Gazālī Baina Madihihī wa Naqīdihī*, diterjemahkan oleh Achmad Satori Ismail dengan judul “Prokontra Pemikiran al-Gazālī”, Cet. II. Surabaya: Risalah Gusti. 1997.
- Rahmān, Fazlur. *Islamic Metodology in History* diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dengan judul “Membuka Pintu Ijtihad”. Bandung: Pustaka. 1984.
- Rahmat, Jalaluddin. *Kalbu dan Permasalahannya* dalam Sukardi (ed.), *Kuliah-kuliah Tasawuf*, Cet. II. Bandung: Pustaka Hidayah. 2000.
- Rus’am, H. *Mutiara Ihyā Ulūm al-Dīn*, Cet. III. Semarang: Wicaksana. 1984.
- Rusn, Abidin Ibnu. *Pemikiran al-Gazālī tentang Pendidikan*, Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1998.
- Sahabuddin. *Metode Mempelajari Ilmu Tasawuf menurut Ulama Sufi*. Cet. II. Surabaya: Media Varia Ilmu. 1996.
- Said, Nurman. *Signifikansi Karya-karya al-Gazālī terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia* dan Dody S. Truna Ismatu Rofi. “Pranata Islam di Indonesia”, Cet. I. Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 2002.
- Said, Usman, at al. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Medan: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam (IAIN) Sumatera Utara. 1981.

- Schimmel, Anne Marie. *Mystik Dimension in Islam*, diterjemahkan oleh Sapardi Djokodamono, “Dimensi Mistik Dalam Islam”. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1986.
- Şihâb, Alwi. *Al-Tasawuf al-Islâmi wa Atsarahu fî Al-Tasawuf Al-Indونيسia Al-Muaskir*, diterjemahkan oleh Muhammad Nursamad dengan judul “Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia”, Cet. I. Bandung: Mizan. 2001.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Cet. II. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1997.
- Siregar, Rifai. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Cet. II. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2000.
- Solihin. *Epistemologi Ilmu dalam Sudut Pandang al-Gazâlî*, Cet. I. Bandung: Pustaka Setia. 2001.
- Syarbâshî, Ahmad. *Al-Gazâlî wa al-tasawuf al-Islâm*. Mesir: Dâr al-Hilâl. T.th.
- Syamsuri. *Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah. 2008.
- Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf dan Tanggung Jawab Sosial Abad 20*, Cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- . *Intelektualisme Tasawuf Studi Intelektualisme Taswuf al-Gazâlî*, Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- . *Tasawuf dan Krisis*, Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2001.
- Syukur, Amin. *Zuhud di Abad Modern*, Cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2000.
- . *Intelektualisme Tasawuf Study Intelektualisme Tasawuf al-Gazâlî*, Cet. I. Yogyakarta: Lentera Bhakti. 2002.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Diterjemahkan oleh Lukman Hakim dengan judul “Mazhab-mazhab Sufi”, Cet. I. Bandung: Pustaka. 1999.
- Yahya, Zurkani. *Theology al-Gazâlî Pendekatan Metodologis*, Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996.
- Zahrah, Abû. *Târîkh al-Mazâhib al-Islamiyah*, diterjemahkan oleh Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib dengan judul “Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam”, Cet. I. Jakarta: Logos. 1996.

Zakariyah, Ahmad bin Faris Ibnu. *Mu'jam al-Maqāyis al-Lughah*, IV. T.tp.: Dār al-Fikr. T.th.

Zaq Zūq, Muhammad Hamdīy. *Al-Manhaj al-Falsafah baina al-Gazālī Wadīkart*. Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1119.

----- *Al-Manhāj al-Falāsafi Baina al-Gazālī wa Dikart*. Diterjemahkan oleh Ahmad Rapi Usman dengan judul “*Al-Gazālī Sang Sufi Sang Filosof*”, Cet. I. Bandung: Pustaka. 1987.

Zuhri, Mustāfa. *Kunci Memahami Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu. T.th.

BIODATA PENULIS

Dr. St. Nurhayati Ali, M.Hum., lahir di Sinjai ada tanggal 31 Desember 1966, tamat di SD Sattulu (1976), PGAN tahun peralihan ke MTS Manimpahoi Sinjai (1980), MAN Sinjai Cabang Kajuara Bone (1983), Sarjana Muda Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Ujungpandang (1987), Sarjana lengkap Fakultas Ushuluddin Jurusan Aqidah dan Filsafat pada IAIN Alauddin Ujungpandang (1989), melanjutkan studi pada Program Magister di IAIN Alauddin Ujungpandang, jurusan, Sejarah Peradaban Islam dan Tafsir, (2003) dan melanjutkan program Doktor di IAIN Alauddin Ujungpandang (S3), konsentrasi Pemikiran Islam (2013) Semasa kuliah pernah menjadi ketua komisariat IMM Fak. Ushuluddin, Ketuan KORM IMM IAIN Alauddin Ujungpandang. Wakil Ketua I IMM Cabang Kota Makassar. Dewan Pimpinan Daerah IMM SULSELRA sebagai wakil sekretaris Ketua DPD Immawati SULSELRA. Saat berada di Parepare aktif di berbagai organisasi, seperti di Aisyiyah sebagai wakil ketua sampai sekarang, sekretaris umum FCMP-ICMI Kota Parepare, anggota dewan pakar ICMI Kota Parepare dan juga terlibat di BKMT Kota Parepare, Forum Cinta Al-Qur'an dan kini sebagai Ketua Wanita Islam Kota Parepare. Di dunia Akademik, pernah menjadi asisten dosen di Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Ujungpandang menjadi

dosen tetap di Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin di Palopo, kemudian pindah ke STAIN Parepare sejak 1997 hingga sekarang menjadi dosen tetap dari peralihan STAIN menjadi IAIN Parepare.

Pernah menjadi wakil Dekan I di Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Parepare, (2004-2006) menjadi Dekan dua periode, (2006-2015), Perintis pendirian Program S2 (Prodi PAI) dan S3 (Prodi PAI) UMPAR serta menjadi ketua prodi pada kedua prodi tersebut (S2-S3) PPs UMPAR (2011-2017). Penulis juga banyak mengikuti pelatihan, seminar baik dalam maupun luar negeri (seminar Internasional di Bangkok dan Filipina), begitu pula karya tulis, baik jurnal maupun buku referensi telah banyak memberikan kontribusi kepada masyarakat.

Beberapa karya penelitian beliau, baik dalam bentuk buku jurnal, penelitian dan makalah di antaranya: (1) Ukuran Baik dan Buruk dalam Pandangan Hedonisme (Tinjauan Islam), 1995; (2) Penerapan Nilai-Nilai Hukum pada Santri di Rahmatul Asri Kab. Enrekang, 2003; (3) Integrasi Pangaderreng dengan Syariat Islam di Sulsel (2004); (4) Syirik Menurut Syekh Muh. Abduh (Risalah Sarjana Muda), 1987; (5) Ali Syariati dan Pembaruannya (Skripsi), 1989; (6) Epistemologi Menurut al-Ghazali (Jurnal Warta Alauddin no.66 periode Mei 1993); (7) Peran Akal dalam Tasawuf Menurut Imam Al-Ghazali (Tinjauan Sejarah) (Tesis, 2003); (8) Ijtihad Nabi dan Sahabat (Diktum, Jurnal Hukum & Pranata Sosial, 2005); (9) Halal Bi Halal Tradisi Keagamaan (Diktum, Jurnal Hukum & Pranata Sosial, 2005); (10) Pernikahan menurut Al-Qur'an (Diktum, Jurnal Hukum & Panata Sosial, 2008); (11) Otoritas Wali Nikah (Studi Kritik Sanad Dan Matan Hadis); (Diktum, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, 2011); (12) Fiqih Baru Menurut KH Ali Yafie, (Diktum, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, 2011); (13) Konsep Pendidikan Islam Menurut Ibnu Maskawaih (Al-Ibrah, Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam, 2012); (14) Prinsip-Prinsip Posisi Islam terhadap Falsafah Akhlak (jurnal Istiqra Prodi PAI PPs UMPAR, 2013); (15) Arah dan Posisi Lembaga Sosial Pendidikan, 2005); (16) Studi Kritis terhadap Pemikiran Jalaluddin Rakhmat (Jurnal, Zaitun Kajian Islam Kemasyarakatan PPs UIN Alauddin Makassar, 2007) as-A'diyah Sengkang (al-Ishlah, Jurnal). Terkait karya tulis dalam bentuk buku antara lain: *Filsafat Aliran-Aliran* (Umpar Press, 2004); *Metode Penulisan Karya Ilmiah, Bahan Ajar Dasar-Dasar Filsafat* (semua telah ber-ISBN). Beliau juga memiliki pengalaman sebagai editor karya tulis

ilmiah yang memuat buku: Buku *Kaidah Kesahian Matan Hadist*, tahun 2009 yang diterbitkan oleh Yayasan Fatiyah; Buku *Al-Islam-Studi Tentang Pokok-Pokok Ajaran*, Tahun 2007 yang diterbitkan oleh UMPAR Press; Buku *Studi tentang Muhammadiyah*, tahun 2007 yang diterbitkan oleh 191.

UMPAR Press; Buku *Verifikasi dan Catatan Terhadap Kitab Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, tahun 2013 yang diterbitkan oleh UMPAR Press. Selain menulis buku, beliau juga aktif mengikuti seminar, baik dalam diskusi regional, nasional maupun internasional. Adapun pengalaman luar negeri yaitu sebagai Dosen Pembimbing Studi Lapang Mahasiswa program Magister prodi PAI UMPAR di Kuala Lumpur, Kinibalu, Serawak (Malaysia), Thailand, Singapura, Brunei Darussalam, Makkah dan Madinah juga sebagai Pendamping Mahasiswa di dua Universitas (UIM Madinah dan UUQ Makkah), sekaligus melaksanakan Umrah pada tahun 2016.

Dr. H. Mahsyar Idris, M.Ag. lahir di Bulukumba, pada tanggal 31 Desember 1962, tamat dari Madrasah Ibtidaiyah Negeri Serre (1973), PGAN 4 Tahun Tanete, Bulukumba (1978), PGAN 6 Tahun Tanete Bulukumba (1980), IAIN Alauddin Ujung Pandang (1983). IAIN Alauddin Ujung Pandang (1987). S-2 dengan konsentrasi Hadis dan Pendidikan Islam pada PPS UIN Alauddin Makassar (2000), dengan judul tesis “Telaah Kritis terhadap Kaidah Ghair Syudzuz sebagai Kaidah Kesahihan Matan Hadis”, dan S-3 dengan konsentrasi Tafsir Hadis (2010) dengan Disertasi “Wawasan Hadis tentang Pendidikan Spiritual “pada PPS UIN Alauddin Makassar. Semasa kuliah, aktif di organisasi kemahasiswaan baik intra maupun ekstra institut, Ketua Majelis Tarjih PDM Parepare (1996-2006), kini menjadi anggota Majelis Tarjih PWM Sul-Sel. Dalam dunia akademik, penulis mulai meniti kariernya menjadi guru honorer di SMA Swasta Bawakaraeng (1984-1990), Pimpinan Pesantren Nurul Qamar (1987-1990), Pimpinan Pesantren Ibn Sabil Serre (1990-1991), Dosen LB pada Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin (1988-1990), menjadi dosen tetap STAIN/IAIN Parepare sejak tahun 1991. Dosen LB pada Universitas Muhammadiyah Parepare (UMPAR).

Ketua Lembaga Pendidikan dan Pengamalan Islam STKIP Muhammadiyah Parepare (1995-1998). Perintis/pendiri Fakultas Agama Islam UMPAR dan menjadi PJS Dekan tahun 2001-2006, Wakil Rektor IV (PRIV UMPAR (1999-2009), Wakil Rektor (WR) III tahun 2009-

2013. Penulis juga pernah menjabat sebagai Ketua Prodi Muamalah pada Fakultas Syariah IAIN Alauddin. sebagai Direktur Pascasarjana IAIN Parepare (2019-2022). Penulis juga sering mengikuti seminar dalam berbagai forum kegiatan ilmiah, baik lokal, regional, nasional maupun Internasional. Demikian pula hasil karya tulis ilmiah dan penelitian, telah banyak dipublikasikan.

DUMMMY