

PEMIKIRAN NEO-SUFISME

Oleh: Otoman

*Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam
Fakultas Adab dan Humaniora IAIN Raden Fatah Palembang.*

Abstract:

Neo-Sufism can be regarded as a reaffirmation effort Islamic values kaffah (intact), namely life tawazun (berkeseimbangan) in all aspects of life and in terms of human expression. Neo-Sufism has prompted the opening of opportunities for the appreciation of religious significance and its practice is more intact and not limited to just one aspect, but balanced. Supposedly every Muslim should recognize and realize the importance of the spiritual in Islam, but also keep in mind that the Quran states this is the real world not a mirage, nor maya without meaning. In principle Neo-Sufism has three things: First, al-Quran and al-Hadith. Second, make the Holy Prophet and salafi generation as a role model. Third, tawazun (principle balance) in Islam. The third principle is then supported by some anomaly in a fundamental reconstruction of Sufism and Sufi discourse formulation for the development of the concept of Neo-Sufism. Reconstruction and dynamics that include substantial essence of Sufism or ontological dimension, in this case related to three important things, which is substantially and methodologically, what is the source and means of acquisition (epistemologisnya aspects), as well as the function of Sufism, or axiological aspect. Thus, this article will discuss the nature of Neo-Sufism and thoughts related to the reconstruction effort, formulation and dynamic discourse of Sufism in the development of the concept.

Keywords: Thoughts and Neo-Sufism

PENDAHULUAN

Kehadiran Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw. diyakini dapat menjamin terwujudnya kehidupan manusia yang sejahtera lahir dan batin. Di dalamnya terdapat petunjuk tentang bagaimana seharusnya manusia itu menyikapi hidup dan kehidupan agar lebih bermakna dalam artian yang luas. Petunjuk agama mengenai berbagai kehidupan manusia, sebagaimana terdapat di dalam sumber ajarannya, al-Quran dan al-hadits, tampak ideal dan agung. Islam mengajarkan kehidupan yang dinamis dan progresif, menghargai akal pikiran melalui pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, bersikap seimbang dalam memenuhi kebutuhan material dan spritual, mengembangkan kepedulian sosial, mengutamakan persaudaraan, berakhlak mulia, dan sikap positif lainnya.

Namun kenyataannya umat Islam jauh dari cita ideal tersebut. Dalam perjalanan sejarahnya, antara kedua dimensi penghayatan keagamaan tersebut sempat menimbulkan konflik antara ahli tasawuf dan ahli fikih, konflik antara ahli hakikat dan ahli syariat,

konflik antara penganut ajaran esoterik dan penganjur ajaran eksoterik atau antara golongan Islam ortodoks dengan golongan Islam heterodoks. Hal ini terjadi terutama pada abad III H.¹ Selanjutnya dengan semakin berkembangnya tasawuf pada saat itu, lahirlah dua corak pemikiran tasawuf, yaitu corak tasawuf yang materi dasarnya bersandar pada al-Quran dan al-Sunnah, dengan ide gagasan pada pembentukan moralitas. Sementara corak yang lain adalah tasawuf yang materi dasarnya banyak bersumber dari filsafat.

Melihat kondisi seperti ini, tokoh sufi terkenal yaitu, al-Ghazali mencoba memformulasikan tasawufnya yang sengaja dirancang guna rekonsiliasi sufistik antara berbagai disiplin keislaman dan lembaga tasawuf yang semakin senjang. Namun usaha ini belum mampu mengembalikan misi dan pesan dasar tasawuf secara total sebagai pendorong gerakan moral dan ruh Islam yang berkarakter damai dan harmonis. Hegemoni lembaga-lembaga tasawuf justru banyak mengubah dimensi spiritual-moral-sosial kepada dimensi spiritual-mistik-individual, selalu mempraktekkan sikap '*uzlah*' yang bertujuan melakukan pembersihan jiwa dengan cara menjauhi kehidupan dunia.² Hal ini secara tidak langsung dapat menyebabkan umat Islam menjadi apatis terhadap kehidupan dunia, lupa akan tugas sebagai *khalifah* di bumi dan menghindari dari tanggung jawabnya sebagai makhluk sosial. Maka terjadilah ketimpangan, yang mana penekanan pada aspek esoteris semata membuatnya menjauhi hal-hal yang bersifat keduniaan dan cenderung lebih mementingkan urusan akhirat, yang didapat hanya kesalehan individual semata, bukan kesalehan sosial. Menurut Hamka, hal ini menyebabkan umat Islam menjadi lemah dikarenakan cukup lama menjauhi dunia, ketika hendak berkorban, tidak ada yang hendak dikurbankan, berzakat juga tidak mampu karena tidak ada harta untuk dizakatkan. Ketika manusia lainnya telah maju dalam bidang kehidupan dunia, umat Islam statis karena telah mengambil sikap menjauhi kehidupan dunia.³

Menghadapi realitas ini, pada awal abad XX, lahir pemikiran baru yang menginginkan tasawuf tidak berpola seperti yang telah diuraikan di atas, dalam pandangan mereka tasawuf harus positif dalam memandang kehidupan dunia, tidak boleh menjauhinya dan justru harus berperan aktif di dalamnya. Pemikiran ini terinspirasi dari ulama besar Abad Pertengahan Ibnu Taimiyah yang telah secara intens memberikan perhatian terhadap permasalahan umat dan agama, termasuk di dalamnya masalah tasawuf. Lalu dipopulerkan Rahman dengan istilah Neo-Sufisme. Gejala ini juga bisa dikatakan sebagai pembaruan

¹Amin Rais, *Islam dan Pembaharuan*, (Jakarta : Rajaprasindo, 1995), hlm. vii

²<http://elbaruqy.blogspot.com/filsafat-tasawuf.html>

³Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Panji Mas, 2007), hlm. 16

dalam dunia sufisme, menurut Azra hal ini terjadi akibat berbagai permasalahan agama, sosial, politik, ekonomi dan budaya yang kompleks. Selain itu keadaan ekonomi yang mapan mendorong umat Islam tidak hanya beribadah namun mengeksplorasi pengalaman keagamaan dan spritualitas yang intens dan hanya didapat dari sufisme yang tidak selalu sesuai dengan paradigma dan bentuk tasawuf konvensional.⁴ Dengan demikian perlu diketengahkan dalam tulisan ini mengenai konsep Neo-Sufisme, sebab ide terpenting dari Neo-Sufisme adalah *tawazun* atau keseimbangan, yaitu keseimbangan antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat, antara kesalihan individu dan kesalihan sosial.

PEMBAHASAN

Pengertian Neo-Sufisme

Istilah neo-sufisme terdiri dari dua kata neo dan sufisme. Neo berarti sesuatu yang baru atau yang diperbarui.⁵ Sedangkan sufisme berarti nama umum bagi berbagai aliran sufi dalam agama Islam.⁶ Dengan demikian, neo-sufisme dapat diartikan bentuk baru sufisme atau pembaruan sufisme dalam Islam. Menurut Fazlur Rahman selaku penggagas istilah ini, neo-sufisme adalah *Reformed Sufism*, sufisme yang telah diperbarui.⁷ Neo-sufisme secara singkat dapat dikatakan sebagai upaya penegasan kembali nilai-nilai Islam yang utuh, yakni kehidupan yang berkeselimbangan dalam segala aspek kehidupan dan dalam segi ekspresi kemanusiaan.⁸ Dengan alasan ini pula dapat dikatakan, bahwa yang disebut neo-sufisme itu tidak seluruhnya barang baru, namun lebih tepatnya dikatakan sebagai sufisme yang diaktualisasikan dalam kehidupan pribadi dan masyarakat sesuai dengan kondisi kekinian. Seperti apa yang dikemukakan Burhani, Neo-Sufisme dalam terminologi Fazlur Rahman atau tasawuf modern dalam terminologi Hamka berusaha tetap mempertahankan hasil-hasil positif dari modernisme dengan mengisi kekosongan-kekosongan yang terdapat padanya. Ia berpegang pada pepatah *khudz ma shafa, da' ma kadara* (ambil yang baik dan buang yang buruk). Atau dalam istilah *ushul al fiqh* dirumuskan dengan *al-muhafadzah 'ala al- qadim al-*

⁴Martin dan Julia, *Urban Sufism*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2008), hlm. v

⁵Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (edisi III), (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hlm. 779

⁶*Ibid.*, hlm. 1097

⁷Fazlur Rahman, *Islam*, (terjemahan) Ahsin Muhammad, (Jakarta: Pustaka Bandung, 1984), hlm. 78-79

⁸Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA. *Konteks Berteologi di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm.

shalih wal-akh'dzu bil-jadid al-ashlah (mengadopsi hasil-hasil capaian generasi lama yang baik dan membangun capaian baru yang lebih baik.⁹

Sekilas tentang Perjalanan Tasawuf

Menurut para peneliti, disiplin tasawuf muncul dalam Islam di sekitar abad ke-3 Hijrah atau abad ke-9 Masehi.¹⁰ Ia adalah lanjutan daripada kehidupan keberagamaan yang bersifat *zahid* dan *'abid* di sekitar serambi Masjid Nabawi pada ketika itu. Kebanyakan pengkaji sufisme berpendapat bahwa sufi dan sufisme disamakan dengan sekelompok Muhajirin yang bertempat tinggal di serambi Masjid Nabi di Madinah, dipimpin oleh Abu Dzar al-Ghiffari. Mereka ini menempuh pola hidup yang sangat sederhana, *zuhud* terhadap dunia dan menghabiskan waktu beribadah kepada Allah SWT. Pola kehidupan mereka kemudian dicontoh oleh sebahagian umat Islam yang dalam perkembangan selanjutnya disebut tasawuf atau sufisme. Fase awal ini disebut sebagai fase *zuhud* (asceticism) yang merupakan bibit awal kemunculan sufisme dalam peradaban Islam. Keadaan ini ditandai oleh munculnya individu-individu yang lebih mengejar kehidupan akhirat, sehingga kehidupan keseharian lebih tertumpu kepada aspek ibadah dan mengabaikan keasyikan duniawi. Kondisi ini juga muncul akibat reaksi keras terhadap sikap para *fuqaha* yang sangat menekankan aspek hukum dalam menafsirkan Islam, sehingga mengarahkan umatnya pada pemujaan terhadap hukum sebagai ekspresi Islam yang lengkap dan menyeluruh. Padahal sesungguhnya hukum hanyalah berkaitan dengan perbuatan eksternal manusia dari masyarakat. Sehingga pergerakan sufi pada awalnya yang hanya menekankan kepada manusia akan pentingnya furifikasi spritual dan dimensi moral, berubah menjadi metode komunikasi dengan Tuhan bersifat esoterik. Hal ini menjadikan sufisme menjadi semacam “lawan” terhadap kaidah hukum dan fikih yang begitu formal dan gersang.¹¹ Bagi Islam memungkinkan pengamalan agama secara eksoterik dan esoterik sekaligus karena Islam adalah agama yang *kaffah*. Walaupun tekanan yang berlebihan kepada salah satunya akan mengganggu prinsip *tawazun* dalam Islam yaitu melahirkan ketidakseimbangan, namun pada kenyataannya dalam realita umat Islam hal ini terjadi.¹² Pada perkembangan sufisme selanjutnya, muncul berbagai konsepsi atau gagasan ide tentang titik

⁹Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota, Berpikir Jernih Menemukan Spiritualitas Positif*, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. 171-172

¹⁰Muhammad Ali Sabih, *Al-Risalah Al-Qushayriyyah*, (Kaherah: Sharikah Maktabah wa Tatbiqat Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih, tt.), hlm. 138

¹¹Amin Rais, *Islam dan Pembaharuan*, (Jakarta: RajaPrasindo, 1995), hlm. v

¹²Nurcholis Majid, *Sufisme dan Masa Depan Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 93

perjalanan yang harus dilalui oleh seorang sufi, yaitu *al-maqamat* serta ciri-ciri yang dimiliki seorang *salik* (calon sufi) pada tingkatan tertentu yaitu *al-ahwal*. Selain itu, berkembang pula perbincangan tentang konsep *ma'rifah* serta batasannya hingga kepada perbincangan tentang konsep *fana'* dan *ittihad*. Dalam pada itu juga, muncul para tokoh tasawuf yang terkemuka seperti al-Muhasibi (w.243 H), al-Hallaj (w. 277 H.), al-Junayd al-Baghdadi (w. 297 H.) dan lainnya. Secara konsepnya, periode ini menunjukkan kemunculan dan perkembangan sufisme sedangkan sebelum itu ia hanya merupakan pengetahuan perseorangan yang disebut sebagai gaya hidup keberagamaan. Sejak kurun tersebut, sufisme terus berkembang ke arah penyempurnaan dengan adanya istilah-istilah baru dalam dunia tasawuf seperti konsep intuisi, *dzawq* dan *al-kasyf*.¹³

Sejak kemunculan doktrin *al-fana'* dan *al-ittihad*, maka terjadilah perselisihan pendapat terhadap tujuan akhir sufisme. Jika pada mulanya sufisme bertujuan suci dan murni yaitu selalu mendekatkan diri kepada Allah SWT. sehingga dapat 'berkomunikasi' dengan-Nya, maka selanjutnya tujuan itu terus berkembang kepada derajat 'penyatuan diri' dengan Tuhan. Konsep ini berasaskan kepada paradigma bahwa manusia yang hidup secara biologis merupakan sejenis makhluk yang mampu melakukan suatu transformasi dan transendensi melalui peluncuran (*mi'raj*) spiritual ke alam ketuhanan. Dengan adanya *world view* terhadap konsep seperti itu, maka muncul pula konflik dalam kalangan para *fuqaha* (ahli hukum) dan para teologis dengan kaum sufi. Mereka (*fuqaha* dan teologis) menuduh ahli-ahli sufi sebagai perusak prinsip-prinsip ajaran Islam. Namun apabila dikaji lebih mendalam konflik tersebut bukanlah bersumberkan dari pemikiran sufisme, akan tetapi di sana terdapat unsur-unsur terhadap kepentingan politik dalam diri masing-masing.

Dengan adanya kecenderungan manusia untuk kembali mencari nilai-nilai *Ilahiyah* menunjukkan bahwa manusia itu pada dasarnya adalah makhluk rohani selain juga makhluk jasmani. Sebagai makhluk jasmani, manusia memerlukan hal-hal yang bersifat kebendaan, namun sebagai makhluk rohani ia memerlukan hal-hal yang bersifat kerohanian. Hal ini sesuai dengan orientasi ajaran tasawuf yang lebih menekankan aspek kerohanian, maka manusia itu pada dasarnya cenderung untuk hidup secara bertasawuf atau dengan perkataan lain, bertasawuf merupakan fitrah hidup manusia. Berdasarkan nilai-nilai yang ada dalam ajaran tasawuf mengatakan bahawa selagi manusia masih dibelenggu dengan kungkungan jasmani dan kebendaan, maka selagi itu pula ia tidak bertemu dengan nilai-nilai rohani yang dicari. Dengan demikian, seorang hamba itu perlu berusaha melepaskan rohani dari

¹³Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhol ila Tasawwuf*, (Kaherah: Daar al-Tsaqafah, 1974), hlm. 80-82

kungkungan jasmaninya. Maka, dia perlu melalui jalan *riyadhah* (latihan) yang memerlukan waktu yang cukup lama. *Riyadhah* atau latihan ini juga bertujuan untuk mendidik rohaninya agar senantiasa dalam keadaan suci dan bersih. Hal ini disebabkan oleh naluri manusia senantiasa berusaha untuk mencapai yang baik dan sempurna dalam mengarungi kehidupannya. Untuk mencapai kebaikan dan kesempurnaan, hal ini tidak dapat dilalui hanya dengan mempergunakan ilmu pengetahuan saja, karena ilmu adalah produk manusia dan hanya merupakan alat yang terbatas. Manusia akan merasa kehilangan dan kehampaan jika bergantung kepada ilmu kebendaan saja. Jalan menuju kebahagiaan yang hakiki hanyalah dengan iman yang kuat dan perasan hidup yang aman bersama Allah SWT. Oleh karena kecenderungan manusia itu ingin selalu berbuat baik sesuai dengan nilai-nilai *Ilahiyah*, maka segala perbuatan yang menyimpang daripadanya merupakan penyimpangan dan melawan fitrahnya.

Pada prinsipnya, kehidupan yang berlandaskan fitrah telah diciptakan Allah pada diri manusia yang merupakan kehidupan yang hakiki. Sebagaimana yang diketahui juga, bahwa setiap manusia yang lahir ke alam dunia, telah mengikat satu perjanjian dengan Allah di alam *ruh* sebagaimana telah dinyatakan dalam al-Qur'an.¹⁴ Pada dasarnya fitrah manusia adalah mentauhidkan Allah SWT. atau setidaknya jiwa para hamba itu telah berikrar bahwa Allah adalah Tuhannya. Namun perkembangan yang terjadi terhadap kehidupan manusia di atas muka bumi ini telah dipengaruhi oleh perputaran baik atau buruk yang berperan dalam membentuk kepribadian seseorang manusia.

Dengan demikian, dapatlah dipahami bahwa tauhid merupakan fitrah dan naluri manusia yang cinta kepada Tuhan. Maka oleh sebab itu, manusia adalah makhluk yang senantiasa 'mendambakan' diri terhadap nilai-nilai Ilahi, cinta kepada kesucian, selalu cenderung kepada kebenaran dan ingin selalu mengikuti ajaran-ajaran Tuhan. Sebab kebenaran itu tidak akan dicapai melainkan dengan jalan Allah SWT. yang merupakan sumber kebenaran mutlak. Manakala fitrah merupakan hidayah yang diberikan Tuhan kepada manusia sebagai khalifah di muka bumi yang mana kejadian asalnya adalah bersifat suci dan baik. Maka, jelaslah bahwa pada dasarnya manusia adalah makhluk yang suci dan baik, karena manusia itu dilengkapi oleh Penciptanya dengan kemampuan dan bakat untuk mengenali sendiri terhadap perkara-perkara buruk yang bakal menjauhkannya dari kebenaran dan hal-hal yang baik yang akan mendekatkannya kepada kebenaran. Dengan fitrah itulah menyebabkan manusia

¹⁴Lihat Qs. Al-'Araf ayat ke-172: "Dan Ingatlah ketika Tuhan mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): Bukankah Aku ini Tuhanmu?. Mereka menjawab: Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi . (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: Sesungguhnya (kami anak-anak Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan).

menjadi makhluk yang *hanif*, yaitu yang dari awal mulanya cenderung ke arah kebenaran dan kebaikan.

Lahirnya Neo-Sufisme

Sebagaimana dengan perjalanan tasawuf klasik sebagai cikal bakal neo-sufisme di atas, maka dalam perkembangan tasawuf terutama pada abad III H, pengaruh eksternal semakin terasa, antara lain dipengaruhi pelbagai macam corak budaya. Dampak dari hal ini melahirkan dua corak pemikiran tasawuf, yaitu yang bercorak dengan materi dasarnya bersandar pada Al-Qur'an dan As-Sunnah, dengan ide gagasan pada pembentukan moralitas, di-*back up* ulama moderat pada satu sisi, sedang pada sisi lain tasawuf yang bercorak dengan materi dasarnya banyak bersumber dari filsafat dengan kecendrungan pada materi hubungan manusia dengan Tuhan, diusung oleh para filosof yang terkadang mengemukakan pengalaman ekstasi-fana'nya dan ucapan-ucapan *syatahat* ganjil, ditandai banyak pemikiran spekulatif-metafisis, seperti yang sudah diungkapkan diatas, yaitu *al-Hulul*, *Wahdat al-Wujud* atau *Al-Ittihad* atau lainnya.

Sufisme sebagaimana yang telah diterangkan sebelum ini menempatkan penghayatan keagamaan melalui pendekatan batiniah. Kesan dari pendekatan esoterik ini adalah disebabkan kepincangan dalam tindak tanduk nilai-nilai Islam yang lebih mengutamakan makna batiniah atau ketentuan yang tersirat saja tanpa memerhatikan juga dari aspek lahiriahnya. Oleh karena itu, wajar apabila melalui penekanan sikap ini, kaum sufi tidak tertarik untuk memikirkan masalah-masalah sosial kemasyarakatan, bahkan lebih tertumpu ke arah aspek-aspek peribadatan saja. Dari sudut lain, terdapat pula kelompok muslimin (bahkan mayoritasnya) yang lebih mengutamakan aspek-aspek formal-lahiriah ajaran agama melalui pendekatan eksoterik-rasional. Dalam hal ini, mereka lebih menitikberatkan perhatian pada aspek-aspek syariah saja sehingga kelompok ini dinamakan sebagai kaum lahiriah. Dari banyak usaha percobaan menyatukan antara dua pandangan yang berbeda orientasi itu, maka al-Ghazali telah mengutarakan konsep yang dikenal sebagai syariat, tarekat, hakekat dan makrifat yang terpadu secara utuh.

Dalam hal ini, al-Ghazali menjelaskan bahwa penghayatan keagamaan harus melalui proses berperingkat dan terpadu antara syariat dan tasawuf.. Sebelum memasuki dunia tasawuf, seseorang harus terlebih dahulu memahami syariat, tetapi untuk dapat memahami syariat secara benar dan mendalam, harus melalui proses tarekat. Tarekat merupakan sistem esoterik yang akan menghasilkan kualitas pemahaman yang tinggi yang disebut sebagai

hakikat.¹⁵ Usaha rekonsialisasi sufistik ini belum sepenuhnya berhasil untuk mengembalikan misi dan pesan dasar tasawuf secara total sebagai pendorong gerakan moral dan *ruh* Islam yang berkarakter damai dan harmonis. Hegemoni lembaga-lembaga tasawuf justru banyak mengubah dimensi spiritual-moral-sosial kepada dimensi spiritual-mistik-individual. Namun usaha al-Ghazali harus diakui sebagai inspirasi bagi tokoh setelahnya, walaupun mempunyai beberapa kelemahan terutama pada karyanya yang tidak berisi etos sosial dimana individu menjadi pusat perhatian yang berlebihan, sehingga banyak diantara pengikut al-Ghazali sendiri dan tarekat pasca al-Ghazali menyingkir dari dunia sosial dan berpangku tangan dari dinamika sosial, politik dan kebudayaan masyarakatnya.

Tatkala kondisi dan fenomena ini semakin melembaga, maka lahirlah kesadaran akan pentingnya membangkitkan kembali jati diri sufisme yang lebih menekankan dimensi moral umat dengan merekonstruksi sejarah awal dan substansi sufisme. Kesadaran ini sebagaimana yang diungkapkan Fazlur Rahman dipelopori oleh Ibn Taimiyah, yang diikuti oleh muridnya Ibn Qayyim al-Jauziyah dan dikembangkan oleh Fazlur Rahman dengan nama Neo-Sufisme atau sufisme baru.¹⁶ Istilah Neo-Sufisme sebagaimana diungkapkan sebelumnya berasal dari pemikir muslim kontemporer yaitu Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam*.¹⁷ Kemunculan istilah ini tidak begitu saja diterima para pemikir muslim, tetapi telah menjadi perbincangan yang luas di kalangan para ilmuwan. Sebelum Fazlur Rahman, Hamka telah memperkenalkan istilah tasawuf modern dalam bukunya *Tasawuf Modern*. Namun dalam karyanya ini tidak ditemui istilah “neo-sufisme” yang dimaksudkan di sini. Keseluruhan isi buku ini terlihat wujudnya kesejajaran prinsip-prinsipnya dengan tasawuf al-Ghazali kecuali dalam masalah ‘*uzlah*. Kalau al-Ghazali mensyaratkan ‘*uzlah* dalam penjelajahan menuju konsep hakikat¹⁸, maka Hamka menghendaki agar seseorang pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat.¹⁹

Adapun konsep neo-sufisme oleh Fazlur Rahman sesungguhnya menghendaki agar umat Islam mampu melakukan *tawazun* (keseimbangan) antara pemenuhan kepentingan akhirat dan kepentingan dunia, serta umat Islam harus mampu memformulasikan ajaran Islam dalam kehidupan sosial. Kebangkitan kembali tasawuf di dunia Islam dengan istilah baru yaitu Neo-Sufisme nampaknya tidak boleh dipisahkan dari apa yang disebut sebagai kebangkitan agama. Kebangkitan ini juga adalah lanjutan dari penolakan terhadap

¹⁵Al-Ghazali, *Khuluq al-Muslim*, (Kuwait: Daar al-Bayan, 1970), hlm. 31

¹⁶Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 79

¹⁷*Ibid.*, hlm. 193-194

¹⁸Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, Jilid II, (Beirut: Daar al-Ma'rifah, tt.), hlm. 222

¹⁹Hamka, *Tasawuf Modern*, hlm. 150-174

kepercayaan yang berlebihan kepada sains dan teknologi yang merupakan produk dari era modernisme. Modernisme dinilai telah gagal memberikan kehidupan yang bermakna kepada manusia. Oleh karena itu, banyak orang yang ingin kembali kepada nilai-nilai keagamaan, sebab salah satu fungsi agama adalah memberikan makna bagi kehidupan.

Demikianlah, era post-modernisme yang dibelenggu dengan bermacam-macam krisis yang semakin parah dalam berbagai aspek kehidupan. Akhlak masyarakat semakin buruk dan kejahatan semakin banyak. Kebangkitan nilai-nilai keagamaan tidak salah lagi telah menggerakkan kembali upaya menghidupkan karya-karya klasik dengan pendekatan baru termasuklah juga dalam bidang tasawuf. Karya-karya dalam bidang tasawuf yang dihasilkan oleh penulis kontemporer seperti al-Taftazani menunjukkan adanya garis lurus untuk menegaskan kembali bahwa tradisi tasawuf tidak pernah lepas dari akar Islam. Ini menunjukkan bahwa kebangkitan tasawuf kontemporer ditandai dengan pendekatan yang sangat pesat antara spiritualisme tasawuf dengan konsep-konsep Syariah. Tasawuf yang dianut dan dikembangkan oleh sufi kontemporer nampaknya berbeda dari sufisme yang difahami oleh kebanyakan orang selama ini, yaitu sufisme yang hampir lepas dari akarnya (Islam), cenderung bersifat memisah atau eksklusif. Sufisme yang berkembang belakangan ini (pasca-modernisme) membangun kesadaran betapa pentingnya nilai keagamaan dan keperluan terhadap toleransi serta perlunya memahami orang lain yang kesemuanya terdapat dalam Neo-Sufisme.

Karakteristik Neo-Sufisme

Kalau pada era kecemerlangan sufisme terdahulu aspek yang paling dominan adalah sifat ekstasik-metafisis atau mistis-filosofis, maka dalam sufisme baru ini hal itu digantikan dengan prinsip-prinsip Islam ortodoks. Neo-Sufisme mengalihkan pusat pengamatan kepada pembinaan pada sosio-moral masyarakat Muslim, sedangkan sufisme terdahulu didapati lebih bersifat individu dan hampir tidak melibatkan diri dalam hal-hal kemasyarakatan. Oleh karena itu, karakter keseluruhan Neo-Sufisme adalah “puritanis dan aktivis”. Tokoh-tokoh atau kumpulan yang paling berperan dalam reformasi sufisme ini juga merupakan paling bertanggung jawab dalam kristalisasi kebangkitan neo-sufisme. Menurut Fazlur Rahman, kumpulan tersebut adalah kumpulan Ahl al-Hadits²⁰. Mereka ini mencoba untuk menyesuaikan sebanyak mungkin warisan kaum sufi yang dapat diharmonikan dengan Islam ortodoks terutamanya motif moral sufisme melalui teknik zikir, *muraqabah* atau

²⁰Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 194

mendekatkan diri kepada Allah SWT. Berdasarkan hal tersebut, didapati bahwa tujuan Neo-Sufisme cenderung pada penekanan yang lebih intensif terhadap memperkuat iman sesuai dengan prinsip-prinsip akidah Islam dan penilaian yang sama terhadap kehidupan duniawi dan kehidupan ukhrawi²¹. Akibat dari sikap keberagamaan ini menyebabkan adanya penyatuan nilai antara kehidupan duniawi dengan nilai kehidupan ukhrawi atau kehidupan yang “terresterial” dengan kehidupan yang kosmologis. Dalam hal ini, al-Qushashi menyatakan bahwa sufi yang sebenarnya bukanlah yang mengasingkan dirinya dari masyarakat, tetapi sufi yang tetap aktif di tengah kehidupan masyarakat dan melakukan *al-'amr bi al-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar* (islah) demi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat²². Begitu pula Sa'id Ramadan al-Buti mengutarakan konsep *Ruhaniyyah al-Ijtima'iyah* atau spiritualisme sosial. Dia adalah penggerak konsep neo-sufisme ini yang bermarkas di Geneva. Dalam hal ini al-Buti mengecam sikap dan cara hidup seperti yang digambarkan sufi terdahulu yang sangat mementingkan ukhrawi, sehingga tersisih dari kehidupan masyarakat yang menurutnya itu adalah egois dan pengecut, hanya mementingkan diri sendiri. Sikap hidup yang benar adalah *tawazun*, yaitu keseimbangan dalam diri sendiri termasuk dalam kehidupan spiritualnya serta kehidupan duniawi dan ukhrawi.²³

Ada dua hal yang menjadi ciri utama Neo-Sufisme yang dikehendaki Ibnu Taymiyah, **Pertama**, Tauhid, dalam arti paham ketuhanan yang semurni-murninya, yang tidak mengizinkan adanya mitologi terhadap alam dan sesama manusia, termasuk juga faham kultus yang dipraktekkan oleh banyak kalangan. **Kedua**, tanggung jawab pribadi dalam memahami agama. Tidak boleh “pasrah” kepada otoritas orang lain-betapa pun tinggi ilmu dan kedekatannya dengan Tuhan- dalam bentuk taqlid buta.²⁴

Berdasarkan beberapa pandangan dan komentar di atas jelas menunjukkan bahwa Neo-Sufisme berupaya untuk kembali kepada nilai-nilai Islam yang utuh, yaitu kehidupan yang seimbang dalam segala aspek kehidupan dan dalam segala aspek ekspresi kemanusiaan. Dengan alasan ini pula dapat dikatakan bahwa yang disebut Neo-Sufisme itu tidak kesemuanya adalah “barang baru”, namun lebih tepat dikatakan sebagai sufisme yang dipraktekkan dalam kehidupan pribadi dan bermasyarakat sesuai dengan kedudukan masa kini. Dengan mengutip sedikit rumusan Nurcholish Madjid yang mengatakan bahwa Neo-Sufisme adalah sebuah esoterisme atau penghayatan keagamaan batini yang menghendaki

²¹*Ibid.*, hlm. 195

²²Ahmad al-Qushashi, *Al-Simt Al-Majid*, (Haiderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Zizamiyyah, tt.), hlm. 119-120

²³Said Ramadhan al-Buti, *Al-Ruhaniyyah Al-Ijtima'iyah fi Al-Islam*, (Geneva: Al-Markaz Al-Islami, 1965), hlm. 61

²⁴<http://dunia.pelajar-islam.or.id/dunia.pii/209/ibnu-taymiyah-dan-sufisme.html>

hidup secara aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan.²⁵ Neo-Sufisme mendorong dibukanya peluang bagi penghayatan makna keagamaan dan pengamalannya yang lebih utuh dan tidak terbatas pada salah satu aspek saja tetapi yang lebih penting adalah *tawazun* (keseimbangan).

Pokok-Pokok Pemikiran Neo-Sufisme

1. Ibn Taimiyyah

Mengenai pokok-pokok pemikiran Ibnu Taimiyah tentang Tasawuf, sedikitnya terdapat dua hal yang menjadi inti pemikirannya. Yaitu tentang Keabsahan tasawuf sebagai jalan menempuh kebenaran (Sufisme), serta praktek-praktek tasawuf dan tarekat yang berkembang waktu itu.

Pertama, Tentang keabsahan Tasawuf sebagai jalan menempuh kebenaran, menurutnya tidak selamanya metode tasawuf dapat mengantarkan pada kebenaran, bahkan mustahil manusia bisa mengetahui kebenaran sebagaimana yang dimaksudkan oleh Allah. Bahkan makrifat, sesuatu yang sering disebut-sebut sebagai tujuan akhir kegiatan tasawuf, juga tidak dapat mengantarkan pada kebenaran.²⁶

Menurutnya, tujuan akhir kehidupan manusia adalah ibadah. Baginya tasawuf memang dapat mengantarkan seseorang pada pembersihan jiwa (*tazkiyah*), namun posisinya sama dengan perilaku moralitas pada umumnya, dimana seseorang yang memiliki akhlak yang tinggi akan membantu pembersihan jiwanya. *Kasyf* sebagai pengalaman religius semestinya dibawa pada tingkat intelektual yang dapat dipertanggungjawabkan.²⁷ Meskipun ia mengakui keabsahan metode eksperimental tasawuf, tapi ia menyarankan agar Tasawuf juga mempergunakan validitas eksternal untuk menguji kebenaran konsepnya. Satu hal yang menurutnya amat membahayakan adalah konsep *Wahdah al-wujud*, yang cenderung mengaburkan perbedaan antara khalik dengan mahluk.²⁸

Ekses dari konsep tersebut ternyata banyak disalahgunakan, misalnya, bila seseorang (Wali, Syaikh) telah mengganggu dirinya sampai pada tingkat *ittihad*, maka ia berada di luar batas-batas ketentuan Syariah.²⁹ Terhadap ini, ia mengemukakan beberapa konsep kunci,

²⁵Nurcholis Majid, *Sufisme dan Masa Depan Agama*, hlm. 15

²⁶Konsep Makrifat dimasyarakatkan oleh Al-Ghazali, ada yang mengatakan ini terpengaruh oleh filsafat Gnostisisme Barat. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hlm 189.

²⁷Konsep Kasyf dikenalkan oleh Zunnun al-Misri, yakni terbukanya tabir antara manusia dengan Tuhan, dan merupakan tingkatan tertinggi dalam Tasawuf.

²⁸Wahdah al-Wujud, dikonsepkan oleh Ibnu 'Araby, merupakan penjelmaan dari Filsafat Monisme yang bertentangan dengan konsep Tauhid dalam Islam. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hal 166.

²⁹Ittihad, merupakan salah satu maqam dalam tariqat, adalah kondisi naik (bersatunya mahluk dengan Allah) menurut istilah para Sufi. Lihat Ensiklopedi Islam, Juz II, hlm 84.

antara lain tentang wali.³⁰ Baginya kewalian bukan sesuatu yang tetap, tetapi relatif. Seseorang yang dekat dengan Allah, karena ketaatan dan kesuciannya, akan mengantarkannya pada kedudukan wali. Kebalikannya adalah bila seseorang berbuat maksiat, sesuatu yang dilarang dalam agama, maka orang tersebut dapat kehilangan kedudukannya sebagai wali (kekasih Allah).

Kedua, tentang praktek Tasawuf (Tarekat). Antara lain ia mengakui bahwa wali mempunyai karamah, tetapi hal tersebut tidak menjamin orang tersebut *ma'shum* dari kesalahan, dan tidak terbebas dari syari'ah. Baginya karamah tidak lebih afdhal dari istiqomah. Ia menentang adanya praktek meminta-minta di kubur Nabi atau orang-orang Shaleh. Sebab hal tersebut tidak sejalan dengan konsep ibadah, dimana seharusnya orang yang memerlukan pertolongan kepada Allah, langsung berdo'a kepadanya, tanpa perantaraan siapa pun jua. Demikian juga ziarah kubur dengan maksud *taqarrub* kepada Allah.

Menurutnya *taqarrub* kepada Allah dapat dilakukan dengan mengamalkan amalan-amalan wajib maupun sunnah. Mengenai cinta pada Allah, ia memberikan konsep adanya beberapa tingkatan cinta, mulai dari Hubungan hati, curahan hati, pengorbanan, rasa rindu, dan terakhir adalah penghambaan. Untuk mendapatkan cinta Allah, maka jalan satu-satunya adalah dengan melaksanakan perintah dan meninggalkan larangannya. Di sinilah letak arti pentingnya jihad sebagai konsekwensi cinta Allah. Dalam kaitan ini ia mengemukakan adanya *mahabbah* yang sesat, yakni dengan menghilangkan kewajiban *ubudiyah*, serta meminta sesuatu pada Allah yang tidak layak.

Dalam kerangka pembersihan jiwa, maka cara yang ampuh adalah dengan menundukkan pandangan (fungsi pengekangan), serta menjauhi perbuatan-perbuatan keji. Mengenai *Fana'*, ia mengatakan bahwa fenomena fana' yang sering dialami oleh syekh-syekh tarekat, bukan sesuatu yang dibutuhkan. Secara khusus tentang kematian Al-Khallaj di tiang gantungan, ia memberikan komentar yang berbeda dengan ulama pada umumnya. Di antaranya ia mengatakan bahwa kejadian tersebut tidak berarti menunjukkan bahwa al-Hallaj adalah salah. Kemungkinan hakim hanya melihat yang lahir saja. Seringkali perilaku yang lahir ternyata bukan hakekat yang sebenarnya. Terhadap konflik antara kaum sufi dengan kaum fiqh, ia berpendapat bahwa bilamana pendekatan tasawuf dan pendekatan hukum menghasilkan kesimpulan yang sama, maka kesimpulan tersebut patut diikuti, tetapi bilamana

³⁰Istilah Wali dalam konsep Tarekat dimaksudkan sebuah atribut seorang yang mendapat kelebihan dan kekhususan. Tanda - tanda kewalian ini sudah dapat ditentukan. Epistemologi kewalian ini pada tahap berikutnya membawa konsekwensi adanya silsilah wali, sampai kepada persoalan siapa sebenarnya yang menjadi *Khatamul Auliya* (penutup para wali), yang memiliki kedudukan yang sepadan dengan *Khatamul Anbiya*. Lihat, <http://academia-mdz.blogspot.com/pemikiran-tasawuf-ibnu-taimiyah.html>

di antara keduanya terdapat perbedaan, maka tidak boleh salah satu pihak mengatakan bahwa dirinya lebih berhak untuk diikuti.³¹

Mengenai *Hulul*, ia berpendapat bahwa kepercayaan tentang *hulul* (bersemayamnya Allah pada diri manusia) adalah kafir, sebagaimana orang Nasrani meyakini Allah bersemayam pada diri Isa al-Masih. Menurutnya, orang-orang beriman itu mengetahui bahwa Allah adalah pengatur segala sesuatu. Dia jauh berbeda dengan makhluk. Dia tidak berpadu dengan makhluk, tidak juga bersatu dengan makhluk. Wujud Allah bukan wujud makhluk itu sendiri.

2. Fazlur Rahman

Untuk melacak Pemikiran Rahman di bidang tasawuf, dapat diketahui dari pandangannya tentang perjalanan spiritual dalam Islam. Baginya spiritualisme itu telah ada semenjak Nabi Muhammad saw, dan ia sebagai penunjang misi kenabian dan kerasulannya, namun para sahabat tidak mempersoalkannya, sebab mereka dituntut melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan-Nya. Pengalaman spiritual dianggapnya sebagai kekhususannya. Dalam perkembangan selanjutnya, penanaman taat terhadap hukum Tuhan, lama-kelamaan menjadi tahapan khusus interiorisasi dan introspeksi motif moral, hal inilah yang menjadi landasan kehidupan asketisme Islam yang berkembang dengan pesat pada abad VII dan VIII M.³²

Praktek tersebut mendapat dorongan kuat dari realitas sosial, ekonomi dan keberagamaan masyarakat, khususnya penguasa Dinasti Umayyah, maka ada sekelompok yang rupanya meningkatkan kesalehannya secara individual. Dengan demikian gerakan ini adalah murni etis dengan pendalaman motif etis. Juga didorong oleh adanya fenomena isolasi politik, agar umat terlepas dari percaturan politik dan kenegaraan serta umat secara keseluruhan, bahkan sampai pada anjuran untuk *uzlah* ke gua, ditambah lagi reaksi terhadap formalisme dan legalisme dalam Islam.³³

Kehidupan asketisme merupakan awal kehidupan tasawuf yang merupakan reaksi atau protes moral spiritual dari keadaan pada waktu itu³⁴, yang akhirnya membawa sikap isolasi para sufi terhadap dunia, dan sikap sinisme politik akan menimbulkan pesimisme. Rahman sangat tidak sepakat dengan model kehidupan yang demikian

³¹<http://academia-mdz.blogspot.com//pemikiran-tasauf-ibnu-taimiyah.html>

³²<http://idb2.wikispaces.com/file/view/uf2006.pdf>

³³*Ibid.*

³⁴Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 132-133

tersebut dan keduanya bertentangan dengan ajaran al-Quran, sebab yang utama dalam al-Quran adalah implementasi aktual dari citra moral secara realistik dalam suatu konteks sosial³⁵. Justifikasi para sufi dengan kehidupan Nabi tidak bisa diartikan penolakan Beliau terhadap dunia, akan tetapi sekedar menunjukkan kesederhanaan Nabi. Sebab bagaimanapun juga penolakan secara ekstrim terhadap kehidupan duniawi adalah salah dan hal demikian sangat asing bagi Nabi SAW sendiri.

Adalah sangat tidak tepat bila dikatakan bahwa di antara para sahabat ada yang mengalami ekstase-ekstase seperti Abu Yazid al-Busthami, Ibn Arabi, al-Hallaj dan sebagainya. Pada dasarnya gerakan asketisme ini adalah sebuah gerakan moral yang menandakan betapa pentingnya usaha-usaha interiorisasi, pendalaman dan penyucian terhadap motif moral dan memperjuangkan kepada umat manusia mengenai tanggung jawab yang maha berat yang dibebankan dalam hidup ini ke atas pundak manusia. Inilah yang sebetulnya model gerakan yang didukung oleh al-Quran dan al-Hadits Nabi saw.

Namun dalam prakteknya, Rahman tidak sependapat dengan pandangan para tokoh tasawuf falsafi, yang menurutnya mereka telah melakukan "penambahan" dalam agama. Karena ekstase (*fana'* diri) yang dijalannya telah menyebabkan pengisolasi diri yang dianggap sebagai *the ultimate goal* atau perjalanan manusia menuju Khaliknya. Penolakan Rahman tersebut berdasarkan pada perilaku Rasulullah. Menurut Rahman, seandainya ekstase diri para sufi itu dianggap sebagai *religious experience* (pengalaman agama), maka Rasulullah pun mengalaminya. Tetapi pengalaman asketisme bukan sebagai titik akhir apalagi mengisolasi diri dari kehidupan duniawi, melainkan tampil dalam bentuk *social movement* atau gerakan sosial. Sebab kesucian seseorang bukan karena keterasingannya dari dunia dan proses sosial, namun harus berada di dalamnya dalam bentuk gerakan menciptakan sejarah. Dan demikian itulah yang sebetulnya menjadi tujuan utama, al-Quran; yaitu tegaknya sebuah tata sosial yang bermoral, adil dan dapat *survive* di muka bumi. Konsep taqwa hanya memiliki arti dalam konteks sosialnya.³⁶. Konteks sosial-historis kemanusiaan, memberikan tanggapan kritis dan pemikiran alternatif untuk keberadaannya khususnya menghadapi masa depan. Selain itu dikaitkannya dengan berbagai bidang keislaman seperti teologi, fiqh, politik, dan doktrin-doktrin ortodok Islam secara kontekstual-sosiologis.

Paradigma di atas kalau dicermati lebih dalam, maka sesungguhnya gagasan Neo-Sufisme Fazlur Rahman tersebut dilatar belakangi oleh beberapa anomali atau

³⁵*Ibid.*, hlm. 163-164

³⁶*Ibid.*, hlm. 54

problematika yang dipraktekkan oleh para sufi terutama puncaknya pada abad III H. Anomali tersebut adalah **pertama**, anomali teologis yang berhubungan dengan pengalaman ekstasi-fana' dan ucapan-ucapan *syatahat* yang ganjil serta banyak ditandai oleh pemikiran-pemikiran spekulatif-metafisis, seperti *Hulul*, *wahdat al- wujud*, *ittihad* dan sebagainya, **kedua**, anomali non-formalistik yang berhubungan dengan dasar praktek-aplikatif tasawuf yang tidak bersandar pada normativitas al- Quran dan al- Sunnah, dan **ketiga**, anomali holistika, yang berhubungan dengan aspek aksiologis (implementasi) tasawuf dimana para sufisme lebih memilih sikap isolasi dari kehidupan dengan melakukan kontemplasi dan *uzlah* dan tidak mau aktif dalam praksis kemasyarakatan.

Maka dengan demikian Neo-Sufisme Fazlur Rahman dengan kerangka pemikiran *back to* Qur'an and Sunnah yang begitu kuat, akan melahirkan alternatif kehidupan sufistik di masa sekarang sesuai dengan tantangan zaman yang semakin berkembang. Neo-Sufisme yang telah dikonstruksi Rahman dapat dikategorikan sebagai tasawuf model salafi. Sebuah model tasawuf yang secara epistemologis berdasarkan acuan normatif al-Quran dan al- Sunnah, menjadikan Nabi dan para *salaf al-shalihin* sebagai panutan dalam aplikasinya yang tidak berlebih-lebihan dalam menjalankan proses spiritualisasi ketuhanannya dengan mengeliminir unsur mistik-metafisik dan asketik dalam tasawuf serta unsur-unsur heterodoks asing lainnya, dan digantikan dengan doktrin-doktrin yang bernuansa salaf yang qur'anik-normatif namun tidak elitis-eksklusif. Doktrin ini dimaksudkan untuk menjadikan tasawuf mampu berperan dalam konteks sosial kemasyarakatan. Hal ini dilakukan karena berbagai anomali atau problem (teologis, normative dan sosiologis) yang berkembang di tubuh tasawuf kala itu harus diperbarui agar tasawuf sebagai bagian dari keislaman dapat memberikan kontribusi positif-konstruktif terhadap kehidupan masyarakat muslim dalam berbagai bidang kehidupannya.

Telaah metodologis Neo-Sufisme Fazlur Rahman di atas, membawa kita pada visi baru tentang tasawuf sebagai produk sejarah masa lalu yang bermakna ganda.³⁷

Pertama adalah mengembalikannya pada bentuk keberagamaan masa Rasulullah namun dengan tetap menerima peranan tasawuf dalam mendekati Tuhan. Makna yang kedua adalah mengembangkan potensi tasawuf untuk menawarkan pemecahan praktis masalah kemanusiaan abad modern dengan memanfaatkan pengalaman intuitif. Dalam hal ini tasawuf didudukkan sebagai proses peningkatan kualitas keberagamaan atau meminjam

³⁷<http://idb2.wikispaces.com/file/view/uf2006.pdf>

rumusan Abu al- Wafa menunjuk pada filsafat dan cara hidup untuk memperoleh keutamaan moral, *irfan* sufi dan kebahagiaan spiritual.

Unsur dasar yang menjadi perhatian utama visi ini adalah sifat kehidupan manusia yang senantiasa berubah. Artinya, konteks kehidupan tasawuf di abad lalu berbeda dengan konteks kekinian. Karena masyarakat manusia adalah realitas yang senantiasa berubah dan mencair, oleh karena itu perubahan masa kini harus disikapi dengan pola yang baru pula. Tasawuf yang dipraktekkan masakini harus dengan memperhatikan bahwa masalah kemanusiaan dalam kehidupan sosial merupakan bagian dari keberagamaan para sufi. Tujuan yang dapat dicapai tetap sama yaitu ketenangan, kedamaian dan kebahagiaan intuitif, kemudian dilebarkan bukan hanya untuk individu melainkan juga untuk dan dalam bentuk kesalehan sosial.

Puncak pengalaman intuitif yang diburu oleh para sufi dan perkumpulan tarekat, harus tetap dalam kesadaran bahwa pengalaman *fana'* dan *baqa'* yang menjadi peluangnya tidak berlangsung selamanya, melainkan temporer. Jika hal ini dipahami sebagai pengalaman yang berlangsung kontinyu, maka akan mematikan fungsi tubuh untuk melakukan kewajiban agama. Lebih dari itu, puncak pengalaman yang diburu itu adalah *ahwal* yang diperoleh sufi bukan atas dasar karyanya melainkan semata-mata anugerah dari Allah SWT. Tahap kesadaran sufi pada *fana'* dan *baqa'* tidak selamanya harus berakhir pada penghayatan "diri" Tuhan. Syihab al- Din Suhrawardi *al-Maqtul* mengemukakan teori yang sangat menarik³⁸. Menurut pendapatnya, *fana'* adalah tahap pengalaman sufi ketika Tuhan menguasai dan meliputinya sehingga kesadaran diri yang terbatas itu lebur dalam keberadaan-Nya. Akan tetapi dalam pengalaman ini sufi masih memiliki kesadaran akan kedudukannya di hadapan Tuhan dan dunia sekitarnya. Pemenuhan kewajiban kepada Tuhan tidak melupakan kewajibannya terhadap dunia.

Pemikiran Suhrawardi ini benar-benar menyadarkan akan potensi tasawuf untuk memiliki penghayatan yang utuh, keberadaan Tuhan dan menghayati pelaksanaan petunjuknya di dunia termasuk menghayati manusia. Sebagai suatu kesadaran, pengalaman sufi masih memiliki potensi aktif terhadap dunia di sekitarnya. Setiap kesadaran manusia sesungguhnya memiliki dua sisi, yaitu aktif dan pasif, sisi aktifnya berkaitan dengan bentuk kegiatannya dalam kehidupan sosial. Bahkan lebih dari itu, tingkat pengalaman tasawuf yang dimiliki akan merupakan kunci kualitas perilakunya sebagai

³⁸*Ibid.*

aktualisasi dari sisi aktif tersebut.

Dengan demikian, tampilan empiris seorang Neo-Sufis menuju kedekatan dengan Allah SWT dapat dilakukan di tengah-tengah kesibukan dunia modern. Ia adalah seorang mukmin, namun sekaligus seorang wiraswasta, birokrat, teknolog, bankir atau bahkan seorang akuntan yang senantiasa menjadikan "tuts" komputer sebagai "tasbih" pujian asma Allah. Atas dasar persepsi bahwa zahid tidak berbeda dengan sufi, maka ia dapat melakukan *riyadah* (latihan rohani) dalam konteks kesibukannya sebagai orang modern. Kelebihan dari sosok praktek ini adalah masing-masing individu mencapai peningkatan spiritual sehingga memperoleh ketenangan hidup, kedamaian dan kebahagiaan di sisi Allah SWT, tidak perlu stress karena sikap zahidnya akan senantiasa membentuk qalbunya untuk tidak terikat dengan dunia, tidak perlu lupa diri menumpuk kekayaan karena sadar bahwa tujuan utamanya adalah memperoleh pengalaman *fana'* dan *baqa'* di sisi-Nya. Ia memang berpeluang untuk memperoleh pengalaman ma'rifat dalam terminologi Imam al-Ghazali, akan tetapi, persepsinya bahwa pola pengalaman keberadaan Tuhan yang terkait dengan mengalami pelaksanaan perintah-Nya dalam kehidupan sosial ini akan membangkitkan semangat sufinya untuk membangun dunia di sekitarnya. Sufi jenis ini mungkin sekali seorang jutawan, namun kenyatannya itu tidak menjerat hatinya untuk tetap berupaya mencari kedekatan dengan Allah SWT yang sebenarnya menjadi tujuan dirinya.

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

PENUTUP

Neo sufisme secara singkat dapat dikatakan sebagai upaya penegasan kembali nilai-nilai Islam yang utuh, yakni kehidupan yang berkeseimbangan dalam segala aspek kehidupan dan dalam segi ekspresi kemanusiaan. Neo-sufisme mendorong dibukanya peluang bagi penghayatan makna keagamaan dan pengamalannya yang lebih utuh dan tidak terbatas pada salah satu aspek saja, tetapi seimbang. Setiap muslim harus mengakui dan menyadari betapa

pentingnya spiritual dalam Islam, tetapi juga harus diingat bahwa al-Quran menyatakan dunia ini adalah nyata bukan fatamorgana, bukan pula maya tanpa makna. Dari banyaknya ayat al-Quran yang beriringan antara iman-amal salih dan hari akhir merupakan *isyarat* yang tegas yang menunjukkan formulasi kesatuan dimensi spiritual dan dimensi aktivitas nyata dalam kehidupan. Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa yang disebut neo-sufisme itu tidak seluruhnya barang baru, namun lebih tepatnya dikatakan sebagai sufisme yang diaktualisasikan dalam kehidupan pribadi dan masyarakat sesuai kondisi kekinian.

Pada prinsipnya Neo-Sufisme berasaskan tiga hal; (1) al-Quran dan al-Hadits, (2) menjadikan Nabi saw dan generasi salafi sebagai panutan, dan (3) prinsip *tawazun* dalam Islam. Ketiga prinsip itu yang kemudian ditopang oleh beberapa anomali dalam tasawuf menjadi dasar rekonstruksi Rahman terhadap formulasi wacana tasawuf guna pengembangan konsep Neo-Sufisme. Rekonstruksi dan dinamisasi itu meliputi: (a) Hakekat substansial tasawuf atau dimensi ontologisnya, berhubungan dengan dua hal penting: *pertama* Secara substansial, tasawuf adalah perpanjangan tangan dari ajaran Islam itu sendiri yang menekankan pembentukan moralitas, tekun beribadah dan tidak tenggelam dalam glamoritas dan kenikmatan jasmani-duniawi. *Kedua* Secara metodologis, tasawuf merupakan bentuk ijtihad terutama bidang amalan batin yang keberadaannya sepadan dengan bidang-bidang keagamaan Islam lain. (b) Sumber dan perolehannya (aspek epistemologisnya), yang menekankan bahwa wacana tasawuf dan praktek-aplikatifnya harus berasal/diambil dari sumber pokok ajaran Islam (al-Quran dan al-Sunnah), demikian pula dalam rangka mendalami dimensi sufistik dan memperoleh pengetahuan (tujuan) spiritual harus tetap dalam kontrol kedua sumber pokok tersebut, serta praktek-praktek kesufian-spiritual generasi salafi. Hanya dengan berpatokan pada dua dasar dan salafiyin itulah sufisme dapat dianggap sah. (c) Fungsi tasawuf, atau aspek aksiologis, yang menekankan kegunaan dan manfaat tasawuf yang harus ditujukan untuk pengkayaan penghayatan ajaran Tuhan, yang berimplikasi pada pembentukan moralitas individual dan sosial baik kultural maupun strukturalnya secara inklusif. Sebaliknya penghayatan spiritual tersebut tidak diarahkan pada eksistensi Tuhan yang spekulatif-mistik yang berimplikasi pada eksklusifisme dan stagnan. Dengan formulasi wacana tasawuf tersebut maka tasawuf dalam *term* Neo-Sufisme adalah tasawuf Salafi, yang secara lebih khusus memiliki ciri khas puritanis, aktifis dan populis. Model tasawuf tersebut dalam perkembangannya melahirkan semangat pembaruan tasawuf, dan menjadi paradigma munculnya gagasan Neo-Sufisme Rahman. Unsur dasarnya yang harus diperhatikan dalam mengaktualisasikan gagasan Neo-Sufisme dalam konteks kekinian, adalah sifat kehidupan manusia yang senantiasa berubah.

Artinya, konteks kehidupan tasawuf di abad lalu berbeda dengan konteks kekinian. Karena masyarakat manusia adalah realitas yang senantiasa berubah dan mencair, oleh karena itu perubahan masa kini harus disikapi dengan pola yang baru pula. Tasawuf yang dipraktekkan masakini harus dengan memperhatikan bahwa masalah kemanusiaan dalam kehidupan sosial merupakan bagian dari kerberagamaan para sufi. Tujuan yang dapat dicapai tetap sama yaitu ketenangan, kedamaian dan kebahagiaan intuitif, kemudian dilebarkan bukan hanya untuk individu melainkan juga untuk dan dalam bentuk kesalehan sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Prof. Dr. Taufik dkk (Ed) 2002. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Pemikiran dan Peradaban*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Abdullah, MA., Drs. M. Yatimin 2006. *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Amzah
- Azra, MA., Prof. Dr. Azyumardi 1999. *Kontek Berteologi Di Indonesia Pengalaman Islam*, (cetakan I), Jakarta: Paramadina.
- Anwar, M. Rosihan dan M. Rosyid 2009. *Akhlaq Tasawuf*, Bandung: CV Pustaka Setia.
- Asmaran 2002. *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Abdullah, Dr. M. Amin 2002. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Ghanimi al-Taftazani, Abu al-Wafa 1974, *Madkhal ila al-Tasawwuf*, Kaherah: Dar al-Tsaqafah.
- Al-Ghazali, Muhammad, tt. *Ihya Ulum al-Din*, (Jilid II), Beirut : Dar al-Ma'rifah.
- _____ 1970, *Khuluq al-Muslim*, Kuwait : Dar al-Bayan.
- Ali Sabih, Muhammad, tt. *al-Risalah al-Qushayriyyah*, Kaherah: Sharikah Maktabah wa Tatbiqat Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih.
- Al-Qushashi, Ahmad, tt. *al-Simt al-Majid*, Haiderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Zizamiyyah.
- Beck, H.L dan Kaptein, N.J.G. 2001. *Pandangan Barat Terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*, (edisi dwibahasa), Jakarta: INIS.
- Burhani, Ahmad Najib 2001. *Sufisme Kota, Berpikir Jernih Menemukan Spritualitas Positif*, (cetakan I), Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta.
- Bakhtiar, MA., Dr. H. Amsal 2003. *Tasawuf dan Gerakan Tarekat*, Bandung: Angkasa.
- Hamka 2007, *Tasawuf Modern*, Jakarta : Panji Mas.
- Karya, H. Soekama dkk. 1996. *Ensiklopedi Mini Sejarah & Kebudayaan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Mahmud, Prof. Dr. Abdul Halim 2001. *Tasawuf di Dunia Islam*, Bandung: Pustaka Setia.
- Madkour, Dr. Ibrahim 1993. *Filsafat Islam Metode dan Penerapannya* (bagian I), Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Madjid, Nurcholish 1993. *Sufisme dan Masa Depan Agama*, Jakarta : Pustaka Firdaus.
- Martin dan Julia 2008. *Urban Sufism*, Jakarta : RajaGrafindo Persada.
- Nata, MA., Dr. H. Abuddin 2000. *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (edisi III), Jakarta: Balai Pustaka.
- Rahman, Fazlur 2000. *Gelombang Perubahan dalam Islam*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Rahman, Fazlur 1984. *Islam*, terjemahan oleh Ahsin Muhammad, Jakarta : Pustaka Bandung.
- Rais, Amin 1995. *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta : Rajaprasindo.
- Ramadhan al-Buti, Sa'id 1965. *al-Ruhaniyyah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Geneva: al-Markaz al-Islam.
- Su'ud, Prof. Dr. Abu 2003. *Islamiologi, Sejarah, Ajaran, Dan Peranannya dalam Peradaban Umat Manusia*, Jakarta: PT. Rineka Cipta.