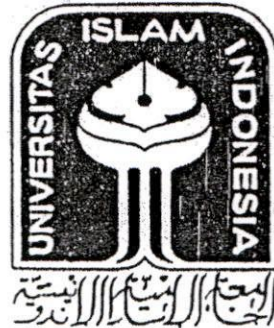


**PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL
(Telaah Terhadap Implementasi Tasawuf Buya Hamka)**



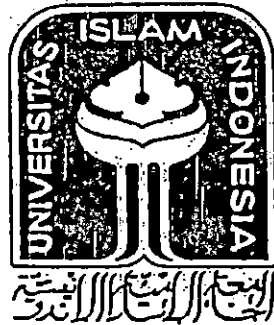
Oleh
Abd. Malik Usman
NIM : 970008

TESIS

**Diajukan kepada Magister Studi Islam
Program Pascasarjana Universitas Islam Indonesia
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna
Memperoleh Gelar Magister Studi Islam**

**YOGYAKARTA
2009**

**PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL
(Telaah Terhadap Implementasi Tasawuf Buya Hamka)**



Oleh
Abd. Malik Usman
NIM : 970008

Pembimbing
Prof. Dr. H. Usman Abu Bakar, MA.

TESIS

**Diajukan kepada Magister Studi Islam
Program Pascasarjana Universitas Islam Indonesia
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna
Memperoleh Gelar Magister Studi Islam**

**YOGYAKARTA
2009**



PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER STUDI ISLAM FIAI
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

PENGESAHAN

Nomor: 481/PS-MSI/Peng./II/2009

TESIS berjudul : **PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL (Telaah terhadap Implementasi Tasawuf Buya Hamka)**

Ditulis oleh : Abd. Malik Usman

N. I. M. : 970008

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister dalam Ilmu Pendidikan Islam



Yogyakarta, 4 Maret 2009
Ketua Program

Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS



**MAGISTER STUDI ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA**
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Nama : Abd. Malik Usman
Tempat/tgl.lahir : Lamakera, Flotim, 1 Juni 1960
N. I. M. : 970008
Konsentrasi : Pendidikan Islam
Judul Tesis : **PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL
(Telaah terhadap Implementasi Tasawuf Buya Hamka)**

Ketua/Sekretaris: Drs. H. Asmuni, MA.

Pembimbing : Prof. Dr. H. Usman Abu Bakar, MA

Penguji : Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS

Penguji : Prof. H. Imam Barnadib, MA., Ph.D

()

()

()

()


Diuji di Yogyakarta pada tanggal 18 Pebruari 2009

Pukul : 08.00–09.00 WIB

Hasil / Nilai : **88,00 / A**



Mengetahui
Direktur Program Pascasarjana MSI UII


Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS



MAGISTER STUDI ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

NOTA DINAS

No. : 567/PS-MSI/ND/II/2009

TESIS berjudul : **PENDIDIKAN KEROHANIAN DI ERA GLOBAL (Telaah terhadap Implementasi Tasawuf Buya Hamka)**

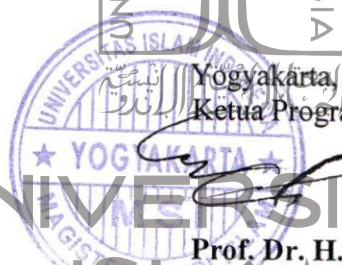
Ditulis oleh : Abd. Malik Usman

NIM : 970008

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Magister Studi Islam Program Pascasarjana (S-2) Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 16 Pebruari 2009
Ketua Program,


UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS

**MAGISTER STUDI ISLAM
PROGRAM PASCA SARJANA
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA**
Jl. Demangan Baru No. 24
Lantai II Yogyakarta, Telp. & Fax.
(0274) 523637, email : info@msi-iii.net

PERSETUJUAN

TESIS berjudul : PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL
(Telaah Terhadap Implementasi Tasawuf Buya Hamka)

Ditulis oleh : Abd Malik Usman

NIM : 970008

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Telah dapat disetujui untuk diuji di hadapan Tim Penguji Tesis Magister Studi Islam
Program Pascasarjana (S-2) Universitas Islam Indonesia.

UNIVERSITAS Yogyakarta : Januari 2009

ISLAM
INDONESIA

Pembimbing



(Prof. Dr. H. Usman Abu Bakar, MA)

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata Arab-Latin yang dipakai dalam penyusunan Tesis ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor : 158/1987 dan 0543b/U/1987 tertanggal 22 Januari 1988.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	-
ت	Tā	t	-
ث	Sā	s	s (dengan titik di atas)
ج	Jim	j	-
ح	Hā'	h	h (dengan titik di bawah)
خ	Khā'	kh	-
د	Dāl	d	-
ذ	Zāl	z	z (dengan titik di atas)
ر	Rā'	r	-
ز	Zā'	z	-
س	Sīn	s	-
ش	Syīn	sy	-
ص	Sād	s	s (dengan titik di bawah)
ض	Dād	d	d (dengan titik di bawah)
ط	Tā'	t	t (dengan titik di bawah)
ظ	Zā'	z	z (dengan titik di bawah)
ع	'Aīn	'	koma terbalik ke atas
غ	Gāīn	g	-
ف	Fā'	f	-
ق	Qāf	q	-

ك	Kāf	<i>k</i>	-
ل	Lām	<i>l</i>	-
م	Mīm	<i>m</i>	-
ن	Nūn	<i>n</i>	-
و	Wāwu	<i>w</i>	-
ه	Hā'	<i>h</i>	-
ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Yā'	<i>y</i>	-

II. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	Ditulis	<i>muta'addidah</i>
عدة	Ditulis	' <i>iddah</i>

III. *Ta' Marbūtah* di akhir kata

- a. Bila dimatikan tulis *h*

حكمة	Ditulis	<i>hikmah</i>
جزية	Ditulis	<i>jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlukan, bila kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

- b. Bila *ta' marbūtah* diikuti dengan kata sandang "*al*" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*

كرامة الأولياء	ditulis	<i>karāmah al-auliā'</i>
----------------	---------	--------------------------

- c. Bila *ta' marbūtah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis *t*

زكاة الفطر	ditulis	<i>zakāt al-ḥiṭr</i>
------------	---------	----------------------

IV. Vokal Pendek

-----	<i>faṭḥah</i>	ditulis	a
-----	<i>kasrah</i>	ditulis	i
-----	<i>dammah</i>	ditulis	u

V. Vokal Panjang

1.	<i>Faṭḥah + alif</i> جاهلية	ditulis ditulis	<i>ā</i> <i>jāhiliyah</i>
2.	<i>Faṭḥah + ya' mati</i> وتنسى	ditulis ditulis	<i>ā</i> <i>tansā</i>
3.	<i>Kasrah + ya' mati</i> كريم	ditulis ditulis	<i>ī</i> <i>karīm</i>
4.	<i>dammah + wawu mati</i> قروض	ditulis ditulis	<i>ū</i> <i>furūd</i>

VI. Vokal Rangkap

1.	<i>Faṭḥah + ya' mati</i> بينكم	ditulis ditulis	<i>ai</i> <i>bainakum</i>
2.	<i>Faṭḥah + wawu mati</i> قول	ditulis ditulis	<i>au</i> <i>qaul</i>

VII. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أأنتم	ditulis	<i>a'antum</i>
أأعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لأأثن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

VIII. Kata Sandang *Alif + Lam*

a. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>

- b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)-nya.

السماء	ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>asy-Syams</i>

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

ذوى الفروض	ditulis	<i>zawi al-furūd</i>
أهل السنة	ditulis	<i>ahl as-Sunnah</i>



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

HALAMAN MOTTO

فَعَاتَهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤٨﴾

Karena itu Allah memberikan kepada mereka pahala di dunia dan pahala yang baik di akhirat. dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebaikan. (QS. 3/Ali Imron : 148)



*“Dunia adalah:
alam kejujuran, bagi siapa yang jujur;
alam yang penuh keselamatan, bagi yang mengertinya secara baik;
dan alam yang penuh kekayaan, bagi siapa berbekal dengannya.”*

(Ali bin Abi Thalib,ra)

HALAMAN PERSEMBAHAN



Kupersembahkan karya ini kepada :

*Ayahanda dan Ibunda (alm/almh) atas kasih sayang dan doanya semasa hidupnya,
Isteriku tercinta Siti Nurhayati dan ketiga buah hati kami: Ziaulfalaq Rafsanjani
Malik (Zia), 'Atiyah Rauzanah Malik (Zanah) dan Zidna Navela Kamelia (Zidna)
atas doa dan dukungannya kalianlah penyemangat hidupku.*

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

samping memberi dispensasi “khusus” buat penulis untuk menyelesaikan penulisan tesis ini.

3. Bapak Drs. H. Asmuni, MA; selaku sekretaris Program Studi Magister Studi Islam UII Yogyakarta, atas saran dan tegurannya yang sangat santun untuk penulis, agar menyelesaikan tugas akhir.
4. Bapak Prof. Dr. H. Usman Abu Bakar, MA. Selaku Pembimbing utama, bahkan satu-satunya pembimbing bagi penulisan tesis ini. Walau secara formal agak jarang bertemu, namun arahan dan pancingannya langsung fokus dan tepat sasaran, setidaknya membuka cakrawala (wawasan) penulis terutama rumusan pokok masalah dalam penelitian ini.
5. Kepada kedua orang tua penulis ayahanda Usman bin Nana (alm) dan ibunda tercinta Hj. Nursa'adah (almh) yang telah mendidik, merawat, membesarkan penulis agar menjadi manusia yang berguna dunia – akhirat. Tesis ini adalah juga sebagai salah satu wujud bakti penulis buat mereka berdua di dalam kubur, di samping doa penulis.
6. Kepada teman-teman seangkatan, baik yang berdomisili di Yogyakarta maupun di luar Yogyakarta yang senantiasa mengingatkan penulis bahkan mendorong penulis agar menyelesaikan tugas akhir MSI.
7. Kepada bapak/ibu serta mas-mas dan mbak-mbak, baik yang di Perpustakaan, akademik, maupun administrasi yang tidak pernah bosan menyapa dan mengingatkan penulis di berbagai kesempatan baik di kampus maupun di luar

ABSTRAK

Judul : PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL
(Telaah terhadap Implementasi Tasawuf Buya Hamka)

Abd. Malik Usman

NIM : 970008

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Pendidikan Kerohanian Islam (Tasawuf) belakangan ini menjadi trend baru wacana keagamaan (Islam), sebagai sarana pergulatan intelektual, dan pencaharian makna hidup, juga sebagai terapi psikologis akibat suasana kehidupan yang materialistik-hedonistik di era global.

Di kalangan pemikir Islam, Buya Hamka termasuk salah seorang pemikir, sekaligus penulis yang sangat produktif, diantaranya adalah tasawuf yang menjadi sasaran penelitian penulis. Yang menarik adalah, bahwa Buya Hamka seorang aktivis Persyarikatan Muhammadiyah yang berpaham Islam salafy (ortodoks) dan “anti tasawuf”. Tujuan penelitian ini adalah untuk memahami, mendalami, dan menganalisis pemikiran Buya Hamka tentang tasawuf sekaligus ingin menemukan prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya.

Penelitian ini bercorak kepustakaan, yaitu menganalisis pemikiran tasawuf Buya Hamka, didasarkan pada data-data kepustakaan yang ada. Metode yang dipakai adalah hermeneutik-filosofis, dengan langkah-langkah: deskripsi, komparasi, analisis-sintesis serta refleksi-kritis.

Hasil penelitian ini adalah: *pertama*, tasawuf Buya Hamka adalah tasawuf sunny dengan menjadikan Qur'an dan sunnah sebagai acuan utama. *Kedua*, di dalam tasawufnya, beliau memadukan pengalaman eksoterik dan esoterik dalam satu paket, namun tetap dalam bingkai al-Qur'an dan as-Sunnah. *Ketiga*, di dalam tasawufnya, terdapat sejumlah prinsip yaitu: Kesederhanaan, Keadilan-Keseimbangan, Dinamis-Progressif, Kemerdekaan-Kebebasan, serta Keluhuran Budi; sangat relevan untuk diimplementasikan di dalam Pendidikan Kerohanian Islam di era global. *Keempat*, Buya Hamka mencita-citakan sosok manusia berkepribadian utuh; seimbang antara jasmani-rohani, intelektual dan spiritual. Pandangan ini sejalan dengan tujuan dari penyelenggaraan pendidikan di Indonesia, yakni unggul dalam Iptek, dan anggun dalam Imtak.

Kata kunci: Spiritualitas Islam di era global, kearifan dan kecerdasan.

خلاصة

موضوع : " التعليم الروحية الإسلامية في عصر العولمة " (دراسة تحليلية على تطبيق التصوف علمة حمكا)

عبدالمالك عثمان
عُرْصَة = ٩٧٠٠٠٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذه المقالة تحت موضوع " التعليم الروحية الإسلامية في عصر العولمة " (دراسة تحليلية على تطبيق التصوف علمة حمكا). تعليم الروحية الإسلامية (التصوف) تكون مولعة في دراسة الدينية على الأونة الأخيرة, وأيضا كوسيلة في غزي الفكري, وللافتهم معنى الحياة وأيضا لمعالجة النفسية بسبب مشاكل الحياة الإنسانية المادية في عصر العولمة.

اعتبر عند دائرة المفكرين المسلم علمة حمكا أحد مفكرين وبالتالي هو مؤلف منتجي فيما بينه الكتب الصوفية التي تتركز في هذه البحث. ومن الامر متفوقه هو احد اعضاء جمعية محمدية على المذهب السلفي (تقليدية) الذي يعارض التصوف. يتركز هذا البحث لدراسة وتعمق وتحلل على الفكر علمة حمكا بما يتعلق بعلم التصوف, وبالتالي لاكتشاف المبادئ الموجودة فيها.

هذا البحث من نوع البحث المكتبية وهي تحلل الفكر علمة حمكا من المعطيات الموجودة في المكتبة. ومنهاج البحث هو التاويل فلسفي بطريقة التصويرية ومقارنة وتركيبية وتؤمل الناقدية.

ونتيجة هذا البحث هي: الأول, الفكر علمة حمكا عن التصوف هو التصوف السونية التي يجعل القرآن والحديث مصدرا رئيسا, الثانية: شمل علمة حمكا بين خبرته عامة وخاصة بمجموعة واحدة ولكن مادام على محيط بإطار القرآن والحديث. الثالث: علم التصوف عند علمة حمكا يتكون على مبادئ وهي: تواضعا, العدل و متوسط, متحركة متقدمة, حرية و أخلاق الكريمة, وذلك منسجمة تماما في تطبيقها. بتعليم الروحية في عصر العولمة. الرابع: أراد علمة حمكا جعل شخصا متفوقا الذي موازنة بين جسدية وروحية, العقلية الدينية. وهذا الفكرة موافقة بغاية التربية في أندونيسيا وهي تفوق بالتكنولوجيا وصارمة في عقيدة.

كلمات المختارة : الروحية الإسلامية في عصر العولمة، الزكاء والمخرفة

DAFTAR ISI

JUDUL	i
PENGESAHAN	ii
TIM PENGUJI	iii
NOTA DINAS	iv
PERSETUJUAN PEMBIMBING	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
MOTTO	vii
HALAMAN PERSEMBAHAN	viii
KATA PENGANTAR	ix
ABSTRAK	x
KHULASAH	xi
DAFTAR ISI	xii
BAB I. PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Pengakuan (Keaslian Penelitian)	6
D. Tujuan Penelitian	8
E. Manfaat Penelitian	8
F. Telaah Pustaka	8
G. Landasan Teori	13
H. Metode Penelitian	17
J. Sistematika	20



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

II. TASAWUF DAN PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL	
A. Memahami Peta Bumi Era Global	22
1. Pengertian Era Global	22
2. Ciri dan Struktur Sosial Era Global	25
a. Ciri-ciri (Karakteristik) Era Global	25
b. Sistem dan Struktur Sosial Era Global	27
3. Tata Nilai Spiritual Era Global	31
B. Tasawuf	38
1. Pengertian Tasawuf	38
2. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Tasawuf	43
a. Kelahiran Tasawuf	43
b. Perkembangan Tasawuf	47
c. Pembagian Dan Pelembagaan Tasawuf	57
C. Pendidikan Kerohanian Islam	64
1. Pengertian	64
2. Ruang Lingkup dan Tujuan Pendidikan Kerohanian Islam	72
3. Pola-pola Pembinaan Kerohanian Islam	74
III. MENGENAL BUYA HAMKA DAN PEMIKIRANNYA	
A. Biografi Singkat Buya Hamka	79
1. Perkembangan Intelektual Buya Hamka	79
2. Karya-Karya Buya Hamka	94
a. Bidang Sastra	95

b. Bidang Keagamaan (Islam)	96
3. Beberapa Posisi Penting	99
B. Pemikiran Tasawuf Buya Hamka	110
1. Pengertian (Hakekat) dan Fungsi Tasawuf	110
2. Ruang Lingkup Tasawuf	117
3. Teori dan Corak Tasawuf	123
IV. ANALISIS TERHADAP IMPLEMENTASI TASA WUF BUYA HAMKA DALAM PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL	
A. Tasawuf Buya Hamka dan Nuansa Keberagaman di Era Global (Sebuah titik temu dan titik singgung)	128
B. Prinsip-prinsip Tasawuf Buya Hamka, Peluang dan Relevansinya bagi Pembinaan Kerohanian Islam di Era Global	130
1. Prinsip Kesederhanaan	132
2. Prinsip Keadilan dan Keseimbangan	133
3. Prinsip Dinamis Progresif	135
4. Prinsip Kebebasan dan Kemerdekaan	138
5. Prinsip Keluhuran Budi	140
V. PENUTUP	
A. Kesimpulan	143
B. Saran	146

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Abad 21 atau Era Millenium Ketiga merupakan salah satu babak baru dalam perkembangan peradaban umat manusia. Menurut futurolog Alvin Toffler yaitu peradaban gelombang ketiga¹ atau menurut istilah Daniel Bell yaitu peradaban post industrial.² Di era ini menurut Iskandar Alisjahbana ditandai dengan perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (Iptek) yang sangat canggih dan revolusioner.³ Proses otomatisasi, robotisasi, transportasi, komunikasi dan informasi menimbulkan perubahan yang sangat spektakuler dalam kehidupan manusia. Irama dan tempo kehidupan menurut Alvin Toffler seolah terasa amat cepat dan sangat akseleratif, dengan radius perubahan yang berskala internasional, eksponensial, mondial dan global,⁴ Sehingga bumi ini menurut McLuhan dan juga M.T. Zen diibaratkan sebuah “desa” yaitu *Global Village* dan *Tribal Village*⁵ Karena kecepatan tersebut menurut

¹) Alvin Toffler, *Gelombang Ketiga Bagian Pertama*, alih bahasa Sri Koesdiyantinah, SB, (Jakarta; Pantja Simpati, 1990) hal. 183.

²) Daniel Bell , *The Coming of Post Industrial Society* (New York : Basic Books , 1976) hal. 10, dan lihat pula *The Cultural Contradictions of Capitalisme* (New York : Basic Books, 1978) hal. 147.

³) Iskandar Alisjahbana “*Harapan dan Keprihatinan Kemajuan Teknologi Informasi Masa Depan*” (Kertas Kerja pada acara Pusdiklat Tingkat Nasional HMI di Jakarta, Mei 1987) hal. 3. Lihat pula, Zulkarnein Nasution *Teknologi Komunikasi Dalam Perspektif Latar Belakang dan Perkembangannya*, (Jakarta : Lembaga Penerbit F.E. UI, 1989) hal. 4.

⁴) Alvin Toffler, *Gelombang Ketiga Bagian Kedua*, alih bahasa Sri Koesdiyantinah SB, (Jakarta Pantja Simpati 1990) hal. 109, 339 – 340. Lihat pula “*Kejutan Masa Depan*, alih bahasa Sri Koesdiyantinah SB, (Jakarta : Pantja Simpati, 1988) hal. 27 dan 41.

⁵) Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy* (New York : MC Grow Hill, 1962) hal. 8. Lihat pula M.T. Zen, *Menuju Masyarakat Baru Indonesia, Antisipasi Terhadap Tantangan Abad XXI*, Penyunting ST. Sularto, (Jakarta : Gramedia, 1990) hal. 165.

Jackques Attali, seorang peternak unta di padang sahara dapat bercakap-cakap melalui telepon dengan seseorang yang tinggal di pinggiran kota Los Angeles.⁶

Betapa tidak kondisi tersebut telah *mendekonstruksi* pandangan tentang ruang waktu; karena menurut R.H. Wiwoho jarak hanya menjadi variabel kecepatan akses komunikasi, sedangkan waktu hanya menjadi variabel kecepatan akses informasi.⁷ Apa yang dulu mungkin tidak terbayangkan, kini telah menjadi kenyataan bahkan menjadi kebiasaan. Inilah era Global atau Globalisasi. Proses modernisasi di era global ini menjadikan segala sesuatu serba cepat, mudah, mewah, makmur dan serba menyenangkan bagi kehidupan manusia. Pendek kata hanya tinggal ‘tekan knop’ (*push button life*).

Kondisi kehidupan di era global tersebut menarik untuk dicermati karena di balik kehidupan yang serba tekan knop, bukan tanpa masalah. Salah satunya adalah yang berkaitan dengan tata nilai dan kehidupan spiritual. Menurut A.M. Saefuddin yakni terjadi ‘disorientasi’ tata nilai dan kehidupan spiritual, yang menyeret manusia terjerembab ke jurang kehidupan yang materialistik dan ateistik. Posisi manusia mengalami degradasi dari makhluk spiritual ke makhluk material.⁸ Manusia telah tereduksi hakikat kemanusiaannya. Padahal sikap, pandangan dan orientasi kehidupan sebagaimana tersebut menurut Muhammad Al-Ghazali terbukti gagal membawa umat meraih kebahagiaan di bidang rohaniah – spiritual, bahkan sebaliknya yakni

⁶) Jackques Attali, *Millenium Ketiga : Yang Menang, Yang kalah Dalam Tata Dunia Mendatang*, alih bahasa Emmy Nor Hariati Cet. I. (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1970) hal. 1.

⁷) R.H. Saefuddin, “Tata Nilai dan Kehidupan Spiritual Di Abad XXI”, dalam Said Tuhuleley (penyunting) *Permasalahan Abad XXI : Sebuah Agenda* (Yogyakarta : Sipro, 1993) hal. 3 – 4.

⁸) A.M. Saefuddin, “Tata Niali dan Kehidupan Spiritual Di Abad XXI”, dalam Said Tuhuleley (Pentunting) *Permasalahan Anad Xxi : Sebuah Agenda* (Yogyakarta : Sipro, 1993) hal. 3 – 4.

penderitaan jiwa.⁹ Kondisi tersebut, oleh pakar modernisasi seperti dikatakan oleh Dadang Hawari sebagai “*The Agomi of Modernization*” yakni azab sengsara karena modernisasi¹⁰ atau meminjam istilah Sayyed Hossein Nasr sebagai sebuah nestapa manusia modern (*the plight of modern man*). Masyarakat modern telah membakar tangannya dengan api yang telah dinyalakannya.¹¹

Kritik Nasr di atas ditujukan kepada masyarakat modern dewasa ini yang bersikap mengabaikan spiritualitas, adalah cukup beralasan karena terbukti menurut Hidayat Nataatmadja membawa dampak negatif yang cukup mengerikan, baik bagi individu, keluarga, bahkan masyarakat luas, seperti; kemunduran rohani, kehancuran mental, revolusi seksual, alkoholisme dan sadisme.¹² Oleh karena itu langkah-langkah yang ditempuh untuk menyelamatkan kehidupan dan kelangsungan peradaban ke depan, menurut Mototako Hiroike adalah ‘agama’ sebagai *supreme morality* untuk kehidupan.¹³

Seiring dengan perjalanan waktu, sekitar tiga dasawarsa yang lalu, muncul fenomena baru terutama di Negara-negara super industri yaitu fenomena ‘kebangkitan agama – spiritualitas, yang belakangan menurut John Naisbitt dituduh

⁹) Muhammad Al-Ghazali, *Menjawan 40 Soal Islam Abad 20*, alih bahasa, Moh. Tohir dan Abu Laila, (Bnadung : Mizan, Cet. I. 1995) hal. 3.

¹⁰) Dadang Hawari, *Al-Qur'an, Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta : Dana Bhakti Prima Yasa Cet. I., 1995) hal. 3.

¹¹) Sayyed Hossein nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, alih bahasa Anas Mahyudin (Bandung : Pustaka , 1983) hal. 4,5,9.

¹²) Hidayat Nataatmadja, *Kebangkitan Al-Islam*, (bandung : Risalah, 1985), hal. 53 – 56 Lihat pula Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, Cet. VI (Bnadung : Mizan, 1994) hal. 159.

¹³) Mototako Hiroike, *An Introduction to New Principles of Management*, dalam : *Globalization and Ethics of Economy*, International Conference on Asian Economy and Culture, (Japan : Insitute of Moralogy, 19890 hal. 5

sebagai upaya untuk “menelanjangi” modernitas.¹⁴ Terlepas dari perdebatan itu (betul atau tidak), akan tetapi menarik untuk dicermati, bahkan direnungkan adalah ; bahwa di tengah kehidupan modern yang serba mewah dan surplus : muncul keinginan untuk mencari sesuatu yang diyakini lebih bermakna dari segala yang ada, yakni spiritualitas. Namun spiritualitas dimaksud sebagaimana dikatakan oleh Naisbitt adalah spiritualitas yang tidak terikat oleh agama-agama formal, melainkan spiritualitas yang hidup dan merasakan pengalaman spiritual. Alasan keengganan terhadap ikatan agama-agama formal dikarenakan pada agama-agama formal tidak ditemukan (dirasakan) kehangatan spiritualitas.¹⁵

Lain halnya Islam. Dalam Islam memang ada aspek yang bersifat legal-formal (fiqh – syari’ah). Juga ada aspek rohaniah spiritual yang lazim dikenal dengan tasawuf (sufisme). Sebagai salah satu aspek penting di dalam Islam, maka proses pembinaan atau pendidikan keagamaan (Islam), perlu memberi porsi khusus pada aspek tasawuf. Karena tasawuf memiliki model atau corak dalam pembinaan spiritualitas manusia, yakni lebih menitik beratkan pada dimensi *esoterisme* (*batiniyah*). Model (corak) tasawuf ini terbukti efektif di dalam menumbuhkan kesadaran rasa beragama (*dzaug ad-Dien*), terutama bagi masyarakat yang cenderung materialistik - hedonistik bahkan sekularistik dan ateistik. Sejarah peradaban Islam telah membuktikan keampuhannya. Ia (tasawuf) bagaikan telaga yang mampu

¹⁴) John Naisbitt dan Patricia Aburdene, *Sepuluh Arah Baru untuk Tahun 1990-an Megatrends 2000*, alih bahasa FX. Budijanto (Jakarta : Binarupa Aksara, 1990) hal. 254. Lihat “*Megatrends 2000: Ten New Directions for the 1990's*” Ringkasan Bagi Eksekutif Eddy Kuscahyanto (ed) (Jakarta : Warta Ekonomi, 1990) hal. 33.

¹⁵) John Naisbitt, *Ibid*, hal, 256.

memenuhi dahaga rohani manusia sepanjang sejarah hingga kini. Menurut Hossein Nasr tasawuf merupakan dimensi esoteris (batiniyah) kini menjadi lirikan bagi masyarakat modern, karena terbukti mampu memberi jawaban terhadap kebutuhan intelektual maupun spiritual mereka.¹⁶

Namun demikian, dalam kaitannya dengan konteks masyarakat modern di era Global, tasawuf sebagaimana tersebut di atas menurut Abuddin Nata menghendaki adanya upaya-upaya interpretasi maupun elaborasi terhadap term-term tasawuf yang dipandang sebagai 'anti intelektualisme' anti kemajuan, serta menjadi penyebab melemahnya daya juang di kalangan umat Islam.¹⁷ Mengingat semangat Islam menurut Buya Hamka adalah semangat berjuang, semangat berkorban, dan bekerja keras bukan malas dan lemah.¹⁸ Oleh karenanya lanjut HAMKA tasawuf yang akan menjadi fokus pembahasan ini adalah tasawuf yang mengarah kepada upaya-upaya membersihkan jiwa, mendidik dan mempertinggi derajat budi, bukan menolak atau membelakangi kemajuan.¹⁹

Konsep tasawuf yang membawa kemajuan tersebut bagi kalangan masyarakat (muslim) di Indonesia dikenal tasawuf Buya Hamka yang bercorak modern. Disebut modern, karena orientasi Hamka adalah masyarakat modern kini dan nanti. Inilah barangkali letak perbedaan Hamka dengan para Sufi lain.

¹⁶) Hossein Nasr, *Op.Cit*, hal. 77-78

¹⁷) Abuddin Nata, *Akhlak Tashawuf*, Cet. I (Jakarta : Raja Grafindo Persada ,1996) hal. 294.

¹⁸) Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1994) hal. 4

¹⁹) *Ibid.*,

Penulis menjadikan tasawuf Buya Hamka sebagai kajian, karena beberapa hal, antara lain : pertama, Buya Hamka yang dikenal luas sebagai seorang aktivis dan tokoh Persyarikatan Muhammadiyah, dimana Muhammadiyah sering diidentikkan dengan anti tasawuf. Kedua, Buya Hamka adalah seorang tokoh seniman, penyair, sastrawan, filosof, dan ulama, yang reputasinya mendunia (internasional). Oleh karena itu penulis mengangkatnya menjadi sasaran untuk penulisan tesis ini.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari uraian latar belakang masalah di atas maka yang menjadi pokok masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

- a. Bagaimana kultur (budaya) masyarakat di era global dan pola-pola pembinaan kerohaniaannya
- b. Apa prinsip dan substansi tasawuf Buya Hamka dan peluang implementasinya dalam pendidikan kerohanian Islam di Era global.

C. Pengakuan (Keaslian Penelitian)

Sepanjang pengetahuan penulis, penelitian ini sesungguhnya berbeda dengan penelitian atau karya-karya ilmiah yang telah ada, kendatipun sama-sama membahas tentang Buya Hamka dan tasawufnya. Oleh karena itu secara akademis, penelitian ini dapat dipertanggungjawabkan. Berikut ini penulis sengaja menampilkan beberapa hasil penelitian terdahulu yang berhubungan dengan Buya Hamka, antara lain :

- a. Deliar Noer (1983) berjudul *Yamin dan Hamka, Dua Jalan Menuju Identitas Indonesia*. Kajian ini lebih menitik beratkan pada perbandingan dua tokoh tersebut tentang paham nasionalisme.

- b. Karel A. Steembrink (1994) berjudul *Hamka and the Integration of the Islamic of Indonesia*. Tulisan ini lebih memposisikan Hamka sebagai seorang aktor politik dalam hubungannya dengan posisi umat Islam di Indonesia. Begitu pula tulisan K. A. Steembrink yang lain (1995) yang berjudul : *“Qur’an, Interpretation of Hamzah Fansuri and Hamka : A Comparison “*. Tulisan inipun menitikberatkan pada kajian tentang corak tafsir al-Azhar (Hamka) dan membandingkannya dengan Hamzah Fansuri.
- c. Yunan Nasution (1989) berjudul *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar disingkat “Kalam Hamka*. Ini adalah kajian untuk disertasi Doktor di UIN— (IAIN) Syahid Jakarta. Dalam kajian ini beliau lebih memfokuskan pada pemikiran Buya Hamka dalam teologi Islam (Kalam) yang bercorak “rasional”. Beliau sama sekali tidak membahas aspek tasawuf Buya Hamka.
- d. Nurcholish Madjid (1997) berjudul *Relevansi Kesufian Buya Hamka Bagi Kehidupan keagamaan di Indonesia*. Tulisan ini membahas masalah tasawuf Hamka yang dihubungkan dengan kehidupan keagamaan di Indonesia. Beliau sama sekali tidak membahas relevansi kesufian Buya Hamka dalam pola pembinaan kerohanian Islam di era global.
- e. M. Damami (2000) berjudul *Tasawuf Positif Dalam Pemikiran Hamka*. Awal mulanya adalah karya ilmiah berupa tesis, kemudain diterbitkan menjadi sebuah buku. Kajian ini lebih menitikberatkan pada pemikiran tasawuf Buya Hamka. Bahwa tasawuf Buya Hamka itu adalah “tasawuf alternatif terbaik” dalam menghadapi dan menyambut dunia. Walau demikian, sama sekali tidak

menyinggung tentang bagaimana merealisasikannya ke dalam pola-pola pembinaan kerohanian umat Islam di era global.

D. Tujuan Penelitian

- a. Ingin menginventarisasi gambaran secara komprehensif mengenai kultur masyarakat di era global dan pola-pola pembinaan kerohaniannya.
- b. Ingin mengetahui, menginventarisasi dan merefleksikan prinsip maupun substansi tasawuf Buya Hamka beserta peluang dan implementasinya dalam pendidikan kerohanian Islam di era global.

E. Manfaat Penelitian

- a. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu pengetahuan, terutama bidang pendidikan Islam— (Pendidikan kerohanian Islam) di era global
- b. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memperluas wawasan pengetahuan (dalam bidang Pendidikan Kerohanian Islam) bagi diri penulis, serta sebagai bekal untuk menunjang profesionalitas penulis sebagai seorang pendidik.

F. Telaah Pustaka

Berbicara mengenai pendidikan, tidak bisa lepas dari berbicara mengenai konsep tentang manusia, hakikat kemanusiaannya, potensi, serta segala atribut yang disandangnya. Dalam pandangan filsafat seperti dikutip Zuhairini, terdapat empat aliran yang berusaha mengungkap “misteri” tentang hakikat manusia tersebut, yaitu : aliran *serba zat* yakni materi adalah hakikat manusia; aliran *serba ruh* berpandangan bahwa: ruh adalah hakikat manusia; aliran *dualisme* berpandangan bahwa manusia

adalah makhluk dua dimensi (rohani dan jasmani) yang berhubungan secara kausal; dan aliran *eksistensialisme* yaitu memandang manusia dari segi cara beradanya di dunia ini.²⁰

Sementara itu dalam pandangan Islam, hakikat manusia adalah makhluk jasmani, sekaligus makhluk rohani, dengan elemen-elemen rohani berupa *'aql, qalb, dan nafs*; yang dalam bahasa Yunani kuno menurut Hasan Langgulung disebut *psyche* yang bermakna roh, jiwa, dan pikiran.²¹ Al-Qur'an juga menyebut sejumlah istilah tentang manusia yaitu: *Bani Adam, an-Naas-Unas, al-Insu – al-Insan, Basyar* dan *'Abd*. Bila dicermati, istilah-istilah tersebut, sesungguhnya menyebut manusia secara totalitas, baik tentang hakikat asal-usul, kedudukan, tugas pokok, fungsi dan tanggung jawabnya di muka bumi. Pemahaman tentang hakikat manusia (terutama menurut Islam) menurut Ahmad Tafsir adalah sangat penting, karena menjadi pangkal tolak dalam menetapkan pandangan hidup orang Islam termasuk dalam bidang pendidikan.²²

Bertitik tolak dari pandangan tentang hakikat manusia, telah memunculkan sejumlah mazhab atau aliran filsafat pendidikan, antara lain menurut Zuhairini yaitu: aliran *Progressivisme, Essensialisme, Perennialisme, Rekonstruksionalisme* dan *Eksistensialisme*.²³ Antara satu dan lainnya terdapat perbedaan corak atau pandangan tentang pendidikan. Dalam konteks judul tesis ini yakni Pendidikan Kerohanian Islam

²⁰) Zuhairini, dkk, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: BumiAksara, 1995) hal. 74.

²¹) Hasan Langgulung, *Manusia Dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi dan Pendidikan*, cet.III (Jakarta: Al-Husna Zikra, 1995) hal. 269.

²²) Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, cet. II (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994) hal. 34.

²³) Zuhairini, dkk, *Op. cit*, hal. 20-30.

di Era Global (Telaah Terhadap Implementasi Tasawuf Buya Hamka) menurut hemat penulis, terdapat dua aliran yang agak relevan yaitu aliran *Essensialisme* dan *Perennialisme*.

Dalam pandangan *essensialisme* menurut Barnadib, pendidikan haruslah melakukan upaya-upaya emansipasi diri menuju kestabilan antara rasio dan spiritual, karena tugas dan kewajiban pendidikan adalah membentuk peserta didik sesuai fitrahnya.²⁴ Sementara aliran *perennialisme* (follow up dari *Essensialisme*) menurut HB Hamdani bermakna norma-norma atau nilai-nilai yang bersifat abadi; dengan menganalogikan 'Setangkai Bunga'. Ia akan (terus) berbunga musim demi musim, datang dan pergi secara tetap sepanjang tahun ... sehingga seolah-olah kembali ke asal dan menjadi seakan-akan abadi.²⁵ Ke dua aliran ini mengisyaratkan pentingnya pendidikan yang bercorak kerohanian spiritual untuk mengimbangi rasionalitas yang merupakan salah satu ciri modernitas.

Dalam pandangan Islam ; (berdasarkan konsep Islam tentang hakikat manusia beserta segala atribut dan potensi yang dimilikinya) maka pendidikan menurut Ahmad Tafsir adalah; pengembangan seluruh potensi (fitrah) manusia selaku peserta didik secara bertahap menurut ajaran Islam.²⁶ Potensi (fitrah) di sini tentu meliputi aspek jasmani dan rohani sebagai satu kesatuan yang mencirikan manusia sempurna menurut Islam.

²⁴) Imam Barnadib, *Filsafat Pendidikan; Sistem dan Metode*, cet.V (Yogyakarta: Andi Offset, 1988) hal. 38 – 39.

²⁵) M.Noorsyam, *Pengantar Filasafat Pendidikan*, (Malang: IKIP, 1978) hal. 157 – 158.

²⁶) Ahmad Tafsir, *Op. Cit*, hal. 29

Pengertian atau konsep pendidikan ini bila ditarik ke wilayah tasawuf yang nota bene lebih fokus pada pemberdayaan aspek ruhiyah manusia, maka konsep pendidikan atau lebih spesifik pendidikan kerohanian Islam menurut Sa'id Hawwa adalah pemusatan pada upaya perbaikan hati (islah al-Qalb) dalam makna luas, untuk membentuk pribadi muslim yang hakiki.²⁷ Makna luas dimaksud adalah; jiwa akal, dan ruh; menurut Ali Abdul Halim Mahmud; semuanya saling berkorelasi – interelasi satu dengan yang lainnya.²⁸ Oleh karenanya pendidikan kerohanian Islam harus mencakup seluruh elemen rohaniah tersebut.

Dari uraian singkat tentang pendidikan menurut Islam dan pendidikan kerohanian Islam di atas, maka pertanyaannya adalah; bagaimana dengan konsep tasawuf, terutama bila dikaitkan dengan pendidikan kerohanian Islam? Jawabannya tentu beragam, sesuai sudut pandang masing-masing, dan beberapa di antaranya seperti kalangan Ahlul Bait sebagaimana dikutip oleh Hussein Shahab yaitu : usaha untuk menyucikan diri dalam rangka mendekati diri kepada Allah swt, serta mengenal-Nya (Irfani), baik melalui Ilmu (*Irfan 'Ilmi*) maupun amal (*Irfan 'Amali*).²⁹ Menurut Jalaluddin Rakhmat, tasawuf juga diartikan sebagai cara untuk menggapai makrifat,

²⁷) Sa'id Hawwa, *Jalan Ruhani: Bimbingan Tasawuf untuk Para Aktivistis Islam*, Penerj. Rifie M dan Ibnu Thaha Ali, Penyunting; Taufan Hidayat (Bandung ; Mizan, 1995) hal. 119.

²⁸) Ali Abdul Halim Mahmud, *Pendidikan Ruhani*, Penerj. Abdul Hayyie al-Kattani, Cet. I (Jakarta: Gema Insani Press, 2000) hal. 61

²⁹) Hussein Shahab, "Mazhab Tasawuf Perspektif Ahlul Bait" Sukardi (ed) dalam *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, Cet. I (Jakarta : Pustaka Hidayah, 2000) hal. 81.

untuk mencapai pengetahuansesuatu pengetahuan *Ladunni* yang diperoleh melalui latihan-latihan rohani.³⁰

Seorang pakar tasawuf Mesir Ibrahim Hilal memberi pengertian tasawuf yaitu upaya menaklukkan dimensi jasmani manusia agar tunduk kepada dimensi ruhani (*nafs*) dengan berbagai cara, sambil bergerak menuju kesempurnaan akhlak, serta menggapai pengetahuan ma'rifah tentang zat Allah swt.³¹ Sementara pakar yang lain (juga dari Mesir) al-Taftazani mengatakan bahwa; tasawuf, yaitu : menempuh kehidupan zuhud, menghindari gemerlap kehidupan duniawi, rela hidup dalam keprihatinan, melakukan berbagai amalan ibadah, melaparkan diri, mengerjakan shalat malam dan melantunkan berbagai jenis wirid, sehingga jasmani menjadi lemah, dan ruhani menjadi kuat.³²

Di dalam symposium tentang pengamalan sila Ketuhanan Yang Maha Esa, yang diadakan oleh IAIN (UIN) Jakarta tahun 1996 menyimpulkan bahwa *pertama*, tasawuf merupakan salah satu jalan dari ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah serta merupakan jiwa dari pada Islam. *Kedua*; tujuan tasawuf adalah untuk mempertebal iman (tauhid) serta mempertinggi akhlak. Yang menjadi persoalan adalah; bagaimana konsep tentang tasawuf tersebut diimplementasikan di dalam kehidupan di era Global ? Tentu memerlukan kiat dan modifikasi tertentu, disesuaikan dengan situasi dan kondisinya (konteks) serta permasalahan aktual yang

³⁰) Jalaluddin Rakhmat, "Tasawuf dalam Al-Qur'an dan Sunnah" Sukardi (ed) *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, Cet. I (Jakarta : Pustaka Hidayah, 2000) hal. 23 – 24.

³¹) Ibrahim Hilal, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat, Sebuah Kritik Metodologis*, Alih Bahasa Ija Suntana dan E. Kusniadin, Cet. I (Bandung: Pusataka Hidayah, 2002) hal. 19.

³²) Abu al-Wafa, al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islami* (Kairo: tap, 1974) hal. 3 dan 12.

sedang terjadi di masyarakat. Dalam kaitan ini, menurut Kautsar Azghari Noer aktivitas tasawuf dikemas dalam bentuk kajian, diskusi, ceramah, bahkan outbound dengan tema-tema seperti: mengobati penyakit hati, metode menjemput maut, membina keluarga sakinah, mencapai shalat khusyu', meraih hidup barakah.³³ Tema-tema di atas juga dapat menjadi solusi (alternatif) atas sejumlah permasalahan, terutama krisis nilai yang tengah melanda masyarakat. Model seperti ini menurut hemat penulis, merupakan model ideal, karena memadukan antara aspek pemahaman, penghayatan, maupun pengamalannya. Di sini tasawuf lebih bersifat fungsional. Kemasan lain yang juga tidak kalah menariknya seperti: *mujahadah*, *istighasah* dan *zikir akbar*, sebagaimana yang sering dilakukan di berbagai tempat di negeri (terlepas dari perdebatan di kalangan agamawan apakah sunnah atau bid'ah). Fenomena ini menurut Nur A. Fadhil Lubis, adalah khas bagi kalangan "Urban Sufisme" dan "New Sufisme", yakni bertasawuf dengan memakai sejumlah tata cara tasawuf (thoriqoh), namun tanpa identitas atau tanpa ikatan dengan tarikat tertentu.³⁴

G. Landasan Teori

Di dalam salah satu hadits nabi yang diriwayatkan oleh Muslim dengan sanadnya dari Abu Hurairah ra, dan Umar ra. Yang menceritakan tentang dialog nabi Muhammad saw dengan malaikat Jibril as. Adapun inti dialog tersebut adalah tentang sendi-sendi ajaran Islam, bahwa Islam yang sempurna itu terdiri dari tiga masalah

³³) Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial, Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Penyunting Izza Rahman dan Qamaruddin, Cet I (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003) hal. 11 – 13.

³⁴) Nur A. Fadhil Lubis "Sejarah dan Perkembangan Tarekat di Indonesia" makalah Seminar Nasional Tasawuf yang diselenggarakan oleh Yayasan Prof. Kadirun Yahya Medan dengan STAIN Surakarta, tentang Reaktualisasi Nilai9-Nilai Tasawuf Dalam Menata Kehidupan Modern, Surakarta, 29 Januari 2005, hal. 13.

(aspek) utama yaitu Iman ('aqidah-tauhid), Islam (syari'ah-ibadah) dan Ihsan (akhlak).³⁵ Ketiganya merupakan satu kesatuan membentuk Islam sebagai sebuah *system way of life* yang utuh dan komprehensif, atau meminjam istilah al-Qaththan yaitu; ³⁶ dan inilah merupakan salah satu karakteristik dari dien al-Islam menurut Yusuf al-Qorodlowy.³⁷

Sebagai sebuah *sistem way of life* yang komprehensif dan utuh, Islam memberi tempat bagi dua jenis atau corak penghayatan keagamaan yakni eksoterik (zahiri) dan esoterik (batini) dalam satu paket. Kedua jenis atau corak penghayatan tersebut menurut Fazlur Rahman, terkadang menimbulkan ketegangan dan saling menuduh (klaim), lalu muncul upaya rekonsiliasi antar keduanya seperti yang dilakukan oleh Harits al-Muhasibi, Ahmad Sirhindi, dan al-Ghazali melalui karyanya yang sangat terkenal *Ihya' 'Ulumiddin*, yakni Menghidupkan Ilmu-Ilmu Agama dengan pendalaman spiritualitas-tasawuf.³⁸ Jadi tasawuf tidak untuk mengabaikan syari'at melainkan sebaliknya yakni menggairahkan nilai-nilai syari'at. Karya al-Ghazali (*Ihya' 'Ulumiddin*) dibagi menjadi empat juz. Juz I tentang Aqidah, juz II tentang Syari'ah, juz III tentang Tasawuf dan Juz IV tentang Akhlaq al-Karimah. Melalui pemikiran al-Ghazali, tasawuf dijadikan sebagai sarana penukikan kedalam iman, menggairahkan ketaatan (ketekunan) beribadah bagi penganut tasawuf. Selain al-

³⁵) Imam Muslim, *Sahih Muslim* jilid I (Mesir, Isa Babi al-Halabi, tt.) hal.23

³⁶) Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabahits fie 'ulumil-al-Qur'an* (Beirut : As-Syirkah at-Tahaddatu at-Tanzi'ey, 1393H/1973M) hal.7

³⁷) Yusuf al-Qardhawy, *Karakteristik Islam: Kajian Analitik*, Penerj. : Rofi Munawwar dan Tajuddin (Surabaya : Risalah Gusti, 1996) hal. 117, 126-131.

³⁸) Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad cet.I (Bandung : Pustaka, 1984) hal. 193, 194, 197, 198 dan 205.

Ghazali, Al Muhassibi dan Ahmad Sirhindi yang melakukan kritik terhadap praktik-praktik tasawuf tanpa (mengabaikan) syari'at. Di sini, mereka juga melakukan upaya untuk mempertemukan kedua corak pengahayatan tersebut.

Pertautan antar keduanya yakni eksoterik (syari'ah - zahiri) dan esoterik (tasawuf - batini) oleh Rahman disebut "Neo Sufisme" atau "Reformed Sufisme" dengan lebih menggunakan postulat-postulat Islam Salafie (ortodox) yakni berusaha menanamkan kembali sikap yang positif terhadap dunia, tanpa mengabaikan spiritualitas.³⁹ Di sini; spiritualitas (pengalaman rohani) menurut Iqbal bukanlah tujuan akhir dari perjalanan - pengalaman itu sendiri, melainkan sebagai titik awal untuk memberi arti (makna) pada tindakan dalam sejarah, atau keterlibatan dalam realitas sosial dan kultural.⁴⁰

Dari sejumlah pandangan di atas, maka benang merahnya adalah keseimbangan (at-Tawazun) sebagai salah satu prinsip pokok dalam Islam. Keseimbangan dimaksud adalah keseimbangan yang bersifat dinamis atau dikenal dengan istilah dinamika *equilibrium* yakni berjalan beriringan dan dinamis antara dua aspek atau dua kebutuhan; antara eksoterik (syariat - zahiri) dan esoterik (hakikat - tasawuf - batini), antara ortodoks (salafi) dan kasyf (pengalaman mistik - mukasyafah) dan antara yang rasional - empiris dengan spiritual - intuitif.

Khusus yang terakhir (rasional dan spiritual) bila dikaitkan dengan tahap-tahap sejarah perkembangan peradaban manusia menurut Alvin Toffler ada tiga gelombang yaitu *pertama*, primitif - agraris yang cenderung lebih spiritualis; *kedua*, modern

³⁹) Ibid, hal 285.

⁴⁰) Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama Dalam Islam*, Penerj. Ali Audah dkk. (Jakarta : Tinta Mas. 1983) hal. 177 dan 179.

industrialis cenderung lebih rasionalis; dan *ketiga*, post modern atau abad informasi dan globalisasi yang cenderung menggabungkan antara spiritualitas dan rasionalitas atau pengetahuan (iptek) dan kesucian (imtak). Atau meminjam istilah Hossein Nasr yakni menggabungkan antara *knowledge and the sacred*.⁴¹

Pandangan atau konsep tentang keseimbangan di atas adalah menjadi sebuah keniscayaan terutama bila diimplementasikan ke dalam sistem pendidikan yang mengenal tiga sasaran utama yaitu aspek kognitif, afektif dan psikomotorik; ketiganya harus diberdayakan secara seimbang. Oleh karena itu masalah keseimbangan ini adalah sesuatu yang “Islami” karena sesuai dengan *sunatullah* baik yang berlaku pada alam makro maupun alam mikro (manusia) yakni makhluk jasmani dan sekaligus makhluk rohani. Di dalam al-Qur’an terdapat sejumlah ayat yang menegaskan prinsip keseimbangan tersebut khususnya pada alam makro sebagai contoh QS. 55 – Ar-Rahman ayat 5 – 9.

الشمس والقمر بحسبان ﴿٥﴾ والنجم والشجر يسجدان ﴿٦﴾ والسما رفعها ووضع الميزان ﴿٧﴾ ألا تطغوا في الميزان ﴿٨﴾ وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان ﴿٩﴾

5. Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan. 6. Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada nya. 7. Dan Allah Telah meninggikan langit dan dia meletakkan neraca (keadilan). 8. Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu. 9. Dan Tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu.

Sedangkan pada alam mikro (manusia) disamping aspek jasmani aspek rohaninya memiliki sejumlah elemen yaitu *ruh*, *'aql*, *nafs* dan *qalb*. Keempat elemen tersebut

⁴¹) Lihat salah satu karya Sayyed Hossein Nasr yang berjudul *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, Penerj. Suharsono, dkk. Cet. I. (Jakarta : Inisiasi Press, 2004)

menurut Sa'id Hawa menjadi fokus dan titik tolak pendidikan kerohanian Islam untuk membentuk pribadi muslim yang hakiki.⁴²

Masih dalam konteks keseimbangan tersebut sekitar tiga dasa warsa belakangan tampak semarak kegiatan kajian, bimbingan dan pelatihan ESQ (Ary Ginanjar Agustian) bagi cendawan tumbuh di musim hujan gaung pelatihan ESQ telah menembus ke manca negara dengan segmen utamanya masyarakat menengah ke atas. Karya-karya tulis (berupa buku) yang membahas tentang ESQ pun cukup bahkan sangat laris, sebagiannya termasuk *best seller* fenomena ini menandakan bahwa di era yang semakin modern dan mengglobal seperti sekarang ini muncul kecenderungan atau trend baru ke arah spiritualitas untuk mengimbangi rasionalitas. Dengan demikian maka perlu adanya sebuah perpaduan yang seimbang antara *IQ (Intelligence Quotient)*, *EQ (Emotional Quotient)* atau *EI (Emotional Intelligence)* dan *SQ (Spiritual Quotient)*. Perpaduan ini menurut Munir Mulkan akan mengantarkan kita menggapai peringkat untuk menggapai peringkat tertinggi yakni Ma'rifat Quotient – Ma Q.⁴³ Term ma'rifat ini merupakan sesuatu yang didambakan kaum sufi, karena merupakan puncak perjalanan (ekspedisi) rohaniah – spiritual.

H. Metode Penelitian

1. Bahan atau Materi Penelitian

⁴²) Sa'id Hawwa, *Loc. Cit*

⁴³) Abdul Munir Mulkan, *Ma'rifat Quotient – Ma Q*. Pidato Guru Besar Filsafat Pendidikan Islam, Fakultas Tarbiyah IAIN-UTN Suka Yogyakarta, 2001.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*Library—research*) yang menitik beratkan pada pemikiran tasawuf Buya Hamka, maka bahan atau materi penelitian adalah sebagai berikut :

a. Sumber Primer :

- 1) *Lembaga Budi* (1983), Jakarta : Pustaka Panjimas
- 2) *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurnian* (1993), Jakarta : Panjimas
- 3) *Falasafah Hidup* (1994), Jakarta : Pustaka Panjimas
- 4) *Lembaga Hidup* (1997), Jakarta : Pustaka Panjimas
- 5) *Tasawuf Modern* (2001), Jakarta : Pustaka Panjimas

b. Sumber Sekunder : Yaitu semua buku, majalah, dan lain-lain, baik yang ditulis oleh Hamka atau orang lain tentangnya, tentu relevan dengan obyek penelitian.

c. Jalan Penelitian

Penelitian ini dilakukan melalui langkah-langkah sebagai berikut :

- i. Pengumpulan data, dengan cara mengumpulkan data tentang perkembangan pemikiran Buya Hamka di bidang tasawuf, baik dari sumber primer maupun sumber sekunder.
- ii. Klasifikasi data, dengan cara data yang telah terkumpul kemudian diklasifikasikan sehingga alur atau arah pemikiran Buya Hamka tentang tasawuf dapat diikuti dengan cermat.
- iii. Analisa Data, dengan cara data yang telah diklasifikasikan, lalu dianalisis berdasarkan metode yang dipilih.

iv. Interpretasi Data, dengan cara data yang telah dianalisis, kemudian ditafsirkan.

d. Analisis Hasil Penelitian

Analisis terhadap hasil penelitian ini dengan menggunakan metode *Hermeneutik* dan *Refleksi Filosofis* dengan langkah-langkah sebagai berikut :

- i. Deskripsi, yaitu data yang terkumpul, kemudian dipaparkan secara sistematis. Hasil pemaparannya digunakan untuk mengungkapkan pemikiran Buya Hamka tentang tasawuf.
- ii. Komparasi, yaitu perbandingan antara pemikiran satu tokoh (pemikir) dengan yang lainnya. Metode ini digunakan untuk membandingkan corak pemikiran tasawuif Buya Hamka dengan pemikir (sufi) lainnya.
- iii. Analisis-sintesis, yaitu menguraikan atau memilah suatu konsep dengan maksud memperoleh suatu pemahaman yang lebih baik tentang makna konsep tersebut, kemudian memadukan berbagai pengertian untuk memperoleh suatu pengertian umum. Analisis-sintesis ini digunakan untuk memperoleh suatu pengertian yang lebih jelas mengenai konsep tasawuf yang bercorak modern dari pemikiran Buya Hamka tersebut untuk dijadikan pijakan bagi pola pembinaan kerohanian Islam pada masyarakat di era global.
- iv. Refleksi—Kritis, yaitu hasil analisis dari metode di atas diberi interpretasi sehingga memperoleh pemahaman yang lebih baru serta relevan bagi pengembangan dan pembaharuan pendidikan kerohanian Islam di Indonesia.

I. Sistematika Penulisan

Pembahasan dalam tesis ini dibagi menjadi beberapa bab dan beberapa sub bab atau bagian. Bab I (pertama) adalah pendahuluan yang berisikan antara lain, latar belakang masalah, rumusan masalah, pengakuan keaslian penelitian, tujuan penelitian, manfaat penelitian, pendekatan masalah, telaah pustaka, landasan teori, dan sistematika penulisan.

Bab II (kedua) terdiri dari tiga bagian. Pertama : menguraikan tentang peta bumi (situasi) kehidupan masyarakat di era global yang meliputi : pengertian, ciri, dan struktur sosial (kultur) era global serta masalah atau nilai dan kehidupan spiritual era global. Bagian kedua menguraikan tentang pendidikan kerohanian Islam yang meliputi : pengertian dan urgensinya, ruang lingkup dan tujuan, serta pola-pola pembinaan kerohanian Islam. Bagian ketiga menguraikan tentang tasawuf (sufisme) yang meliputi : pengertian sufisme, sejarah pertumbuhan dan perkembangan, serta pembagian dan pelebagaan tasawuf. Ketiga bagian ini merupakan satu kesatuan konsep konstruksi dan sekaligus berfungsi sebagai obyek formal di dalam pembahasan.

Bab III (ketiga) terdiri dari dua bagian. Pertama tentang biografi singkat Buya Hamka yang terdiri dari : perkembangan intelektual Buya Hamka yakni sebagai datuk, politikus, penulis-pemikir, dan sebagai ulama. Ke dua, menguraikan tentang pemikiran tasawuf Buya Hamka yang terdiri dari : pengertian, hakikat dan fungsi tasawuf, ruang lingkup dan struktur tasawuf, serta teori dan corak tasawuf. Bab ini juga berfungsi sebagai obyek material, namun ditelaah secara kritis terhadap

bangunan konsep sufistiknya, serta perbedaannya dengan bangunan pemikiran sufistik konvensional.

Bab IV (keempat) merupakan bab inti penulisan tesis ini, yakni analisis terhadap implementasi tasawuf Hamka dalam pendidikan kerohanian Islam di era global. Bab ini terdiri dari dua bagian. *Pertama*, menganalisis mengenai titik temu dan titik singgung antara pemikiran tasawuf Buya Hamka dengan nuansa keberagaman di era global. *Kedua*, menganalisis tentang peluang dan relevansi prinsip-prinsip tasawuf Buya Hamka bagi pembinaan kerohanian Islam di era global.

Bab V (kelima) merupakan bab penutup, yang terdiri dari dua bagian, yaitu : pertama adalah menyimpulkan dari keseluruhan pembahasan sebagai jawaban atas rumusan masalah. Kedua, adalah saran-saran dan penutup.



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

BAB II

TASAWUF DAN PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL

A. Memahami Peta Bumi Era Global

1. Pengertian Era Global

Era Global atau Globalisasi memiliki beragam istilah (penyebutan). Menurut para pakar sebagaimana dikutip Abdul Malik Usman misalnya Marshal McLuhan (*The Gutenberg Galaxy*) menyebutnya sebagai ‘desa global, desa dunia, dan teater global’; Jacques Ellul (*The Technological Society*) menyebutnya sebagai masyarakat teknologis; Peter Drucker (*The Information Age*) menyebutnya dengan zaman informasi; Daniel Bell (*The Coming of Post Industrial Society*) menyebutnya sebagai masyarakat pasca industri; U. Porat (*The Information Economy*) menyebutnya sebagai perekonomian informasi; Nora and Mine (*The Computerization of Society*) menyebutnya sebagai zaman perkomputerisasian masyarakat; Frederick Williams (*The Communications Revolution*) menyebutnya sebagai revolusi komunikasi; William Dizard (*The Coming Information Age*) menyebutnya sebagai memasuki zaman informasi; Zbigniew Brzezinski (*Between Two Ages, American's Role In The Technetronic Era*) menyebutnya sebagai era teknetronik; J. Pelton (*Communications – Satellite : Radical Change Agent*) menyebutnya sebagai ‘satelit komunikasi’; Gabriel Redriquez (*Learning to live In The Third Industrial Revolution*) menyebutnya sebagai revolusi industri ketiga; Alvin Toffler (*The Third Wave*)

menyebutnya sebagai gelombang ketiga – peradaban manusia.¹ Adapun makna istilah era global atau globalisasi yaitu, segala sesuatu yang bersifat mendunia atau disebut "tata dunia baru". Maksudnya yaitu sebuah era, di mana perubahan-perubahan yang terjadi yang mencakup berbagai aspek kehidupan manusia, berlangsung secara cepat dan bersifat mendunia. Hal ini menurut Akbar S. Ahmed seperti dikutip Bakhtiar Effendy dikarenakan derasnya aliran komunikasi – informasi dan transportasi, segala sesuatu menjadi cepat dan mudah dijangkau. Dunia ini seolah-olah amat kecil, sehingga batas-batas teritorial negara-bangsa menjadi pudar, "*the end of the nation state*".²

Era Global ini menurut Iskandar Alisjahbana menjadi peradaban lebih bermutu, lebih dalam lebih luas dan menyeluruh. Karena akibat perkembangan-kemajuan teknologi transportasi, komunikasi dan informasi, memungkinkan manusia melihat lebih banyak fenomena yang saling berkaitan dan saling mempengaruhi (*mesh networking*) dalam cakupan yang lebih dalam dan lebih luas, sebagai suatu fenomena yang terintegrasi dengan seluruh bumi dan alam semesta.³ Dalam konteks tersebut menurut Peter Beyer laju perkembangan kehidupan manusia akan bermuara pada upaya pemberlakuan berbagai varian berupa etnis, bangsa dan negara, organisasi

¹) Abd. Malik Usman "Strategi Dakwah Muhammadiyah Menyongsong Era Informasi", *Skripsi Sarjana Lengkap* Fakultas Dakwah IAIN – UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta : 1991, hal. 4

²) Bakhtiar Effendi, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan* (Yogyakarta : Galang Press, 2001) hal. 4.

³) Iskandar Alisjahbana, "Pangantar Evaluasi Pembaruan Budidaya Masyarakat Terbuka Global", dalam Sonny Yuliar dkk (ed) et al *Memotret Telematika Indonesia Menyongsong Masyarakat Informasi Nusantara* (Bandung : Pustaka Hidayah, 2001) hal. 38.

bahkan agama ke dalam (melebur-menjadi) sesuatu system sosial tunggal dan berskala internasional.⁴

Bagaimana yang sesungguhnya terjadi atas pandangan tersebut di atas, sejarahlah yang akan membuktikannya. Namun menurut hemat penulis, bahwa dunia yang berisi keanekaragaman (pluralitas) etnis, budaya, suku bangsa, negara bahkan agama, senantiasa berada pada posisi saling membutuhkan dan saling bergantung satu sama lain (*interconnected*), serta saling mempengaruhi. Kenyataan ini karena didukung oleh kecepatan komunikasi-informasi dan transportasi menjadikan kondisi *interconnected*, sebagai sebuah keniscayaan. Terutama teknologi komunikasi-informasi menurut Gabriel Redriquez seperti dikutip M. Habib Chirzin bahwa di era global, arus informasi dalam berbagai bentuknya merupakan pusat dari kegiatan umat manusia.⁵ Karena informasi menurut John Naisbitt telah menjadi sebuah komoditas yang amat penting dan bernilai strategis (*Strategic Resource*).⁶ Informasi beserta mediana menurut McLuhan dapat menjadi media yang menghibur kita mengajar dan mendidik kita, sekaligus menyesatkan kita berlangsung terus, tanpa henti dengan variasi dan modifikasi yang tidak pernah berakhir.⁷

Pandangan McLuhan di atas, menyiratkan adanya sisi plus minus kehidupan di era global akibat kecepatan komunikasi dan informasi, tinggal bagaimana

⁴) Peter Beyer, *Religion and Globalization*, (London : SAGE Publication Ltd, 1994) hal. 1 dan 15.

⁵) M. Habib Chirzin, "Umat Islam dan Masyarakat Informasi", *Panji Masyarakat*, No. 589, 20 – 29 Shafar 1409H/ 1 – 10 Oktober 1988M) hal. 32.

⁶) Jihn Naisbitt, *Megatrends, Ten New Directions Transforming Our Lives* (New, York : Warner Books Inc. 1984) hal. 15.

⁷) MC. Luhan, *Understanding Media : The Extentions of Man*, (London and New York : Routledge, 1984) hal. 3

menyikapinya. Akan tetapi sebagai akibatnya (langsung maupun tidak langsung) seolah-olah memaksa kita untuk "mendekonstruksi" pandangan konvensional kita tentang pluralitas (etnis, budaya, organisasi, bangsa-negara serta agama) menjadi suatu system sosial tunggal, di samping mendekonstruksi pandangan tentang ruang dan waktu. Ruang (jarak) hanya menjadi variable kecepatan akses komunikasi, sedangkan waktu hanya menjadi variable kecepatan akses informasi. Bahkan teknologi komunikasi-informasi merupakan motor-penggerak kehidupan di era global.

2. Ciri-ciri dan Struktur Sosial Era Global

a. Ciri-ciri (Karakteristik) Era Global

Gambaran mengenai ciri atau karakteristik masyarakat di era global secara garis besar menurut A. Watik Pratiknya yaitu : masyarakat fungsional, masyarakat teknologis, masyarakat saintifik (masyarakat yang padat informasi), masyarakat terbuka, masyarakat serba nilai serta transendentalisasi agama.⁸ Agar lebih jelas, maka ciri-ciri tersebut akan dibahas secara singkat berikut ini, dengan tetap mengutip pandangan A. Watik Pratiknya.

1) Masyarakat Fungsional yaitu, masyarakat yang dalam hubungannya diwarnai oleh motif-motif kepentingan (fungsional), yang biasanya berkonotasi fisik – material. Implikasinya, nilai agama kurang mendapat "pasarannya".

⁸) A. Watik Pratiknya, "Dakwah dalam Era Indonesia Modern : Kesenjangan Antara Kemestian dan Kenyataan" dalam Syukriyanto AR, dan Abdul Munir Mulkhan (ed), *Pergumulan Pemikiran Dalam Muhammadiyah* (Yogyakarta : SIPRESS, 1990) hal. 133.

2) Masyarakat Teknologis yaitu masyarakat yang semua urusan dan kegiatannya, dikerjakan menurut tekniknya masing-masing dan cenderung sudah baku (*standardized*) dengan pertimbangan efisiensi dan produktifitas.

3) Masyarakat Saintifik yaitu masyarakat yang cenderung berpikir rasional, obyektif, provable (dapat dibuktikan secara empirik), serta kaidah-kaidah ilmiah lainnya.

4) Masyarakat Terbuka sebagai konsekuensi dari masyarakat yang padat informasi yang merupakan ciri utama masyarakat global, yaitu dinamika masyarakat diatur oleh system, yakni system yang tidak hanya lokal-nasional atau regional tetapi bersifat global. Karena kecepatan komunikasi dan informasi, menjadikan berbagai kekuatan asing (sosial, politik, ekonomi dan budaya) akan menentukan dinamika masyarakat.

5) Transendentalisasi Agama, yaitu agama-agama hanyalah urusan individu belaka. Pandangan tentang Tuhan yang bersifat transenden, jauh "di sana" sehingga tidak ikut campur dalam urusan dunia ini. Untuk lebih jelas pandangan tentang agama, akan dibahas khusus pada bagian tentang tata nilai dan kehidupan spiritual era global.

6) Masyarakat Serba Nilai, yakni sebagai konsekuensi logis dari masyarakat yang padat informasi dan masyarakat terbuka. Beberapa kecenderungan nilai-nilai tersebut antara lain; materialisme, pragmatisme, individualisme dan egoisme.⁹

⁹) *Ibid.* Hal. 133 – 135.

Ciri-ciri tersebut memiliki hubungan serta kaitan secara kausalitas, melalui empat system yang saling berkaitan menurut istilah Alvin Toffler yaitu; *teknosfer*, *infosfer*, *sosiosfer* dan *psikosfer*. Karena sangat cepatnya (akselerasi) maka Toffler menyebutnya dengan revolusi, yakni revolusi teknologi (*teknosfer*) revolusi informasi (*infosfer*) revolusi sosial (*sosiosfer*) dan revolusi psikologis (*pikosfer*).¹⁰

b. Sistem dan Struktur Sosial Era Global

Sebagai "motor penggerak" kehidupan era global, perkembangan dan kemajuan teknologi komunikasi terus mengalami dinamika dan kemajuan dari waktu ke waktu dan berlangsung sangat cepat. Karena itu menurut Frederick Williams menyebutnya revolusi komunikasi yang menjadi penyebab berbagai perubahan lingkungan kehidupan umat manusia yang cukup radikal.¹¹ Termasuk di dalamnya yaitu perubahan system dan struktur sosial. Perubahan ini bermula dari perubahan sistem dan struktur keluarga, organisasi, politik (negara), ekonomi dan produksi serta budaya. Untuk lebih jelasnya berikut ini akan dibahas secara singkat masing-masing struktur sosial tersebut.

1). *Keluarga* Dalam pengertian konvensional (perspektif Antropologis) dikenal istilah Keluarga Standar atau Keluarga Inti, yang terdiri dari orang tua dan anak, mereka hidup bersama sehingga terjadi proses sosialisasi dan internalisasi nilai-nilai antar masing-masing anggota keluarga. Orang tua dalam hal ini selaku "Agen Sosial" yang utama dalam pembentukan karakter anaknya.

¹⁰) Alvin Toffler, *Gelombang Ketiga*, Bagian Kedua, *Op. Cit.* Hal. 287.

¹¹) Frederick Williams, *The Communication Revolution*, (London : Sage Publications, 1982) hal. 11.

Namun tidaklah demikian halnya dalam era global. Sebutan keluarga inti (keluarga standar) menurut Toffler berubah atau mengalami pergeseran ke arah *destandarisasi*, berupa munculnya beragam bentuk keluarga alternatif seperti, *Communal Family*, *Agregative Family*, hingga orang tua profesional.¹² Bahkan akibat revolusi komunikasi-informasi lanjut Toffler memungkinkan masyarakat dunia menjadi satu keluarga besar yaitu "pondok elektronik".¹³

2). *Organisasi*. Toffler menggambarkan akan terjadi pergeseran dari system birokrasi ke system *Ad-hocrasi*, yaitu suatu bentuk organisasi yang sifatnya sementara, temporer, adaptif dan cepat berubah.¹⁴ Implikasinya berupa bentuk interaksi menurut Toffler bersifat lateral atau horizontal.¹⁵ Sementara menurut Naisbitt menyebutnya *net-work* ~~networking~~ dan lebih bersifat egaliter.¹⁶ Hal tersebut karena bentuk pemanfaatan teknologi komunikasi – informasi.

3). *Produksi*. Di era sebelumnya, kota merupakan pusat produksi serta penentu corak kehidupan. Namun di era global tidaklah demikian karena kecepatan komunikasi-informasi dan transportasi memungkinkan terjadi relokasi dan desentralisasi. Toffler menggambarkan bahwa akan terjadi pergeseran dari system ekonomi padat mesin (di mana pabrik sebagai produk primer) ke arah system

¹²) Alvin Toffler, *Perusahaan Adaptif*, alih Bahasa Sri Koesdiyantinah SB, (Jakarta : Pantja Simpati, 1989) hal. 121

¹³) Alvin Toffler, *Gelombang Ketiga* Bagian Pertama, *Op. Cit.*, hal. 25.

¹⁴) Alvin Toffler, *Kejutan Masa Depan*, Alih bahasa Sri Koesdiyantinah SB (Jakarta : Pantja Simpati, 1988) hal. 134.

¹⁵) Alvin Toffler, *Ibid*, hal. 118.

¹⁶) John Naisbitt, *Op. Cit.*, hal. 196 – 197.

produksi yang padat informasi.¹⁷ Di samping itu adanya proses otomatisasi dan robotisasi menurut Naisbitt juga berimplikasi pada perubahan system dan budaya kerja (produksi) di mana posisi dan peran manusia semakin berkurang bahkan tereliminasi akibat proses otomatisasi dan robotisasi. Kenyataan ini dikenal dengan istilah '*dehumanisasi*' manusia oleh teknologi. Manusia bahkan hanya sebagai subordinasi dari system teknologi dan produksi yang menggunakan robot.

4). *Politik*. Sistem politik pada era global ini tidak lagi bersifat sentralistik (*centralization*) melainkan desentralistik (*decentralization*). Sistem ini menghendaki adanya distribusi kekuasaan dari pusat ke daerah-daerah. Menurut Naisbitt, system ini akan membuka peluang terciptanya budaya politik yang lebih demokratis, partisipatif dan representatif.¹⁸

Untuk kasus Indonesia sebelum adanya Undang-Undang atau PP no 22 tentang Otonomi Daerah, pernah ada gagasan oleh para pakar politik untuk membentuk negara-negara bagian, karena mengingat luasnya wilayah Republik Indonesia, di samping pertimbangan efektifitas dan efisiensi. Menurut hemat penulis, gagasan tersebut cukup relevan dan kontekstual.

5). *Budaya*. Sebagai konsekuensi logis dari perkembangan dan perubahan yang sangat *akseleratif* adalah munculnya budaya kesementaraan yang mewarnai system berpikir system merasa, sikap maupun perilaku manusia dalam berinteraksi (berhubungan) dengan lingkungan alam fisik berupa benda dan tempat lingkungan

¹⁷) Alvin Toffler, *Perusahaan Adaptif*, Op. Cit. Hal. 119.

¹⁸) John Naisbitt, *Megatrends 1984*, Op. Cit. 159 – 160.

sosial berupa individu dan organisasi, maupun lingkungan informasi. Selengkapnya sebagaimana dikemukakan Toffler sebagai berikut:

- (a) Hubungan manusia dengan benda (barang) melahirkan budaya masyarakat yang serba membuang (*the throw away society*).
- (b) Hubungan manusia dengan tempat melahirkan budaya "*the new nomads*".
- (c) Hubungan manusia dengan sesama melahirkan budaya "*the modular man*" atau *disposable person*, dan *fragmentatif*.
- (d) Hubungan manusia dengan lingkungan organisasi bersifat "*ad hoc*crasi".
- (e) Hubungan manusia dengan lingkungan informasi adalah "*the kinetic image*" (citra kinetis).¹⁹

Oleh karena akselerasi perubahan, muncul sikap yang selalu terbuka, responsive dan adaptif terhadap kondisi baru, kebudayaan baru, nilai-nilai baru, pilihan-pilihan baru maupun perilaku baru secara berulang-ulang. Intinya menurut Toffler manusia senantiasa berhadapan dengan sesuatu yang "serba baru" dan silih berganti, tentu dengan segala implikasinya positif dan negatif, terutama yang berkaitan dengan aspek psikis-psikologis, berupa ketegangan maupun konflik psikis.²⁰ Betapa tidak, karena banjir informasi setiap saat menghadirkan beragam pilihan. Ketegangan maupun konflik psikis itu bukan disebabkan ketiadaan pilihan, melainkan ketidak-

¹⁹) Alvin Toffler, *Kejutan Masa Depan, Op. Cit.*, hal. 27, 53, 141.

²⁰) *Ibid.*, hal. 169, 170, 303, 306.

mampuan memilih, di samping kekurang siapan pribadi di dalam melakukan proses penyesuaian diri dengan sesuatu yang seba baru (*personality maladjustment*).²¹

Di samping masalah *personality maladjustment*, dari pemaparan tentang ciri-ciri dan struktur sosial era global, dapat diidentifikasi sejumlah masalah lain, yang hingga kini masih melanda kehidupan masyarakat di mana-mana. M. Amien Rais mengemukakan sejumlah masalah besar dan menjadi sebuah keprihatinan global, beberapa di antaranya yaitu; kemiskinan di tengah kemakmuran (akibat kesenjangan), degradasi ekologi serta menyusutnya sumber-sumber alam yang tidak dapat diperbaharui, ancaman *anihilasi nuklir*, serta masalah *demoralisasi* dan krisis tata nilai spiritual yang semakin memprihatinkan dan mengkhawatirkan.²² Pembahasan berikut ini akan lebih difokuskan pada masalah moralitas dan spiritualitas kehidupan di era global tersebut.

3. Tata Nilai Spiritual Era Global

Abad modern yang lahir pada era pasca *renaissance* yang ditandai dengan revolusi ilmu pengetahuan menurut F.B. Burnham merupakan bukti kemenangan *rasionalisme* dan *empirisme* terhadap dominasi dogmatisme agama di Barat (Eropa).²³ Perpaduan antara keduanya menurut Jujun S. Suriasumantri (rasionalisme dan empirisme) dalam satu paket epistemologi, melahirkan apa yang dikenal dengan istilah metode ilmiah, yang ukuran nilai kebenarannya adalah bersifat *koherensi* dan

²¹) *Ibid*, hal. 309.

²²) M. Amin Rais, "Permasalahan Abad 21 : Sebuah Agenda" dalam Said Tuhuleley (Penyunting) *Permasalahan Abad XXI Sebuah Agenda* (Yogyakarta : SIPRESS, 1993) hal.xvii - xix.

²³) F.B. Burnham, *Post Modern Theology*, (San Fransisco : Harper dan ROW Publisher, 1989) hal. ix.

korespondensi.²⁴ Implikasinya adalah, segala sesuatu (kebenaran) di luar standar kohertensi dan korespondensi adalah menjadi tidak benar karena tidak ilmiah.

Kepercayaan (keyakinan) terhadap teori dan metode ilmiah tersebut akan melahirkan sebuah kesadaran yang kurang apresiatif terhadap pengetahuan (kebenaran) yang berada di luar lingkup pengujian metode ilmiah, termasuk pengetahuan yang bersumber dari nilai-nilai agama. Kenyataan ini menurut M. Afif Anshari merupakan salah satu ciri modernisme, yakni memisahkan pengetahuan ilmiah dengan pengetahuan yang bersumber dari nilai-nilai religius.²⁵ Bahkan lebih dari itu, menurut Abd. Malik Usman agama "dituduh" sebagai penghalang kemajuan ilmu pengetahuan, akibatnya pemikiran kefilosafatan yang berkembang cenderung *anthroposentris*,²⁶ sehingga manusia pada era tersebut menurut Toynbee tidak lagi berterima kasih kepada Tuhan, melainkan kepada dirinya sendiri.²⁷

Pandangan atau pemikiran kefilosafatan yang antroposentris tersebut bukannya tanpa masalah, dalam kaitan dengan eksistensi dan kehidupan manusia selanjutnya. Menurut A.M. Saefuddin, bahwa bermula dari pemikiran yang antroposentris kemudian menjadi cikal bakal bangkitnya Humanisme Sekuler. Dari sinilah awal mula manusia mengalami disorientasi tata nilai dan kehidupan spiritual, dan sekaligus pertanda awal mula kejatuhan manusia dari makhluk spiritual menjadi

²⁴) Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Persepektif*, (Jakarta : PT Gramedia, 1983) hal. 10.

²⁵) M. Afif Anshari, *Dzikir Demi Kedamaian Jiwa, Solusi Tasawuf atas Problem Manusia Modern* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2003) hal. 9.

²⁶) Abd. Malik Usman, *Skripsi Sarjana, Op. Cit.* Hal. 40-41

²⁷) Arnold Toynbee, *A Study of History*, (Oxford : Oxford University Press, 1957) hal. 148.

mahluk material.²⁸ Humanisme Sekuler inilah yang menjadi motor (penggerak) kebangkitan era modern industrial di Barat, dan terus berkembang sejalan dengan perubahan zaman hingga kini.

Untuk suatu kurun waktu yang relatif panjang, kehidupan manusia di era modern-industrial (Barat) tampak kurang, bahkan tidak memiliki horizon spiritual. Mereka hanya berkecimpung pada pengetahuan yang bersifat eksternal (*eksoteris*) tidak menyentuh wilayah batin (*esoteris*). Humanisme sekuler di mata Hossein Nasr merupakan *dekadensi humanistik* di zaman modern, karena manusia telah kehilangan pengetahuan langsung mengenai dirinya (pusat lingkaran eksistensi – spiritualitas). Ia hanya bergantung kepada pengetahuan yang bersifat eksternal dan dangkal.²⁹

Humanisme sekuler sebagai *dekadensi humanistik* seperti dikatakan Hossein Nasr di atas, pada era modern – industrial di Barat khususnya telah menimbulkan beragam persoalan seperti ekologis, sosial maupun moral. Jalaluddin Rahmat mengidentifikasi beberapa diantaranya yaitu : kecemasan, kemunduran rohani dan kahancuran mental, porak porandanya lembaga keluarga, hilangnya pegangan hidup, revolusi seksual, alkoholisme dan sadisme.³⁰ Kenyataan ini memperkuat tesis bahwa modernisasi yang lahir dari rahim humanisme sekuler, ternyata gagal mewujudkan iklim kehidupan yang harmonis, baik pada lingkup individu, keluarga, sosial, maupun ekologis.

²⁸) A.M. Saefuddin, *Op. Cit.*, hal. 4 – 5.

²⁹) Sayyed Hossein Nasr, *Op. Cit.* Hal. 6.

³⁰) Jalaludin Rakhmat, *Islam Alternatif* (Bandung : Mizan, 1994) hal. 159. Lihat pula Hidajat Nataatmadja, *Kebangkitan Al-Islam* (Bandung : Risalah, 1985) hal. 53 – 55.

Seiring dengan bergulirnya waktu, beragam persoalan di atas, mengundang perhatian serius untuk mencari dan menemukan formuli alternatif yang tepat untuk mengatasinya, terutama ketika memasuki era baru dalam perjalanan peradaban manusia, yakni era *post modern* – industrial atau dikenal dengan era Globalisasi di Millenium Ketiga. Salah satu formulanya menurut Mototako Hiroike adalah *Supreme Morality* dan *Supreme Spirituality*.³¹ Hanya dengan formula ini, berbagai krisis kemanusiaan, moral-spiritual masyarakat modern dapat teratasi.

Ibarat gayung bersambut "kegelisahan" Mototako Hiroike terjawab. Terutama di era global di penghujung abad ke-20 M hingga millenium baru awal abad ke-21 M, yang ditandai dengan munculnya fenomena baru yakni fenomena kebangkitan agama atau spiritualitas. Fenomena kebangkitan agama menurut Naisbitt mengalami peningkatan yang cukup signifikan, sejalan dengan kondisi ketidak menentuan yang melanda umat manusia sehingga mendorong manusia untuk beralih kepada sesuatu yang bersifat spiritual, agar memperoleh ketentraman batin.³²

Fenomena kebangkitan agama ini menurut teolog dari Harvard University, Harvey Cox dan juga Martin Marty seperti dikutip Naisbitt merupakan fenomena global yang ada kaitannya dengan penelanjangan modernitas. Mitos tentang Ilmu Pengetahuan dan Teknologi sebagai satu-satunya kekuatan untuk menyelesaikan

³¹) Mototako Hiroike, "An Introduction to New Principles of Management" dalam *Globalization and Ethics of Economy. International Conference on Asian Economy and Culture* (Japan, Institute of Monology, 1989) hal. 5.

³²) John Naisbitt & Patricia Aburdene, *Sepuluh Arah Baru untuk Tahun 1990-an Megatrends 2000*, alih bahasa FX Budijanto (Jakarta : Binarupa Aksara, 1990) hal. 250. Lihat *Megatrends 2000 : Ten New Directions for the 1990's Ringkasan Bagi Eksekutif* Eddy Kuscahyanto (ed) (Jakarta : Warta Ekonomi, 1990) hal. 32.

persoalan umat manusia, kini mencapai titik kepunahan, karena gagal menjembatani umat manusia dalam memahami apa arti dan makna hidup. Jawabannya adalah melalui sastra, seni dan spiritualitas.³³

Spiritualitas dimaksud adalah spiritualitas yang tidak memiliki ikatan dengan agama-agama formal. Hal tersebut diperkuat dengan hasil jajak pendapat seperti dikutip Naisbitt yang menyimpulkan bahwa istilah yang lebih tepat adalah spiritualitas dengan dalih bahwa mereka tidak terikat oleh – sebagai agama (gereja) tertentu. Karena cara agama yang disampaikan secara tradisional gagal menggugah – membangkitkan spiritualitas. Mereka cenderung pada spiritualitas yang hidup dan merasakan kehangatannya. Untuk itu pula, mereka lebih senang belajar berhubungan dengan sukmanya.³⁴ Atau dalam bahasa sehari-hari disebut *meditasi*, *muhasabah* dan *dzikir* (menurut tradisi Islam).

Dari berbagai pendapat di atas dapat disimpulkan bahwa kehidupan di era modern dan global saat ini, telah membuka jalan baru buat umat manusia untuk melintasinya menuju kembali ke pusat eksistensinya (meminjam istilah Nasr), yakni spiritualitas. Salah satu sumber mata air spiritual yang tengah menjadi lirik adalah sufisme, sebagaimana diungkap Hoosein Nasr;

... sufisme yang merupakan puncak esensi spiritual dan dimensi esoteris Islam yang menarik perhatian hampir semua pihak yang merasa perlu untuk menemukan kembali pusat eksistensi, dengan mentaati pesan dari pusat tersebut dalam bentuk

³³) John Naisbitt, *Megatrends-Ringkasan*, *Ibid*, hal. 33.

³⁴) *Ibid*. Hal 32. Lihat *Megatrends 2000*, *Op cit*. Hal. 33.

Islamnya. Pada tahun-tahun yang terakhir ini semakin banyak orang-orang Barat yang tertarik untuk mempelajari sufisme.....Hal ini adalah akibat dari kebutuhan spiritual yang dirasakan umat manusia pada saat ini, dan bahwa hal-hal spiritual yang terkandung di dalam sufisme itulah yang lebih dapat memuaskan dahaga manusia-manusia yang mencari Allah.³⁵

Era global (globalisasi) yang diprediksikan akan terjadi penggundulan nilai-nilai spiritual, ternyata tidak terbukti; sebaliknya spiritualitas (agama) yang dialiri nilai-nilai sufisme kini menggelora memenuhi kegersangan rongga batin manusia modern, bagaikan kerinduan padang pasir menanti siraman air hujan. Seperti ungkap Arman Arroisi bahwa di era ini sufisme Islam sedang menggeliat secara mengejutkan, menghijaukan benih-benih keimanan yang gersang di berbagai kota besar dunia seperti New York, London, Sydney dan lain-lain. Terbukti dalam forum Sarasehan guru (mursyid) tarekat sedunia di Tripoli beberapa tahun silam dihadiri utusan dari berbagai Negara seperti Netherland, Swiss, Swedia, Spanyol, Austria dan lain-lain.³⁶

Fakta lain, tentang kegandrungan terhadap sufisme yang mungkin mengejutkan seperti pengalaman Profesor Annemarie Schimmel, sebagaimana dihimpun oleh Ahmad Najib Burhani :

bahwa Profesor Annemarie Schimmel punya pengalaman menarik ketika mengajar di Universitas Harvard, ada seorang mahasiswi berkebangsaan Jerman yang ingin mengikuti kuliah Islamologi. Ketika ditanya apa agamanya, mahasiswi itu menjawab, "Agama saya sufi". "Apa yang kamu tahu tentang

³⁵) Seyyed Hossein Nasr, *Op. Cit.* hal. 77 – 78.

³⁶) Arman Arroisi, "Tasawuf di Era Globalisasi" dalam Ahmad najib Burhani (ed) *Manusia Modern Mendambakan Allah : Renungan Tasawuf Positif* (Jakarta : ILMAN dan Hikmah, 2002) hal. 129.

sufi?" tanya Schimmel. "Saya sudah membaca (karya) Rumi dan melakukan tariannya, ujar mahasiswi seraya menjelaskan bahwa dia sudah membaca buku-buku Jalaluddin Rumi melalui terjemahan Inggrisnya. Tatkala Schimmel menanyakan apakah dia tahu tentang Islam dan nabi Muhammad, jawabannya, "No" dan melongo. Jadi, Kata Schimmel: "orang Barat lebih mengenal Rumi daripada Islam atau al-Qur'an. Inilah problem yang dihadapi orang Barat keika memahami Islam."³⁷

Apa yang dikisahkan Schimmel di atas, juga masih terus menggema hingga kini, terbukti pada awal Agustus 2007 lalu, seperti diberitakan harian umum Republika sebuah "seremoni untuk mengenang 800 tahun Maulana Jalaluddin Balkhi Rumi, yang dilaksanakan di Markas Besar PBB, yang digagas oleh Misi tetap Afganistan, Iran dan Turki. Kekaguman terhadap Rumi ini dikarenakan karya-karya Sufinya yang sangat luar biasa, mengandung pesan tentang perdamaian, persamaan, dan toleransi."³⁸

Dari cerita singkat Profesor Schimmel, serta seremoni mengenang 800 tahun Sufi Besar Maulana Jalaluddin Balkhi Rumi di Markas PBB dapat disimpulkan bahwa di era modern dan global ini, peranan tasawuf kian penting, dan semakin memiliki daya tarik yang luar biasa. Ia bagaikan mata air (jernih) yang senantiasa memancar memenuhi dahaga rohaniah – spiritual manusia di mana dan kapan – pun, terlebih lebih di era global saat ini. Melalui sufisme, manusia modern menemukan kembali makna hidup yang sesungguhnya. Allama Mohammad Iqbal dalam salah satu karyanya yang berjudul "*Payami Mashriq*" (Pesan dari Dunia Timur) mengingatkan

³⁷) *Ibid*, hal. v.

³⁸) "Seremoni Mengenang 800 tahun Sufi Besar Maulana Jalaluddin Balkhi Rumi di Markas PBB" *Harian Umum Republika*, Selasa, 7 Agustus 2007 hal. 1, kolom 1.

kepada manusia modern akan pentingnya spiritualitas untuk mengimbangi laju kehidupan modernitas.

B. Tasawuf

1. Pengertian Tasawuf

Istilah tasawuf atau sufisme (Inggris) telah melewati rentang zaman yang sangat panjang dengan popularitas penggunaan yang sangat tinggi, dan sering pula muncul dengan makna yang begitu luas dan beragam, berakar dari tiga huruf Arab (Hijaiyyah) yakni *shaad, wawu, fa*. Menurut Fadhlalla Haeri kata sufi – tasawuf diturunkan dari kata *shafaya* yang berarti jernih, *shafwa* yang berarti orang yang terpilih, *shaff* yang berarti baris atau deretan yang bermakna para generasi muslim awal yang tegak berdiri di baris pertama dalam ibadah maupun jihad, *shuffa* yang berarti sebuah serambi (bilik kecil) sederhana yang terbuat dari tanah yang terletak di samping masjid Nabi Muhammad saw di Madinah, sebagai tempat duduk dan istirahat para sahabat nabi yang kurang mampu dan jernih hatinya, dan kata *shuf* yang berarti *wol*, yang melambangkan kesederhanaan dalam hal penampilan dahir, karena lebih menaruh perhatian pada hal atau aspek batiniyah (dalam).³⁹

Pendapat yang serupa juga dikemukakan oleh para ahli yang lain sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur seperti: R.A. Nicholson, H.A.R. Gibb, Al-Suhrawardi, dan Ibrahim Basyuni; yang intinya sama dengan pandangan Fadhlalla Haeri diatas.⁴⁰

³⁹) Syikh Fadhlalla Haeri, *Jenang-Jenang Sufisme*, Penerj. Ibnu Burdah dan Shohifullah (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000) hal. 1-2

⁴⁰) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf, Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali*, Joko Tri Haryanto (ed.) (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002) hal. 11 – 13.

Apapun akar katanya (sebagai asal usul istilah tasawuf) yang jelas istilah sufisme menurut Fadhlalla Haeri lebih mengarah kepada makna pengetahuan sebelah dalam (esoterik) dan berusaha menempuh perjalanan (melalui praktek amalan) yang dapat mengantarkannya pada kesadaran dan pencerahan hati.⁴¹ Dengan demikian makna tasawuf, lebih pada keadaan dan sikap mental; menurut Abuddin Nata yakni sikap mental yang selalu memelihara kesucian diri, beribadah, hidup sederhana, rela berkorban untuk kebaikan dan selalu bersikap bijaksana.⁴²

Adapun arti secara terminologis (istilah) juga cukup variatif, tergantung sudut pandang yang digunakan. Beberapa tokoh sufi sebagaimana dikutip oleh Fadhlalla Haeri antara lain:

- Junaid Al-Baghdadi (910 M) mendefinisikan tasawuf (sufisme) sebagai mengambil setiap kualitas yang hina. Sedangkan Syeikh Abu Hassan al-Sadzili (1258 M) mengartikan sufisme sebagai praktik-praktik amalan dan latihan dalam diri seseorang melalui ibadah, guna mengembalikan diri kepada jalan Allah swt.
- Syeikh Ahmad Zarruq (1494 M-Morokko) mengartikan sufisme sebagai "pengetahuan yang dapat menata dan meluruskan hati, serta membuatnya istimewa bagi Allah, mempergunakan pengetahuan tentang jalan Islam (khusus tentang hukum) serta memelihara diri dalam batas-batas hukum Islam dengan harapan muncul kearifan pada dirinya, dengan menempuh perjalanan menggapai kelezatan, tawakkal dan ketenangan hati."

⁴¹) Fadhlalla Haeri, *Op. Cit*, hal. 3 - 4

⁴²) Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996) hal. 179 - 180.

- Syiekh Ibnu Ajiba (1890 M) sufisme yaitu "pengetahuan yang dipelajari seseorang agar dapat berlaku sesuai kehendak Allah melalui penjernihan hati dan membuatnya riang terhadap perbuatan-perbuatan yang baik."
- Syeikh al-Suyuti mengatakan bahwa, sufi adalah seorang yang terus berupaya dalam keikhlasan terhadap Allah dan bersikap mulia kepada makhlukNya.⁴³

Sementara itu Ibrahim Basyumi, sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur mengklasifikasikan pengertian tasawuf menjadi tiga varian, yaitu; *pertama*: definisi yang menitik beratkan pada *al-Bidayah* (tataran *elementer*); *kedua*: *al-Mujahadah* (tataran *intermediate*); dan *ketiga*: *al-Mazaqat* (tataran *advance*).⁴⁴ Masing-masing tataran memiliki pengertian tersendiri tentang makna tasawuf beserta para tokoh (sufi) dari masing-masingnya. Lebih lanjut seperti dikutip Amin Syukur, beberapa diantaranya dapat dikemukakan sebagai berikut;

- Tataran pertama; *al-Bidayah* (elementer – pemula) mengandung 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 diri manusia untuk mendekati-Nya. Elemen atau tataran ini disebut sebagai kesadaran tasawuf. Adapun definisi tasawuf tataran ini antara lain seperti dikemukakan oleh Ma'ruf al-Karkhi (w.200H) bahwa tasawuf yaitu "Mencari yang hakikat, dan berlepas diri dari apa yang ada di tangan makhluk.

⁴³) Fadhlala Haeri, *Op. Cit.* hal. 3 – 4 .

⁴⁴) Amin Syukur dan Masyahrudin, *Op. Cit.* Hal. 14.

Barang siapa yang belum bersungguh-sungguh dengan kefakiran, maka berarti belum bersungguh-sungguh dalam bertasawuf.

Definisi lain seperti dikemukakan oleh al-Nakhsyaby (w.245H), bahwa tasawuf (seorang sufi) itu tidak terkotori (hatinya) oleh sesuatu, dan segala sesuatu menjadi jernih. *الصوفي لا يكدّرهُ شيء ويصفو به كل شيء* Sahal al-Tustury (w.283H), bahwa seorang sufi ialah orang yang hatinya bersih dari kotoran, penuh pemikiran, terputus hubungan dengan manusia, dan memandang sama antara emas dan kerikil.⁴⁵

*الصوفي من صاف من الكدّر وامتلاء من الفكر وانقطع إلى الله من البشر
واستوى عنده الذهب والمدر*

- Tataran kedua, *al-Mujahadah* (perjuangan tasawuf), didasari kesadaran adanya jarak antar manusia dan Realitas Mutlak berupa jarak rohani yang penuh hambatan dan rintangan, sehingga diperlukan kesungguhan perjuangan menempuh jarak dan jalan tersebut dengan mengkondisikan diri dalam taqarrub kepada Allah seraya menghias diri dengan kebaikan. Pada tataran ini beberapa sufi mendefinisikan tasawuf, antara lain seperti abu Muhammad al-Jariri. Menurutnya tasawuf yaitu, "Masuk ke dalam akhlak yang mulia dan keluar dari semua akhlak yang hina." *الدخول في كل خلق سعي والخروج من كل خلق ذم*. Senada dengan al-Jariri, al-Kanany menyatakan bahwa "tasawuf adalah" akhlak mulia. Barang siapa yang bertambah baik akhlaknya, maka bertambah pula kejernihan hatinya".⁴⁶

التصوّف خلقٌ ممّن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء

⁴⁵) Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21 A. Khoiron Marzuki* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999) hal. 11 – 13.

⁴⁶) *Ibid*, hal. 13 – 14.

Jadi, perjuangan di sisni juga dimaknakan sebagai perjuangan menundukkan hawa nafsu (yang terkadang menghalangi upaya taqarrub kepada Allah) seraya menghiasai diri dengan sifat (akhlak terpuji yang merupakan manifestasi dari sifat (akhlak) Allah swt.

..... تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ

- Tataran ketiga, *al-Mazaqat* yakni tasawuf (sufi) ialah yang telah tulus mengatasi hambatan, sehingga dapat berkomunikasi dan berada sedekat mungkin di hadirat Allah swt, serta merasakan kelezatan rohaniah – spriritual yang didambakan. Tahap ini sering disebut tahap pengalaman "mistik". Beberapa tokoh sufi mendefinisikan tasawuf, antara lain Ruwaim, al-Syibli dan al-Hallaj.

Menurut Ruwaim, tasawuf yaitu "Melepaskan jiwa terhadap kehendak Allah swt.

التَّصَوُّفُ إِسْتِرْسَالُ النَّفْسِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا يُرِيدُ

Al-Syibli mengatakan bahwa, "tasawuf adalah seumpama anak kecil di pangkuan Tuhan".

الصُّوفِيَّةُ أَطْفَالٌ فِي جِوَارِ الْحَقِّ

Al-Hallaj mendefinisikan "tasawuf merupakan kesatuan dzat".

الصُّوفِيُّ إِحْدَانُ الدَّ

Tataran *al-Mazaqat* sebagai tahap kesadaran dalam berkomunikasi langsung dengan Allah dan berada sedekat-dekatnya di hadiratNya, maka kesadaran ini sesungguhnya berakar pada ajaran Islam yakni *Ihsan* – *al-ihsan* sebagaimana sabda Rasulullah saw.

..... قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْإِحْسَانُ، قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ

كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنَّكَ إِن لَأَتَرَاهُ مَا بَدَكَ يَرَاكَ (رواه مسلم عن أبي هريرة)

"Al-Ihsan yaitu hendaknya kau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, ...Ketahuilah bahwa sesungguhnya Dia melihatmu." (HR. Muslim, dari Abi Hurairah)⁴⁷

⁴⁷) *Ibid*, hal. 15 – 18.

Ke tiga tataran definisi tasawuf di atas merupakan satu kesatuan dan dapat dihubungkan untuk menarik suatu pengertian yang utuh. Dengan demikian maka, tasawuf pada intinya merupakan upaya melatih jiwa (*riyadah*) dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan diri dari kehidupan dunia, serta mengendalikan hawa nafsu (*mujahadah*), sehingga tercermin akhlak yang mulia. Atau ungkapan lain, tasawuf yaitu bidang kegiatan yang berhubungan dengan pembinaan mental-rohaniyah (spiritual) agar senantiasa dekat dengan Allah swt, dengan kondisi mental-rohaniyah seperti tersebut, akan tercapai kesempurnaan hidup lahir dan batin, dunia dan akhirat.

2. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Tasawuf

a. Kelahiran Tasawuf

Istilah tasawuf memang belum pernah dikenal pada masa nabi saw, maupun masa khulafaurraasyidun, namun pola (praktik) hidup nabi maupun para sahabat bahkan tabi'in menurut Imam Ahmad bin Hambal sarat dengan nilai-nilai tasawuf, terutama dalam hal *zuhud* dan *waro'*, serta berbagai aktivitas yang berkenaan dengan upaya pencerahan-pensucian diri (*tazkiyyah*) dan ibadah.⁴⁸ Oleh karena itu Imam Junaid al-Baghdadi seperti dikutip Fadhlalla Haeri mengatakan bahwa pada waktu itu, "sufisme adalah realitas tanpa nama".⁴⁹ Karena istilah sufisme (tasawuf) menurut Amin Syukur mulai dikenal sekitar akhir abad I H dan awal hingga menjelang akhir abad II H.⁵⁰

⁴⁸) Imam Ahmad Bin Hambal, *Zuhud*, Penterj. Kathur Suhardi (Jakarta : Darul Falah, Cet. I, hal. 1 - 402.

⁴⁹) Fadhlalla Haeri, *Op. Cit.* hal. 29 – 30.

⁵⁰) Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf, Op. Cit.* Hal. 28 - 31

Tentang kelahiran tasawuf, beserta faktor-faktor yang melatarbelakanginya, terdapat perbedaan pendapat di kalangan sarjana baik non muslim (orientalis) maupun muslim sendiri. Menurut Abul A'la Afifi terdapat empat faktor yaitu, *pertama* berasal dari pengaruh India, *kedua* berasal dari asketisme Nasrani, *ketiga* berasal dari Islam sendiri, *keempat* berasal dari sumber yang berbeda-beda, kemudian menjelma menjadi satu konsep.⁵¹

Pendapat 'Afifi di atas terutama pengaruh asketisme Nasrani, masih menjadi perdebatan; salah seorang pakar al-Taftazani bersikap menolaknya, karena kehidupan asketis (system kependetaan – rahbaniyah) seperti dalam agama Nasrani, tidak dikenal di dalam ajaran Islam.⁵² Bantahan serupa juga berasal dari Sarjana muslim yang lain seperti al-Nasysyar bahwa itu (seseorang yang dimaksud yakni Qus ibn Sa'idah al-Iyadi) bukan seorang rahib Nasrani, melainkan seorang *Hanif* yang memang tidak mau menyembah berhala, hidup sederhana, memakan makanan yang halal, bahkan sebagian yang halal itu diharamkannya, dikarenakan kesederhanannya.⁵³

Pendapat 'Afifi di atas bila disimpulkan, maka hanya ada dua faktor yang mempengaruhi kelahiran tasawuf, yaitu faktor *intern* (Islam) dan faktor *ekstern* (luar Islam). Kedua faktor tersebut, bila dijabarkan, menurut Amin Syukur dapat menjadi empat faktor yaitu :

⁵¹) Abuu al. 'Ala 'Afifi, *Fit Tashawuf al-islami wa Tarikhihi* Kata Pengantar Edisi Arab terhadap Karya R.A.Nicholson. (Kairo : Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyar, 1969) hal. 112.

⁵²) Abu Al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal Ila at-Tashawauf al-Islami* (Kairo : Daruts Tsaqafah, 1979) hal. 3 – 12.

⁵³) Al Nasysyar, *Qira'ah fi al-Falsafah*, (Kairo : Dar al-Qaumiyah li al-Hiba'ah wa an-Nasyr, 1979) hal. 74.

- *pertama*, faktor ajaran Islam sendiri sebagaimana yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-sunnah yang mendorong untuk hidup sufistik seperti hidup *wara'*, *zuhud*, dan *taqwa*, beribadah shalat malam atau Tahajjud, berpuasa dan sebagainya, bila menengok al-Qur'an, hal ini merupakan inti tasawuf. Contoh ayat al-Qur'an yang mendeskripsikan sifat-sifat *wara'* dan *taqwa* sebagaimana pada ayat 35 surah 33 – al-Ahzab sebagai berikut :



 إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ
 وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ
 وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّابِغِينَ وَالصَّابِغَاتِ وَالْحَفِظِينَ وَالْحَفِظَاتِ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ
 وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

35. Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah Telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar. .

Dan masih terdapat sejumlah ayat al-Qur'an yang mendorong untuk beramal shaleh, demi meraih kehidupan akhirat yang bahagia.⁵⁴

- *Kedua* (masih dalam faktor internal) yaitu reaksi rohaniah kaum muslimin terhadap system sosial, politik, ekonomi dan budaya di kalangan umat Islam sendiri seperti kemakmuran (di bidang ekonomi) maupun pertikaian (konflik) politik intern umat

⁵⁴) Amin Syukur, Op. Cit. hal. 34 – 35.

Islam,⁵⁵ yang menurut Fadhlalla Haeri telah menimbulkan pertumpahan darah walau keluarga sendiri, karena perebutan kekuasaan dan jabatan seperti al-Makmun membunuh saudaranya al-Amin. Dalam situasi seperti itu lanjut Haeri, masih dijumpai sekelompok orang yang memiliki kearifan dan kesalehan yang agung. Mereka mengasingkan diri agar tidak terlibat dalam pertikaian tersebut.⁵⁶

- *Ketiga*, Kependetaan (*Rahbaniyah*) agama Nasrani sebagai konkswensi agama yang lahir terlebih dahulu sebelum Islam, dan cukup luas pengaruh-pengaruhnya hingga ke pemeluk Islam berupa pola hidup yang menjauhi dunia. Salah satu buktinya seperti dikatakan "Afifi (dikutip Amin Syukur) adalah bahwa guru Ibrahim bin Adham yang bernama Sam'an, adalah seorang pendeta. Walau pendapat ini ditentang oleh al-Taftazani, dengan alasan bahwa, kehidupan sifistik merupakan gejala dan kecenderungan universal yang terdapat di semua agama.⁵⁷

- *Keempat*, Reaksi terhadap keberagaman yang legal-formal seperti fiqh dan Ilmu Kalam yang kurang memberikan kehangatan atau kepuasan rohani-spiritual kaum muslimin.⁵⁸

Dari kutipan dan pendapat di atas, menurut hemat penulis, (sependapat dengan Amin Syukur dan al-Taftazani) bahwa asal usul tasawuf dari ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Karena ciri-ciri kehidupan sufistik secara eksplisit, maupun implisit banyak dijumpai di dalam al-Qur'an maupun praktek hidup nabi Muhammad

⁵⁵) *Ibid*

⁵⁶) Syaikh Fadhlalla Haeri, *Op. Cit*, hal. 20 - 23

⁵⁷) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Op. Cit*. hal. 36.

⁵⁸) *Ibid*.

saw, dan para pengikut beliau di kala itu, maupun sesudahnya. Kebetulan saja dalam beberapa hal, terdapat kemiripan (bahkan kesamaan) dengan di luar ajaran Islam, itu hanyalah sebuah kebetulan, apalagi dilihat dari sejarahnya hal tersebut merupakan sebuah gejala universal dan terdapat di semua agama di dunia.

b. Perkembangan Tasawuf

Istilah tasawuf (sufi) belum ada pada masa nabi Muhammad saw, dan tidak terdapat dalam al-Qur'an, kecuali istilah *zuhud* hanya sekali disebut dalam al-Qur'an, yakni ayat 20 surah Yusuf. Istilah-istilah yang populer di kala itu menurut Amin Syukur antara lain; *sahabat, muhajirin dan anshar ahlul as-suffah*, dan *faqara'* dan pada masa Khulafa' al-Rasyidin muncul istilah *qurra'* (pembaca – pengkaji al-Qur'an) *Tawwaabin - Bukaa'in* (yakni para pentaubat dan kelompok yang selalu mengucurkan air mata kepedihan), *Nussak* (ahli ibadah), dan *Rabbaniyyin* (ahli keTuhanan). Pasca kematian Utsman Ibn Affan ra, muncul kekacauan dan kerusakan akhlak, - sehingga menyebabkan para sahabat dan pemuka-pemuka agama Islam berfikir, berikhtiar membangkitkan kembali ajaran-ajaran Islam berupa kembali ke masjid (*I'tikaf*), mendengarkan kisah-kisah mengenai *targib* dan *tarhib*, mengenai keindahan hidup zuhud dan sebagainya. Inilah benih tasawuf yang paling awal.⁵⁹

Adapun sejarah perkembangan tasawuf menurut Amin Syukur terbagi ke dalam lima masa (periode) yakni periode Pembentukan, periode Pengembangan, periode

⁵⁹) *Ibid*, hal. 17 – 18.

Konsolidasi, periode Falsafi, dan periode Pemurnian.⁶⁰ Penjelasan tentang masing-masing periode tersebut adalah sebagai berikut:

1) Masa Pembentukan

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, bahwa istilah tasawuf memang belum dikenal pada masa Nabi saw dan Khulafa al-Rasyidin, namun benih-benih tasawuf telah ada pada masa itu seperti mengurangi makan (*ju'*), *zuhud*, *i'tikaf*, *khalwat* dan lain-lain. Namun pada paruh kedua abad I H, menurut Imam Ahmad bin Hambal muncul seorang zaahid al-Hasan bin Abul-Bashry sebagai orang pertama yang membawa jaran *Khauf* dan *Raja*.⁶¹ Di akhir abad ke II H, menurut al-Taftazani muncul Rabi'ah Adawiyah (w. 185 H) seorang sufi wanita yang terkenal dengan ajaran cintanya (*hub al-Ilah*)⁶²

Karena dipicu oleh situasi sosial (politik dan ekonomi) serta fenomena pendangkalan agama, keberagamaan yang formalistik yang berakibat kurangnya kehangatan spiritual sehingga memicu munculnya praktek hidup yang mengarah pada upaya-upaya seperti kebersihan jiwa-rohani (*taharah an-nafs*), kemurnian hati (*naqyu al-qalb*), mengurangi makan (*ju'*), memerangi hawa nafsu (*jihadu an-nafs*), berpuasa mengurangi tidur (*sahar*) serta memperbanyak *zikir* dan *riyadah*.⁶³ Beberapa tokoh sufi pada masa ini menurut Abu Bakar Aceh yakni : Ali Syaqq al-

⁶⁰) *Ibid*, hal. 19 – 33.

⁶¹) Imam Ahmad Bin Hambal, *Op. Cit.* hal. 274.

⁶²) Al- Taftazani, *Op. Cit.* hal. 30 – 31.

⁶³) Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf, Op. Cit.* hal. 30 – 31.

Bakhy, Ma'ruf al-Kharkhy, dan Ibrahim Ibn Adham. Mereka inilah sebagai cikal bakal pendiri tasawuf falsafi abad III dan IV H.⁶⁴

2) Masa Pengembangan

Tasawuf pada abad ini (III dan IV H) telah memiliki corak tersendiri yang berbeda dengan abad sebelumnya. Menurut Amin Syukur yakni tasawuf yang bercorak '*ke-fana'an (Ekstase)* dan menjurus ke persatuan hamba dengan Khalik, atau '*fana' fi al-Mahbub, Ittihad bi al-Mahbub Kekal* dengan Tuhan (*baqa bi al-Mahbub*), menyaksikan Tuhan (*musyahadah*) bertemu dengan-Nya (*liqa'*) dan menjadi satu dengan-Nya (*'Ainu al Jama'*).⁶⁵

Adapun salah satu tokohnya menurut Nicholson adalah Abu Yazid al-Busthami (seorang sufi Persia yang pertama kali mempergunakan istilah *fana'* dan memasukkan gagasan *wahdah al-wujud*, sebagai pemikiran orisinal *theosofi* dari Timur.⁶⁶ Beberapa pandangan Abu Yazid al-Busthami yang berkenaan dengan *fana'* sebagaimana ungkap Fariduddin al-Aththar yang dikutip oleh Amin Syukur yaitu "Aku keluar dari yang Haq kepada yang Haq, sehingga Dia berteriak, "Hai Dzat Kau adalah Aku". Pada saat ini aku berada dalam *maqam fana'*.⁶⁷

Fana' dalam tradisi tasawuf disebut sebagai salah satu maqam atau 'al-Hal. (Keadaan – kondisi), yang merupakan persyaratan bagi seorang sufi menggapai – mencapai ma'rifat. Al-Aththar mengisahkan selanjutnya. Ketika ditanya "kapan

⁶⁴) Abu Bakar Aceh, *Islam dan Mistik, Prasaran dalam Simposium Mengenalkan Sila Ketuhanan Yang Maha Esa* (Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, tt) hal. 90.

⁶⁵) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Op. Cit.* hal. 21 – 22.

⁶⁶) R.A. Nicholson, *Fi al-Tashawuf al-Islami wa Tarikhi*. Penerj : Abu al-'Ala Affifi (Kairo : Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1969) hal. 23 – 24.

⁶⁷) Fanduddin al-Aththar, *Tadzkirot al-Auliya'* vol. I. (tp. Tt.) hal. 160.

seseorang dapat mencapai ma'rifat" maka dia menjawab, "Ketika dia fana' di bawah pantauan-Nya, dan tetap di atas hamparan Yang Haq, tanpa jiwa dan tanpa penciptaan. Ketika itu pula dia mengatakan, "Saya adalah Allah, tiada tuhan kecuali Aku, maka sembahlah Aku, Maha Suci Aku, alangkah besarnya keadaan-Ku."⁶⁸

Sesudah al-Busthami, menurut Herbert Mason muncul "Husayn Ibn-Mansuur "Al-Hallaj" seorang sufi sekaligus mistikus Baghdad (w. 209 H) yang menampilkan teori *al-Hulul* (reinkarnasi Tuhan), tentang Nur Muhammad dan *Wahdah al-Adyan*.⁶⁹ Tentang al-Hulul, al-Thusi menyatakan bahwa hulul yaitu : "Allah memilih suatu jisim yang ditempati ma'na rububiyah dan leburlah daripadanya ma'na basyariyyah". Oleh karenanya manusia menurut al-Hallaj memiliki dua sifat, yakni sifat kemanusiaan (*nasut*) dan sifat ketuhanan (*lahut*) dalam dirinya.⁷⁰ Mengutip ayat 72 QS. Shad, Abdul Qadir Mahmud mengomentari bahwa "Tuhan menciptakan manusia dalam "Copy"-Nya."⁷¹

Tokoh lain di abad yang sama menurut Annemarie Schimmel adalah Abu al-Husayn an-Nuuri (w. 298 H), yang dijuluki "Kiblat Cahaya-cahaya" karena selalu memancarkan cahaya ketika berbicara." Dalam kaitan dengan pengalaman mistik dan *al-Hulul* dia (an-Nuuri) sendiri mengatakan "Aku memandang kepada cahaya sampai

⁶⁸) *Ibid*, hal. 137 – 140.

⁶⁹) Herbert Mason, *Al Hallaj dan Mazhab Sufisme Baghdad*, "dalam Leonard Lewisahn (at all) Warisan Sufi : Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700 – 1300) Buku Pertama Penerj. : Gafna Raizha Wahyudi (Yogyakarta : Pustaka Sufi, 2002) hal. 108 – 117.

⁷⁰) Al-Thusi, *Al-Luma'*. Dalam Edisis Abdul Halim Mahmud, et. All (tp. Tt) 1960, hal. 1541.

⁷¹) Abd. Al-Qadir Mahmud, *Falsafu al-Shufiyyah fi al-Islam*, (Mesir : Dar al-Fikri al-Arabi, 1967) hal. 358.

aku sendiri menjadi cahaya".⁷² Selain an-Nuuri, adalah Junaid al-Baghdady, yang juga dikenal sebagai peletak dasar ajaran tarekat, yang menurut Amin Syukur adalah cara belajar dan mengajar ilmu tasawuf, *Syekh, mursyid, murid* dan *murad*, sehingga dia dinamakan *Syekh at-Ta'ifah* (ketua rombongan suci).⁷³

Dengan demikian, tasawuf pada abad III dan IV, sudah merupakan "mazhab" tersendiri yang lebih menekankan pada masalah moral dan sedikit mengarah kepada filsafat, karena adanya ungkapan-ungkapan yang tidak umum dan terkesan ganjil seperti *mistik al-Hallaj tentang al-Hulul dan Nur Muhammad* dan *wahdah al-Adyan*. Begitu pula an-Nuri yang dijuluki "Kiblat Cahaya-Cahaya". Oleh karenanya menurut al-Taftazani tasawuf pada abad ini telah mencapai peringkat tertinggi dan terjernih, sehingga tokoh-tokohnya menjadi panutan sufi-sufi sesudahnya. Tasawuf pada abad ini (lanjut al-Taftazani) mempunyai dua aliran yakni Tasawuf Sunni (yang betul-betul sejalan dengan al-Qur'an dan al-Hadits) dan sedikit mengaitkan *ahwal* (keadaan) *maqomat* (tingkatan rohaniah) mereka dengan kedua sumber ajaran Islam tersebut, dan tasawuf "semi falsafi", di mana para sufi beserta pengikutnya cenderung pada ungkapan-ungkapan ganjil (*syatahiyat*), bertolak dari keadaan *fana'* menuju penyatuan (*ittihad – hulul*).⁷⁴

3) Masa Konsolidasi

⁷²) Annmarie Schimmel, "Abuu al-Husayn an-Nuuri : "Kiblat Cahaya-Cahaya" dalam Leonard Lewishahn (et.all) *Warisan Sufi : Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700 – 1300)* Buku Pertama. Penterj. Gafna Raizha Wahyudi (Yogyakarta : Pustaka Sufi, 2002) hal. 96.

⁷³) Aminh Syukur dan Masharuddin, *Op. Cit.* hal. 24.

⁷⁴) Al Taftazani, *Op. Cit.* hal. 139 – 140.

Pada abad V H, adalah masa konsolidasi karena menurut Amin Syukur pada masa ini ditandai kompetisi dan pertarungan antara tasawuf "semi falsafi" dengan tasawuf "sunni" yang dimenangkan oleh tasawuf "sunni" yang memperoleh dukungan dari doktrin teologi *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* yang dipelopori oleh Abu Al-Hasan al-Asy'ary (w. 324 H), yang waktu itu sedang berada "di atas angin". Sementara tasawuf "semi falsafi" tenggelam dan akan muncul kembali dalam formatnya yang lain pada abad VI H. Tokoh Abu Yazid al-Busthamy dan al-Hallaj menjadi sasaran kritik pedas oleh kalangan *Ahl Sunnah wa al-jama'ah* karena ajaran tasawufnya dianggap bertentangan dengan doktrin akidah Islam.⁷⁵ Oleh karenanya menurut Annemarie Schimmel seperti dikutip Amin Syukur, masa ini merupakan masa pematangan dan pengembalian tasawuf ke landasannya al-Qur'an dan al-Hadits, dengan tokohnya adalah; al-Qusyairi (376 – 465 H), al-Harawy (396 H) dan al-Ghazali (450 - 505 H).⁷⁶

Ketiga tokoh di atas, masing-masing memiliki spesifikasi tertentu. Menurut Amin Syukur, al-Qusyairi punya kedudukan penting karena karyanya *ar-Risalah al-Qusyairiyah* yang mampu mengompromikan syari'ah dan hakikat, menjadi rujukan para sufi. Sementara al-Harawy (pendukung Ahmad bin Hambal – Hanabilah) dengan teori fana'nya yang mengkritik fana'nya al-Hallaj dan al-Busthamy. Baginya fana' itu bukan fana'nya wujud selain Allah, melainkan sebuah penyaksian dalam ketidaksadaran terhadap dirinya sendiri, karena diri telah sirna dengan yang

⁷⁵) Amin Syukur, *Menggugat tasawuf*, *Op. Cit.* hal. 25.

⁷⁶) *Ibid*, hal. 26.

disembahnya, lewat penyembahan kepada-Nya, dengan Yang Diingatnya, lewat pengingatan terhadap-Nya, dengan Yang Mengadakannya, lewat wujud-Nya, dengan Yang Dicintainya lewat cinta kepada-Nya, dan dengan Yang Disaksikannya, lewat penyaksian terhadap-Nya. Keadaan seperti ini disebut *Sakr*, *Ihtilam*, atau *Mihwar*.⁷⁷

Begitu juga Al-Ghazali (yang bergelar *Hujjah al-Islam*) dengan teori tasawuf yang bercorak *psiko-moral*, seperti terlihat dalam karya-karyanya : *Ihya 'Ulumuddin* serta *Bidayah al-Hidayah*. Dalam karya-karyanya tersebut, al-Ghazali mengkritik tasawuf "semi – falsafi", yang menurutnya dapat mengacaukan orang awam, serta menolak teori kesatuan (*ittihad – al-Hullul*), dengan menyodorkan teori baru tentang *ma'rifat* dalam batas "pendekatan diri kepada Allah" (*taqarrub ila Allah*), tanpa diikuti penyatuan dengan-Nya. Jalan menuju *ma'rifat* adalah paduan antara ilmu dan amal, sementara buahnya adalah moralitas.⁷⁸

4) Masa Falsafi

Setelah tasawuf "semi falsafi" (abad IV H) mendapat hambatan dari tasawuf "sunni" (abad V H), maka di abad VI H, tampilah *tasawuf falsafi*. Menurut Amin Syukur yaitu tasawuf yang tercampur dengan ajaran filsafat, kompromi dalam pemakaian term-term filsafat, namun maknanya disesuaikan dengan tasawuf. Oleh karena itu disebut tasawuf falsafi, yakni memakai term-term filsafat, namun pendekatan terhadap Tuhan memakai metode *dzauq / intuisi / wijdan* (rasa). Begitu

⁷⁷) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Op. Cit.* hal. 26 – 28.

⁷⁸) Al Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Dien*, vol 3 (Kairo : Musthafa Bab al-Halabi, 1334H) hal. 350, dan vol. 4, hal. 263.

pula metode pencapaian tujuan tasawuf sama dengan tasawuf sebelumnya (tasawuf sunni) seperti *maqomat*, *ahwal*, *riyadah*, *mujahadah*, dan *dzikir*.⁷⁹

Dapat dikatakan bahwa pada abad ini perkembangan tasawuf falsafi (filosofis) menurut Ibrahim Hilal sangat marak di dunia Islam, bersamaan dengan tasawuf sunni. Kaum sufi mengembangkan keduanya dalam ilmu akhlak, prinsip-prinsip pendidikan jiwa, serta metode kajian dalam berbagai disiplin ilmu.⁸⁰

Adapun tokoh-tokohnya menurut Ibrahim Hilal, antara lain; Suhrawardi al-Maqtul (549 – 587 H / 1155 – 1191 M) dengan teorinya tentang *Illuminasi (Isyraqiyah)*, Ibn. Sina dan al-Farabi dengan teorinya tentang *emanasi (faidh)* yang berhenti pada akal kesepuluh atau akal aktual (*al-aqlu bi al-fi'il*) serta teori tentang *Wahdah al-wujud*, Ibn. Sabi'in dengan teorinya tentang *Itihad*, Ibnu Faridl dengan teorinya tentang cinta, *fana*, dan *Wahdah as-Syuhud*.⁸¹

Pemikiran tasawuf falsafi para tokoh di atas sangat berpengaruh pada perkembangan tasawuf (kaum sufi) pada abad-abad selanjutnya melalui jalin kekerabatan yang tersebar luas, seperti orde-orde sufi (*tarekat/toriqoh*) kenamaan hingga kini. Tarekat-tarekat dimaksud menurut Amin Syukur yaitu *Tarekat Qodiriyah* (Abd. Qadir al-jaelani, 471 – 561 H), *tarekat Suhrawardiyah* (Syihabuddin Umar Ibn Abdillah al-Suhrawardy / 539 – 631 H), *Tarekat Rifa'iyah* (Ahmad Rifa'i / 512 H), *tarekat Syaziliyah* (Abu al Hasan as-Syazily / 592 – 656 H) tarekat

⁷⁹) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Op. Cit.* hal. 28 – 29.

⁸⁰) Ibrahim Hilal, *At-Tashawwuf al-Islami bain al-Dien wa al-Falsafah*, (kairo Mesir, Dar an-Nahdhah al-Arabiyyah – 1979) hal. 16. Lihat pula al-Taftazaani, *al-Madkhal*, hal. 4-5

⁸¹) Ibrahim Hilal, *Ibid*, hal. 110.

Badawiyah (Ahmad al Badawi / 596 – 675 H) dan *tarekat Naqsabandiyah* (Muhammad Ibn Baha-uddin al-Uwaisi al-Bukhary / 717 – 791 H).⁸²

5) Masa Pemurnian

Di masa Ibn Sina , Ibn. Araby, Suhrawardi, Ibn Faridl dan ar-Rumy, merupakan masa keemasan gerakan tasawuf, baik tasawuf “sunni” maupun tasawuf falsafi, teoritis maupun praktis. Pengaruh dan praktek tasawuf melalui tarekat-tarekat. Beragam aliran tarekat muncul silih berganti, dengan penyebutan yang beragam pula. Menurut Syekh Fadhlalla Haeri ada sebutan *Khaneqah* atau *Zawiyya* (Mesir), orang Turki menyebutnya *Tekke*, orang Afrika Utara menyebutnya *Ribbat*, dan di India menyebutnya dengan *jama'ah Khana* atau *Khaneqah*. Masih banyak lagi yang belum teridentifikasi dengan nama tertentu, terutama yang muncul sekitar abad ke 12 M.⁸³

Pengaruh dan perkembangan tarekat pada masa keemasan tersebut menurut Amin Syukur karena mendapat pengayoman dari para sultan maupun pangeran. Praktek-praktek tarekat sering disertakan dengan legenda-legenda tentang keajaiban dikaitkan dengan tokoh-tokoh sufi seperti wali, dan berbuntut munculnya sikap pengultusan terhadap para wali oleh masa awam. Bersamaan dengan itu tasawuf (tarekat) juga diliputi oleh praktek-praktek *takhayul*, *bid'ah* dan *khurafat*, mengabaikan syari'at, penghinaan terhadap ilmu pengetahuan, menghindarkan diri dari rasionalitas dengan

⁸²) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Op. cit*, hal. 30.

⁸³) Syaikh Fadlalla Haeri, *Op. Cit*, hal. 38 – 39.

berperilaku yang irrasional berupa 'azimat, ramalan, serta kekuatan-kekuatan ghaib lainnya.⁸⁴

Melihat keadaan seperti tersebut muncul kritik dari kalangan muslim Ortodox, yang pendekarnya waktu itu adalah Ibn. Taimiyah dengan nama lengkapnya adalah ; Taqiyuddin abu al'Abbas Ahmad bin Abd al Halim Ibn Abd al-Salam bin Abdullah bin Taimiyah al-Haraany al-Hambaly. Beliau dengan lantang menyerang penyelewengan-penyelewengan para sufi tersebut. Dia terkenal kritis, peka terhadap lingkungan sosialnya, polemis dan tegas berusaha meluruskan ajaran Islam yang diselewengkan para sufi tersebut untuk kembali kepada Al-Qur'an dan al-Hadits sebagai sumber pokok ajaran Islam. Karya monumentalnya yang terkenal hingga kini adalah : *Al- Furqon Baina al-Auliya' ar-Rahman wa Auliya' as- Syaiton*. Dalam buku ini (kini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia yang intinya bahwa wali Allah (kekasih Allah ialah orang yang berperilaku baik (sholih) konsisten dengan syari'ah Islamiyah. Sebutan yang tepat buat wali Allah adalah Muttaqin seperti yang tertera dalam Qur'an surah Yunus ayat 62 – 63.⁸⁵

Dalam karyanya yang lain Ibn Taimiyah , beliau mengkritik ajaran *Ittihad, Hulul dan Wahdah al-Wujud* sebagai ajaran yang menjurus kepada kekafiran. Sementara ajaran tentang *fana'* yakni fana'nya pecinta Tuhan (al-muhibbin) dan para penempuh

⁸⁴) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Op. Cit*, hal. 30 – 31.

⁸⁵) Ibnu Taimiyah, *Wali Allah Menurut Al-Qur'an*, Penterj: Ja'far Sujarwo dan Rahnip (Surabaya : Al Ikhlas, tt) hal. 13, 33, 139 dan 237.

jalan menuju ma'rifat (as-Salik) yang disertai tauhid, beliau mentolerir, seperti *fana' ibadah*, dan *fana' syuhud al-qalb* (fana' pandangan hati).⁸⁶

Dari paparan tersebut di atas, nampak jelas bahwa tokoh seperti Ibn. Taimiyah menghendaki agar bertasawuf, sebagaimana yang pernah dicontohkan oleh Rasulullah Muhammad saw, yakni dalam hal ibadah yang disertai penghayatan, serta terlibat di dalam aktivitas sosial kemasyarakatan. Atau dengan ungkapan lain, bahwa masa pemurnian adalah masanya untuk menjadikan Rasulullah saw sebagai model *Insan Kamil* dan *Uswah Hasanah*.

3. Pembagian dan Pelembagaan Tasawuf

Menilik sejarah lahir, tumbuh dan perkembangan tasawuf pembagian tasawuf menurut Amin Syukur terdapat dua versi, yaitu versi yang membagi tasawuf menjadi dua bagian yakni *pertama* Tasawuf ilmi (nazari) yang bersifat teoritis dan telah menjadi ilmu yang berdiri sendiri. Wujudnya berupa ungkapan-ungkapan para tokoh sufi yang sistematis dan filosofis. *Kedua* yaitu tasawuf amali (tatbiqi) berupa tasawuf praktis, yang menuntut adanya pengalaman untuk mencapai tujuan tasawuf.⁸⁷

Fersi lain membagi tasawuf menjadi tiga bagian yaitu : *tasawuf akhlaki*, *tasawuf amali*, dan *tasawuf falsafi*. Ketiganya merupakan kesatuan terutama di dalam prakteknya, untuk mencapai tujuan tasawuf. Uraian selengkapnya terhadap ketiga bagian tersebut adalah sebagaimana berikut ini.

⁸⁶) Ibnu Taimiyah, *Tasawuf dan kritik Terhadap Filsafat Tasawuf*, Ptererj. : Asywadi Syukur (Surabaya : Bina Ilmu, 1986) hal. 34 -36, 37.

⁸⁷) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Op. Cit.*, hal. 43.

Tasawuf Akhlaki menurut Amin Syukur adalah ajaran tasawuf yang membahas tentang kesempurnaan dan kesucian jiwa yang diformulasikan pada pengaturan sikap mental dan pendisiplinan tingkah laku yang ketat, guna mencapai kebahagiaan yang optimal, manusia harus lebih dahulu mengidentifikasi dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan, melalui penyucian jiwa raga yang bermula dari pembentukan pribadi yang bermoral paripurna, berakhlak mulia.⁸⁸

Langkah atau cara pengaturan tingkah laku seperti tersebut, menurut al-Ghazali yaitu *Takhally*, *Tahally*, dan *Tajally*. *Takhally* (تَخَلِّي) yakni pengosongan diri dari sifat-sifat tercela dan kecenderungan berbuat dosa, seperti syirik, *hasad – al-ghadab* (marah), *riya* dan *sum'ah* (pamer), *'ujub* (bangga diri) dan lain-lain.⁸⁹ Cara untuk menghilangkan sifat-sifat tercela tersebut menurut Amin Syukur antara lain :

- Menghayati makna-makna akidah dan ibadah, baik yang tersurat (formalitas) maupun tersiratnya.
- *Muhasabah* (koreksi) terhadap diri sendiri, bila menemukan sifat-sifat tercela (kurang baik) maka segera meninggalkannya.
- *Riyadah* (latihan) dan *mujahadah* (perjuangan), yaitu berlatih dan berjuang membebaskan diri dari kekangan hawa nafsu (terutama nafsu syahwat).
- Berusaha memiliki kemauan dan daya tangkal yang kuat terhadap kebiasaan yang jelek, dan menggantinya dengan kebiasaan-kebiasaan yang baik.
- Selalu memohon pertolongan kepada Allah dari godaan syaiton (setan).⁹⁰

Selain lima point di atas, masih ada cara lain menurut Said Hawwa yaitu melakukan *uzlah* (mengasingkan diri), yang dalam makna rohaniyah adalah beruzlah dari kekufuran, kemunafikan dan kefasikan.⁹¹ *Uzlah* ini menurut Ibn Athoillah ibarat tindakan pencegahan dan pengobatan terhadap penyakit qalbiyah, karena qalbu tidak akan mengembara menuju Allah bila masih terbelenggu oleh nafsu syahwat. Ibarat

⁸⁸) *Ibid*, hal. 45.

⁸⁹) Al-Ghazali, *Majmuu'ah Rasail*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1996) hal. 552.

⁹⁰) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Op. Cit.* hal. 46.

⁹¹) said Hawwa, Jalan Ruhani : *Bimbingan tasawuf untuk Para Aktivist Islam*, Penerj. : Khairul Rafie dan Ibnu Thoah Ali (Bandung : Mizan, Cet. I. – 1995) hal. 157.

kaca (cermin) qalbu tidak akan memantulkan gambar, kalau dunia masih melekat padanya.⁹²

Langkah atau tahap kedua adalah *Tahally* (تَحَلِّي) yaitu menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji (*mahmudah*) serta taat lahir dan batin, seperti ; sifat sabar, tawakkal, ridla, syukur dan ikhlas.⁹³

Setelah melewati tahap *takhally* dan *tahally*, berarti seorang sufi atau sang salik dinyatakan telah terampil dan lulus dalam latihan *tazkiyyatu al-nafs* dan *jihad an-nafs*, maka tahap ketiga adalah *tajally* (تَجَلِّي) menurut al-Ghazali yaitu merasakan kelezatan dalam ma'rifat kepada Allah, mengetahui rahasia Ilahi dengan menggunakan hati sanubari.⁹⁴ Ibarat cermin kata Athoillah maka yang tampak di dalamnya hanya Allah swt yang penuh keagungan (أَعْظَمُ اللَّهِ), penuh keindahan (أَجْمَلُ اللَّهِ) dan penuh kebaikan (أَحْسَنُ اللَّهِ) karena sudah terbebas dari hijab.⁹⁵

Langkah atau tahap ketiga yaitu *tajally* (تَجَلِّي), al-Kalabadzi membaginya menjadi tiga macam yaitu : *Tajally Zat* berupa *mukasyafah* (terbukanya selubung yang menutupi kerahsiaan-Nya), *Tajally Shifati az-Zat* (nampak sifat-sifat dzat-Nya sebagai sumber cahaya), dan terakhir yaitu *Tajally Hukum az-Zat* (tampak hukum-hukum dzat atau hal ihwal yang berhubungan dengan alam akhirat serta segala yang ada di dalamnya).⁹⁶

⁹²) Ibnu Athoillah Assukandany, *Syarah Hikam*, Penterj.: Harun Al-Rasyid, (Bnadung : Risalah, cet. I. 1995) hal. 95 – 96.

⁹³) Al-Ghazali, *Majmuu'ah Rasail*, *Op. Cit.* hal. 552

⁹⁴) *Ibid*, hal.552.

⁹⁵) Ibnu Athoillah, *Op. Cit.* hal. 79.

⁹⁶) Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi, *Al-Ta'aruf Limadzhabi ahli al-Tashawwuf*, *Tahqiqi Mahmud Amin al-Nawawi* (Kairo : Al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969) hal. 145.

Pembagian tasawuf yang kedua yaitu *tasawuf Amali*, menurut Amin Syukur adalah tasawuf yang membahas tentang bagaimana cara mendekati diri kepada Allah. Dalam pengertian ini, tasawuf amali berkonotasikan tarekat. Ia memiliki aturan, prinsip, dan system tertentu yang harus ditempuh seorang sufi, untuk mencapai taqarrub kepada Allah swt.⁹⁷ Tentang tarekat beserta keragamannya, akan dibahas tersendiri pada Pelebagaan Tasawuf.

Ketiga, Tasawuf Falsafi yaitu tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi intuitif dan visi rasional. Menurut al-Taftazani :

Terminology filosofis yang digunakan berasal dari macam-macam ajaran filsafat yang telah mempengaruhi para tokohnya, namun orisinilitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang. Walau demikian, tasawuf filosofi tidak bisa dipandang sebagai filsafat karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa (dzauq), sebaliknya tidak pula bisa dikategorikan pada tasawuf (murni) karena sering diungkapkan dengan bahasa filsafat.⁹⁸

Sebagaimana pembahasan terdahulu yakni perkembangan Tasawuf masa “semi falsafi” dan masa falasafi, bahwa para sufi sering memakai ungkapan-ungkapan yang samar-samar atau yang dikenal dengan *Syatahat* yang dapat menimbulkan kesalah pahaman terutama yang tidak paham filsafat, dan lebih-lebih kalangan awam.

Adapun Pelebagaan tasawuf yang selama ini dikenal dengan istilah tarekat. Tarekat dalam sejarah tasawuf menurut Fadlalla Haeri sangat beragam. Seringkali pula yang sebaliknya. Walau demikian selalu ada kesamaan bahwa hampir semua

⁹⁷) Amin Sykur dan Masyharuddin, *Op. Cit*, hal. 51.

⁹⁸) Al-Taftazani, *Op. Cit*, hal. 187 – 188.

aliran sufi (tarekat) memelihara benar catatan garis silsilah mereka, yakni semacam rantai transmisi “Ilmu” dari guru ke guru berikutnya.⁹⁹

Dalam tradisi tarekat menurut Amin Syukur terdapat tiga unsur (pokok) yaitu guru (Mursyid), murid, serta ajaran. Guru (Mursyid) adalah orang yang mempunyai otoritas dan legalitas kesufian yang berhak membimbing dan mengawasi muridnya dalam setiap langkah dan aktifitasnya agar sesuai benar dengan ajaran Islam. Oleh karena itu seorang mursyid memiliki keistimewaan khusus berupa jiwa yang bersih, yang telah sempurna suluknya, syari’ah dan hakekatnya, sesuai dengan ajaran Islam, serta telah memperoleh ijazah.¹⁰⁰

Berikut ini adalah beberapa aliran sufi (tarekat) yang masih ada dan dikenal hingga kini antara lain menurut Fadhalla Haeri sebagai berikut.

Aliran Qadariyah

Aliran ini didirikan oleh Syekh Abd al-Qadir al-Jaelani (1166 M) dari Jaelan, Persia, yang kemudian menetap di Baghdad, Irak. Sepeninggal beliau, aliran ini disebarluaskan oleh anak-anaknya. Pada gilirannya, aliran ini menyebar ke berbagai daerah termasuk Syiria, Turki, beberapa tempat di Afrika, seperti Kamerun, Congo, Mauritania dan Tanzania-Kaukasus, Chenchen, dan Ferghana, Uni Soviet, serta tempat-tempat lain.

Aliran Rifa’iyah

⁹⁹) Syaikh Fadhalla Haeri, *Op. Cit.* hal. 39.

¹⁰⁰) Amin Syukur dan Masyharuddin, *Op. Cit.* hal. 51.

Aliran ini didirikan oleh Syekh Ahmad al-Rifa'i (1182 M) di Basrah, kemudian menyebar sampai ke Mesir, Syiria, dan baru-baru ini sampai ke Amerika Utara.

Aliran Sadziliyah

Sadziliyah mulai mendapat bentuknya yang jelas melalui Syekh Abu al-Hasan al-Sadziliy dari maroko (1258 M), dan memperoleh sambutan dari khalayak secara luas dan luar biasa. Aliran ini pada masa sekarang dapat dijumpai di Afrika, Mesir, Kenya, Tanzania, Timur Tengah, Sri Lanka dan tempat-tempat lain, termasuk Amerika Barat dan Utara.

Aliran Maulawiyah

Aliran ini didirikan oleh Maulana Jala al-Din Rumi dari Konya, Turki (1273 M). Pada masa sekarang, aliran ini paling banyak dijumpai di Anatolia, Turki, dan baru-baru ini Amerika Utara. Pengikut aliran ini dikenal sebagai para darwis yang berkelana (*whirling dervishes*).

Aliran Naqshabandiyah

Nama Naqshabandiyah diambil dari nama pimpinan aliran ini, yakni Baha ud - Din Naqshabandi dari Bukhara (1390 M). Aliran ini kemudian menyebar secara luas ke Asia tengah, Volga, Kaukasus, Barat dan Timur Daya China, Indonesia, anak benua India, Turki, Eropa serta Amerika Utara. Aliran ini adalah satu-satunya aliran sufi yang memiliki geneologi silsilah transmisi "ilmu" melalui pemimpin muslim pertama yakni Abu Bakar, bukan seperti aliran-aliran sufi lain yang memiliki geneologi melalui para pemimpin spiritual Syi'ah, tentu melalui Imam Ali kemudian sampai kepada Nabi saw.

Aliran Bektashi

Aliran ini didirikan oleh Hajji Bektash dari Khurasan (1338 M). Golongan Syi'ah menerima penuh aliran ini. Namun perkembangan aliran ini sebatas sampai awal abad dua puluh. Pengikut aliran ini juga dipandang sebagai pengikut Syi'ah.

Aliran Ni'matullah

Aliran ini didirikan oleh Syekh Nuruddin Muhammad Ni'matullah (1431 M) di Mahan, dekat kota Kirman, Barat Daya Iran. Pengikut aliran ini paling banyak dijumpai di Iran dan India.

Aliran Tijani

Aliran ini didirikan oleh Syekh Abbas Ahmad Ibnu al-Tijani, al-Jazair (1815 M). Mulai dari al-Jazair, aliran ini menyebar ke selatan Sahara, Sudan Barat dan Tengah, Mesir, Sinegal, Afrika Barat, Nigeria Utara bahkan sampai ke Amerika Barat dan Utara.

Aliran Jarrahi

Aliran ini didirikan oleh Syekh Nuruddin Muhammad al-jarrah, Istambul (1720 M). Penyebaran aliran ini terbatas sampai Turki dan sebagian di Amerika Barat dan Utara.

Aliran Chisti

Aliran sufi yang sangat berpengaruh di anak benua India dan Pakistan ini mengambil nama dari Khwaja Abu Ishaq Shami Chisti (966 M) sebagai pendirinya. Aliran ini menyebar terutama ke daerah Asia Tenggara.¹⁰¹

C. Pendidikan Kerohanian Islam

1. Pengertian

Mengawali pembahasan mengenai pengertian pendidikan kerohanian Islam (*at-Tarbiyah ar-Ruhiyyah al-Islamiyyah*), akan dilakukan pemetaan terhadap sejumlah term atau istilah yang digunakan al-Qur'an tentang aspek rohaniyah – spiritual manusia. Istilah atau term tersebut adalah ; *qalb* (hati), *nafs* (jiwa), *al-'aql* dan *ruh*. Pemetaan ini penting, mengingat term-term tersebut senantiasa berinterelasi dan berkorelasi satu dengan lainnya, di samping itu pembahasan tentang pendidikan rohani (kerohanian) juga mencakup semua term tersebut.

a. Qalb (al-Qalb)

Kata *qalb* menurut Ibn. Manzur adalah bentuk *masdar* (kata benda dasar) dari kata *qalaba* yang berarti berubah, berpindah atau berbalik. Sedangkan kata *qalb* bermakna hati atau jantung. Jantung disebut *qalb*, karena memang secara fisik keadannya secara terus menerus berdetak dan bolak-balik memompa darah.¹⁰² Namun dalam pengertian non fisik (psikis – rohaniyah) menurut al-Ghazaly seperti dikutip Ali Abdul Halim Mahmud yakni sesuatu yang halus – lembut (*latifah.-robbaniyah, rohaniyah*) yang memungkinkan manusia dapat menangkap, menyerap, dan memahami segala

¹⁰¹) Syaikh Fadhlalla Haeri, *Op. Cit*, hal. 40 – 43.

¹⁰²) Ibn. Mansur, *Lisan al-'Arab, Jilid XIII*, (Mesir : Dar al-Mishriyah, 1986) hal. 179.

pengertian, pengetahuan dan arif. Oleh karena itu dapat difahami bahwa ; qalb adalah suatu keadaan rohaniyah yang selalu bolak-balik dalam menentukan suatu keputusan atau pilihan.¹⁰³

Dalam al-Qur'an kata al-qalb disebut berulang-ulang sebanyak 122 kali yang tersebar di 45 surah dan 112 ayat dalam berbagai bentuk, kedudukan dan keadaan antara lain menurut Musa Asy'arie yaitu tentang keimanan, kekufuran, kemunafikan, perbuatan dosa, ketakutan, kegelisahan, kegoncangan, harapan dan ketenangan, hati yang kasar, keras, sombong, serta hati yang selalu ingat (dzikir).¹⁰⁴ Istilah qalb dalam al-Qur'an juga disebut dengan istilah; *şadr*, *fuad*, *lubb* dan *şyagaf*. Menurut Amir al-Mu'minin Ali sebagaimana dikutip Abd. Malik Usman yaitu; *şadr* sebagai tempat terbitnya nur (cahaya) Islam, *fu'ad* sebagai tempat terbitnya *ma'rifat* kepada Allah, *lubb* sebagai tempat terbitnya tauhid, dan *şagaf* sebagai tempat terbitnya rasa cinta terhadap manusia dan sesama mahluk.¹⁰⁵

b. Nafs (an – Nafs)

An-Nafs (jiwa) yang bentuk jamaknya *al-Anfus* atau *an-Nufus*, menurut Ibn. Al-Bari dan Ibn Abbas seperti dikutip Musa Asy'arie bisa bermakna ruh, dan bisa bermakna hal yang dapat membedakan sesuatu dari yang lain.¹⁰⁶

¹⁰³) Ali Abdul Halim mahmud, *Pendidikan Ruhani*, Penterj. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta : Gema Insani Press, Cet. I, 2000) hal. 62.

¹⁰⁴) Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam al-Qur'an*, (Yogyakarta : LSFI, Cet. I, 1992) hal. 100 – 102.

¹⁰⁵) Abd. Malik Usman, "Membangun manusia Berkualitas Menurut Konsep Tasawuf" dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan Islam vol. 4, no. 1* (Yogyakarta : Fakultas Tarbiyah IAIN – (UIN) Suanan Kalijaga, januari 2003) hal. 95.

¹⁰⁶) Musa As'arie, *Op. Cit.* hal. 74.

Di kalangan filosofis muslim menurut Musa Asy'arie an-nafs diartikan sebagai jiwa. Pengertian ini sangat dipengaruhi oleh alam pikiran Yunani (Aristoteles) yang membagi jiwa menjadi dua bagian yaitu jiwa rasional (yang dimiliki manusia) dan jiwa irrasional (manusia dan semua yang hidup).¹⁰⁷ Teori ini kemudian dikembangkan oleh Ibn. Sina seperti dikutip oleh Harun nasution dengan membaginya menjadi tiga macam yaitu; jiwa binatang (النفس الحيوانية), jiwa tumbuh-tumbuhan (النفس النباتية) dan jiwa manusia (النفس الإنسانية).¹⁰⁸

Dalam al-Qur'an istilah *nafs* (نفس) menurut Musa Asy'arie diungkap sebanyak 297 kali, 140 kali dalam bentuk tunggal, dan 157 kali dalam bentuk jamak, serta dalam aneka makna yaitu *nafsu*, *nafas*, jiwa, dan diri – keakuan, yang berhubungan dengan manusia.¹⁰⁹ Imam al-Ghazali sebagaimana dikutip oleh Ali Abdul Halim Mahmud mengatakan bahwa an-nafs dapat bermakna sebagai kekuatan marah dan syahwat dalam diri manusia yang mengakibatkan tumbuhnya segala sifat tercela. Oleh karenanya harus dikendalikan. Di sisi lain dapat bermakna *lathifah robbaniyah* – *rohaniyah*, yang memiliki interelasi dan kemiripan makna dengan *qalb*.¹¹⁰

Pandangan al-Ghazali di atas menurut hemat penulis, bisa dimaknakan sebagai kondisi, keadaan, watak atau kecenderungan yang bisa mengarah ke hal-hal yang positif, maupun negatif. Sejalan dengan pandangan ini dengan menilik pada al-Quran terdapat empat istilah yaitu; *an-nafs al-ammarah* (dorongan kejahatan yang menjadi

¹⁰⁷) *Ibid*, hal. 78.

¹⁰⁸) Harun Nasution , *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta : UI Press, Cet. II, 1986) hal. 9.

¹⁰⁹) Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* , (Jakarta : UI Press, Cet. II, 1986) hal. 9.

¹¹⁰) Ali Abdul Halim Mahmud, *Op. Cit*, hal. 62 – 63.

penyebab munculnya penyakit-penyakit rohani), *an-nafs al-lawwamah* (penyesalan), *an-nafs al-muṭmainnah* (yang tenang – yang disapa Tuhan dan diridai-Nya) dan *al-nafs al-marhamah* (yang dirahmati Allah).

c. 'Aql (al-'Aql)

Al-Aql (akal) menurut bahasa memiliki aneka makna, diantaranya menurut Ibn Manzuur bermakna *al-hijr* dan atau *an-nuha* yang berarti kecerdasan, yang kata kerja (fi'il)nya adalah *'aqala* bermakna *habasa* yang berarti mengikat atau menawan. Karena itulah seseorang yang menggunakan akalnya disebut 'aqil yakni orang yang dapat mengikat dan menawan hawa nafsunya.¹¹¹

Berdasarkan pengertian di atas, dapat dipahami bahwa orang yang menggunakan akalnya, pada dasarnya adalah orang yang mampu mengikat, mengekang dan mengendalikan hawa nafsunya, sehingga kecil kemungkinan hawa nafsunya dapat menguasai dirinya. Dengan demikian, akal mampu memahami sesuatu termasuk agama dengan baik dan benar. Bahkan pada sisi tertentu, menurut Ibrahim Madkur akal diartikan sebagai potensi rohaniah yang dapat membedakan yang hak dan yang batil.¹¹² Sementara itu menurut Abbas Mahmud al-Aqqad, akal merupakan petunjuk untuk membedakan antara hidayah dan kesesatan ia merupakan indra yang mampu menembus apa yang ada dalam pandangan mata *zahir*.¹¹³ Ungkapan al-Aqqad dapat disimpulkan bahwa akal adalah kesadaran batin dan pengelihat batin yang

¹¹¹) Ibn. Manzur, *Lisan al-Arab, Op. Cit*, hal. 485.

¹¹²) Ibrahim Dadkur, *Al-mu'jam al-Falsafie*, (Kairo : al-Hai'ah al-Amah Lisy-Syu'uun al-Muttabi' al-Amiriyah, 1979) hal. 120.

¹¹³) Abbas Mahmud al-Aqqad, *al-Insan Fie al-Qur'an al-Karim*, (Kairo : Dar al-Islam, 1973), hal. 22.

kekuatannya dapat menembus melebihi penglihatan mata. Karena ia (akal) menurut Said Hawwa adalah perasaan halus (latifah) yang merupakan tempat terhimpunnya pengetahuan.¹¹⁴ Mirip dengan Said Hawa Ar Raghīb al Asfahany menurutnya akal yang merupakan tempat terhimpunnya pengetahuan, dan sebagai kekuatan yang dianugerahkan Allah swt dan disiapkan untuk menerima dan mengembangkan ilmu pengetahuan.¹¹⁵

Sejalan dengan keempat pendapat di atas (Ibrahim Madkur, al-Aqqad, Said Hawwa, dan as-Asfahany) seperti dikutip Ali Abdul Halim Mahmud mengatakan bahwa akal adalah ilmu tentang hakikat-hakikat sesuatu. Ia merupakan sifat ilmu yang berbeda di dalam al-qalb, atau semacam organ yang mampu menangkap ilmu-ilmu pengetahuan, maka ia adalah hati atau nafs. Inilah interelasi dan kemiripan *qalb*, *nafs* dan *'aql*.¹¹⁶


Berdasarkan berbagai pandangan di atas, serta mencermat sekitar 49 kali (hampir 50 kali) istilah akal di dalam al-Qur'an; yang memang tidak pernah memakai bentuk kata benda (ism) melainkan kata kerja, maka dapat disimpulkan bahwa berpikir dengan akal adalah proses (aktifitas – kerja) yang secara terus menerus untuk mengenali, mengetahui, memahami sesuatu secara mendalam dan mampu membedakan antara yang baik dan buruk, benar dan salah, serta dengannya, gejala hawa nafsu dapat dikendalikan dengan sebaik-baiknya.

¹¹⁴) Sa'id Hawwa, *Op. Cit.* hal. 27.

¹¹⁵) Al Raghīb al-Asfahany, *Mu'jam Al Mufradat Alfaz al Qur'an* (Beirut Lubnan : Dar al-Fikr, tt) hal. 48 dan 255.

¹¹⁶) Ali Abdul Halim Mahmud, *Op. Cit.*, hal. 63.

d. Ruh (ar-Ruh)

Dalam al-qur'an terdapat 24 kali dalam 21 ayat kata ruh atau *ar-ruh* ini disebut dan mengandung beberapa arti, masih bersifat umum dan abstrak. Hanya saja dari beberapa ayat al-Qur'an dapat disimpulkan bahwa ruh itu adalah milik Allah swt..... dan hanya Allah sendiri yang menghembuskannya ke dalam diri manusia, di mana sebelumnya telah menyatakan kesiapannya-kesanggupannya untuk beriman dan beribadah hanya kepada Allah swt. Dengan adanya ruh, maka keberadaan manusia menjadi istimewa, unik dan mulia, seperti diungkapkan M. Quraishy Shihab ketika mengomentari ayat 14 surah al-Mu'minun : ... bahwa dengan ditiupkan al-ruh maka manusia menjadi makhluk yang istimewa dan unik, yang berbeda dengan makhluk lainnya.¹¹⁷

Dengan demikian maka al-ruh adalah sesuatu yang berdimensi Ilahiyat, karena berasal dan bersumber langsung dari Tuhan sendiri dengan membawa sifat-sifat Ilahiyah, yang pada gilirannya, teraktualisasi di dalam setiap aktifitas hidup selaku Khalifah Allah di bumi. Karena ia (al-ruh) itu berdimensi Ilahiyah, menurut Ali Shariati memiliki kecenderungan untuk naik ke puncak spiritual tertinggi yaitu Dzat Yang maha Suci.¹¹⁸

Dalam perspektif sufisme menurut Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad ketika mengomentari salah satu hadits nabi saw tentang "setiap manusia dilahirkan dalam

¹¹⁷) M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Umat : Mizan, 1999) hal. 293.

¹¹⁸) Ali Shariati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, Penerj: M. Amin Rais, (Yogyakarta : Shalahuddin Press, tt,) hal. 8.

keadaan suci ...” beliau mengatakan bahwa ar-ruh merupakan perasaan halus (latifah) manusia yang tahu dan mengerti. Pengetahuan pertama bagi ruh adalah tentang Allah, tentang tugas beribadah kepada-Nya. Namun karena pengaruh berbagai faktor yang mengitarinya serta hawa nafsu, mengakibatkan kesucian ruh terkontaminasi. Oleh karenanya maka perlu ada upaya ke arah pensucian ruh (*tazkiyah ar-ruh*).¹¹⁹

Dari kajian tentang pemetaan term-term istilah yang digunakan al-Qur'an tentang aspek *rohaniyah* – spiritual manusia berupa *al-qalb*, *an-nafs*, *al-'aql*, dan *ar-ruh*, maka pengertian Pendidikan Kerohanian Islam (*at-Tarbiyah ar-Ruhiyah al-Islamiyah*) dapat dirumuskan sebagai upaya memberi pengajaran, bimbingan, tuntunan, dan pengembangan seluruh potensi rohaniyah secara bertahap sesuai ajaran Islam, agar mencapai kehidupan yang Islami bahagia dunia akhirat.

Di samping pengertian di atas, *at-Tarbiyyah ar-Rubiyah al-Islamiyyah*, juga dianggap sesuatu yang sangat urgen. Letak urgensinya berdasarkan sejumlah ayat al-Qur'an, bahwa manusia merupakan satu-satunya ciptaan Tuhan yang memiliki keistimewaan, kekhasan dan keunikan dibandingkan makhluk selainnya, karena pada diri manusia diberi ruh, yang Allah swt sendiri menghembuskannya ke dalam diri manusia, sebagaimana contoh salah satu firman-Nya dalam QS. 15/Hijr : 29 sebagai berikut :

فَإِذَا سَوَّيْتُهُرُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾

¹¹⁹) Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad, *Filsafat Ajaran Islam*, Penerj. R. Ahmad Anwar (Jema'at Ahmadiyah Indonesia, 1989) hal. 9-10.

29. Maka apabila Aku Telah menyempurnakan kejadiannya, dan Telah meniupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.

Maka hakikat manusia adalah makhluk *ruhiyyah spiritual*, di mana ruh adalah primer, sedangkan jasad hanyalah alat yang dipergunakan oleh ruh untuk menjalani kehidupan di alam material dan bersifat sekunder.

Makhluk rohaniyyah-spiritual tersebut bisa dalam pengertian sempit (*ruh*), juga dalam pengertian luas, berupa mencakup keseluruhan elemen rohaniyyah lainnya seperti nafs, aqal dan qalb.

Mengingat hakikat manusia sebagai makhluk rohaniyyah-spiritual maka pendidikan kerohanian (*tarbiyyah - Ruhiyyah*) menurut Ali Abdul Halim Mahmud menjadi sangat penting di dalam system *tarbiyyah Islamiyah* secara keseluruhan, baik manusia sebagai pribadi, anggota keluarga, anggota masyarakat, dan terlebih selaku hamba Tuhan.¹²⁰ Karena pentingnya masalah tarbiyyah ruhiyyah ini maka salah satu dari *mission prophetic* (misi suci para nabi dan rasul) adalah *tazkiyyah* seperti dinyatakan dalam al-Qur'an surah3/Al-Imron ayat 164 sebagai berikut.

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾

164. Sungguh Allah Telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang Rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab dan Al hikmah. dan Sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata.

¹²⁰) Ali Abdul Halim Mahmud, *Op. Cit.*, hal. 69.

Pada kalimat **وَيُزَكِّيهِمْ** “dan membersihkan (jiwa - rohani) mereka”, oleh seorang mufassir Hasanain Muhammad Makhluif menyatakan bahwa kalimat tersebut bermakna “mensucikan mereka (jiwa – rohani) dari kotoran-kotoran jahiliyah” atau kebiasaan jahiliyah.¹²¹ Atau perbuatan-perbuatan yang mengotori jiwa (rohani), dengan berbagai implikasinya.

Pandangan yang diperkuat dengan ayat al-Qur'an di atas, memperkuat tesis atau keyakinan, bahwa masalah pendidikan kerohanian (at-Tarbiyyah ar-Ruhiyyah) adalah penting bahkan sangat menentukan bagi kelangsungan hidup manusia. Ia tidak dianggap remeh, apalagi dinafikan, sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Halim Mahmud bahwa :

“Kealpaan dalam mendidik ruhani atau kurangnya perhatian dalam bidang ini akan merusak manusia baik dari sisi ruh, akal, tubuh, maupun bangunan sosial seluruhnya. Karena ruh adalah bagian manusia yang paling penting (termasuk hati dalam makna interelasi – pen) maka kebaikan ruh (hati) adalah kebaikan manusia sendiri, sementara kerusakannya adalah kerusakan manusia seluruhnya.”¹²²

2. Ruang Lingkup dan Tujuan Pendidikan Kerohanian Islam

Dengan mempertimbangkan faktor interelasi *qalb, nafs, aql* dan *ruh* sebagaimana pembahasan terdahulu, maka ruang lingkup (cakupan) dari *at-tarbiyyah-ar-ruhiyyah-al-Islamiyyah* adalah semuanya, yakni semua potensi rohaniyah yang ada pada diri manusia. Jadi implementasi dari upaya bimbingan, pengajaran serta tuntunan Islami terhadap semua potensi rohaniyah tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut.

¹²¹) Hasanain Muhammad Makhluif, *Kalimatu al-Qur'an, Tafsir wa Bayyan*, (Beirut Lubnan : Dar al-Fkir, 1988) hal. 46.

¹²²) Ali Abdul Halim Mahmud, *Op. Cit*, hal. 71.

a. Terhadap *qalb* (hati), *tarbiyyah ruhiyyah*, lebih fokus pada upaya menumbuhkan penghayatan (*zauq*), baik terhadap masalah keimanan, ibadah, dzikir, wirid, muhasabah dan lain-lain, yang bertujuan untuk menerangi hati (*tanwiru al-qulub*) maupun untuk memperbaiki hati (*ishlahu al-qalb*).

b. Terhadap *nafs* (jiwa), *tarbiyyah ruhiyyah* lebih fokus pada upaya penyucian terhadap jiwa (*tazkiyyah an-nafs*) berupa sifat-sifat buruk pada diri manusia, maupun dorongan hawa nafsu, agar mencapai ketentraman jiwa (*mutmainnah*) melalui latihan (*riyadah*) maupun perjuangan rohani (*mujahadah*).

c. Terhadap *'aql* (akal), *tarbiyyah ruhiyyah* lebih fokus pada upaya pengembangan potensi berfikir (menalar-merenung), agar mencapai kemantapan iman kepada Allah swt. serta rukun iman lainnya, serta ajaran Islam secara keseluruhan. Menurut Ali Abdul halim Mahmud, jika akal telah mendapatkan petunjuk, ia akan terjaga dari sikap pembangkangan, penyimpangan, bahkan tenggelam dalam kesesatan.¹²³

d. Terhadap *ruh*, *tarbiyyah ruhiyyah* lebih fokus pada upaya pensucian terhadapnya (*tazkiyyah*) akibat atau imbas dari perbuatan dosa yang dilakukan oleh manusia dengan cara melakukan amal-amal soleh, serta memperbanyak istighfar kepada Allah. Menurut Said Hawwa, dengan cara tersebut agar ruh senantiasa kembali dan berada pada posisinya seperti pada perjanjian primordial dengan Allah swt, yakni beriman dan tunduk ibadah hanya kepada Allah swt.¹²⁴

¹²³) *Ibid*, hal. 69.

¹²⁴) Said Hawwa, *Op. Cit*, hal. 55.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa tujuan *tarbiyyah ruhiyyah Islamiyah* adalah agar manusia mampu menjalani kehidupan di dunia ini dengan baik dan benar sesuai tuntunan Islam, mampu merealisasikan tugas dan fungsi yang disandangkannya ('abd dan khalifah), sehingga terwujudlah kehidupan yang tertib, terarah, sesuai tujuan dari pada penciptaan dirinya.

Keseluruhan uraian tentang *at-tarbiyyah al-Islamiyyah* di atas, bila dilihat dari sudut pandang (perspektif) sufisme, serta materi (substansi) dapat dikatakan sudah sejalan atau sesuai dengan yang biasa di dalam tradisi sufisme, baik menyangkut sejalan atau sesuai dengan yang biasa dilakukan di dalam tradisi sufisme, baik menyangkut tasawuf filosofis, maupun tasawuf akhlaki (amali).

3. Pola-pola Pembinaan Kerohanian Islam

Berbicara mengenai pola, adalah berbicara mengenai sesuatu yang cenderung baku, dan menjadi dasar di dalam membentuk corak ataupun model sesuatu. Dalam system pendidikan Islam menurut Arifin harus berkembang dari pola dasarnya secara konsisten dan konstan yang akan membentuknya menjadi pendidikan yang bercorak dan berjiwa Islam menuju terwujudnya tujuan pendidikan Islam.¹²⁵

Begitu pula halnya dengan pembinaan kerohanian Islam yang juga memiliki pola-pola dasar yang baku sebagaimana lazim dikatakan di dalam tradisi sufisme, yang menjadi dasar berpijak di dalam system pembinaan kerohanian Islam secara konsisten dan konstan menuju terwujudnya tujuan pendidikan kerohanian Islam. Setidak-

¹²⁵) H.M. Arifin, *Kapita Sekleka Pendidikan Islamn dan Umum*, (Jakarta : Bumi Aksara, Cet. III, 1995) hal. 54.

tidaknya terdapat tiga pola utama pembinaan kerohanian Islam di dalam tradisi sufisme. Ketiganya saling terkait satu dengan lainnya yaitu; pola *al-Maqamat* atau pola *al-Manzilat* (jenjang), pola *Mujahadah* atau *Istigasah*, dan pola *Riyadah*. Untuk lebih jelasnya, berikut akan dibahas secara singkat ketiga pola tersebut.

Pertama, yaitu pola *al-Maqamat (al-Manzilat)* yakni pola pembinaan rohani yang harus ditempuh seseorang di dalam melakukan sebuah ekspedisi rohaniah – spiritual. Pola ini menurut sejumlah tokoh sufi seperti al-Kalabazy, al-Tusi, serta al-Ghazali seperti dikutip oleh A.Malik sedikit berbeda, namun terdapat persamaan yang mereka sepakati antara lain: *taubah, zuhud, wara', faqr, shabr, tawakkal* dan *rido*. Sementara *mahabbah, ittihad, khau, f uns, waja, syukur* dan *ikhlas* disepakati mereka sebagai hal (keadaan) tergantung situasi dan kondisi.¹²⁶

Kedua, pola *Riyadah* (latihan) yakni latihan melakukan pendakian – perjalanan rohaniyah menuju Tuhan. Menurut al-Ghazali ditempuh melalui tiga tahap sebagaimana lazim dilakukan dalam tradisi sufisme, yaitu; *Riyadah takhally* (تخلى) berarti pengosongan diri dari sifat tercela dan dorongan berbuat dosa berupa perilaku zuhud, wara', serta mengendalikan dorongan syahwat. *Riyadah Tahally* (تحلى) berarti latihan menghoasai diri(rohani) dengan sifat-sifat terpuji serta taat lahir batin berupa : sabar, tawakkal, ridlo syukur dan ikhlas. *Riyadah Tajally*(تجلى) berarti merasakan kelezatan dalam ma'rifat kepada Allah swt.¹²⁷ Puncak dari perjalanan ruhiyat atau riyadlah ini menurut Atho'illah adalah menggapai

¹²⁶) Abd. Malik Usman, *Jurnal, Op. Cit*, hal. 98.

¹²⁷) Al-Ghazali, *Majmu'ah Rasail, Loc. Cit.* hal. 552.

musyahadat (kesaksian – penyaksian) dan *mukasafah* (terbukanya hijab), ibarat cermin, maka yang tampak di dalamnya hanyalah Allah swt yang penuh keagungan (أَعْظَمُ اللهُ), penuh keindahan (أَجْمَلُ اللهُ) dan penuh kebaikan (أَحْسَنُ اللهُ).¹²⁸

Ketiga, pola *Mujahadah* dan *Istigasah*. *Mujahadah* artinya perjuangan rohani untuk mengalahkan dorongan syahwat serta sifat-sifat jelek lainnya yang dapat mengalihkan arah perjalanan kepada selain Allah, kebaikan dan kebenaran. *Istigasah* bermakna kesungguhan di dalam memohon pertolongan, taufiq dan hidayah Allah swt, agar tercapai segala harapan dan maksud, serta tercapai tujuan dari perjalanan rohani menuju hadirat Allah swt.

Menurut Said Hawwa *mujahadah* memiliki tiga sasaran utama yaitu mencegah dan membentengi diri dari hawa nafsu; menyelamatkan diri dari penyakit-penyakit jiwa serta menghiasi jiwa (rohani) dengan seluruh aspek kesehatannya atau dengan moral yang tinggi untuk mencapainya hendaklah memohon pertolongan kepada Allah.¹²⁹

Selama menempuh perjalanan rohaniah dengan ketiga pola tersebut, juga diiringi dengan aktifitas lain, baik berupa disiplin melaksanakan syari'at Allah swt, ibadah, zikir, dan wirid secara kontinyu dan konsisten, dalam disiplin dan penghayatan yang tinggi. Di samping itu terdapat dua hal yang harus diperhatikan dan dilaksanakan secara sungguh-sungguh. Kedua hal tersebut menurut Sa'id Hawwa menyebutnya dengan rukun (titik tolak) perjalanan menuju Allah serta terapi rohani.

¹²⁸) Ibn. Athhoillah, *Op. Cit*, hal. 79.

¹²⁹) Sa'id Hawwa, *Op.Cit*. hal 149-150.

Adapun rukun perjalanan rohani berupa melakukan tindakan penyinaran kembali (الإشراقية) dan penjernihan kembali (التصفية) terhadap hati, nafs dan ruh, serta pencerahan terhadap akal (البرهانية). Ketiganya harus disertai dengan ilmu seperti; ilmu tentang al-maqamat, *Mujahadah, Istigāshah, riyāḍah, tauhid, fiqh*, hadits dan sebagainya, serta ibadah dan zikir yang dilaksanakn secara sempurna.¹³⁰

Sedangkan terapi rohani merupakan sebuah tindakan antisipatif, yang dalam hal ini berupa : *suluk* (penempuh perjalanan ruhani menuju Allah), *khalwat* (menyendiri – menyepi untuk menyibukkan diri taqarrub kepada Allah) serta *targib* dan *tarhib* (janji kesenangan dan kenikmatan di akhirat, serta ancaman terhadap dosa yang dilakukan. Selama terapi berlangsung diisi dengan amalan-amalan berupa *muzakarah* (dzikir) dan *muhasabah* (refleksi diri). Untuk kesempurnaan , terapi rohani ini, perlu panduan atau bimbingan seorang guru (*mursyid*) yang benar-benar 'alim dan professional. Keduanya, baik titik tolak maupun terapi rohani, di dalam implementasinya, disesuaikan dengan tingkat kemampuan, keragaman serta kebutuhan.¹³¹

Pola-pola pembinaan kerohanian di atas, bila dilihat dari sudut pandang pendidikan secara keseluruhan, baik menyangkut pengertian tentang pendidikan seperti *tarbiyyah ta'lim* dan *ta'dib* serta tiga ranah pendidikan yaitu : kognitif, afektif, dan psikomotorik, maka dapat dikatakan telah sesuai dan mencakup keseluruhannya.

¹³⁰) Sa'id Hawwa, *Op. Cit*, hal. 85,86,92.

¹³¹) *Ibid*, hal. 301 – 307.

Oleh karena itu apa yang menjadi dambaan kaum sufi berupa menggapai derajat *Insan Kamil* dapat terwujud dengan ciri-ciri sebagai berikut yaitu berjiwa tentram (القلب السليم) berakal sehat dan cerdas (النفس المطمئنة) berhati pasrah kepada Allah swt (القلب السليم).



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

BAB III

MENGENAL BUYA HAMKA DAN PEMIKIRANNYA

A. Biografi Singkat Buya Hamka

Sudah cukup banyak penelitian terhadap tokoh Buya Hamka ini, dan sudah barang tentu terhadap biografinya. Penulisan kali ini, mencoba membaginya menjadi tiga bagian, dengan alasan untuk mengeliminir atau meminimalisir terjadinya pengulangan. Ke tiga bagian tersebut adalah; pertama Perkembangan Intelektual Buya Hamka. Kedua, fase-fase berkarya Buya Hamka; ketiga, beberapa posisi penting Buya Hamka.

1. Perkembangan Intelektual Buya Hamka

Haji Abdul Malik Karim Amrullah atau dikenal dengan Hamka, lahir pada hari Ahad petang (malam Senin) tanggal 13/14 Muharram 1326H/ 16/17 Februari 1908M di sebuah kampung yang bernama Tanah Sirah yang terletak di tepi Danau Maninjau daerah Nagari Sungai Batang Sumatera Barat yang terkenal alamnya nan indah. Nama aslinya adalah Abdul Malik, nama pemberian ayahnya Dr. H. Abdul Karim Amrullah untuk mengenang nama salah seorang anak gurunya ketika belajar di Makkah yakni 'Syekh Ahmad Khathib'.¹ Abdul Malik bin Syekh Ahmad Khatib ini, pada masa pemerintahan Syarif Husain di Makkah, pernah ditugaskan sebagai Duta Besar Kerajaan Hasyimiyah di Mesir.² Dapat dimaklumi bahwa pemberian nama ini merupakan salah satu wujud 'ta'dhim' terhadap gurunya, sekaligus sebagai doa dan harapan.

¹) Hamka, *Kenang Kenangan Hidup*, Jilid I (Jakarta : Bulan Bintang 1974) hal. 7 - 9.

²) Hamka, *Ayahku*, (Jakarta : Uminda, 1982) hal. 64.

Dilihat dari silsilahnya, Buya Hamka termasuk keturunan ulama terkemuka dan terpandang di Minangkabau. Ayahnya, Haji Abdul Karim Amrullah (HAKA) yang dikenal dengan nama Haji Rasul (karena sempat menunaikan ibadah haji ketika usianya masih muda) adalah seorang ulama pembaru Minangkabau yang tergabung dalam gerakan "kaum Muda" dan bergelar "Doktor fid-Dien" di Mesir pada tahun 1926.³ Demikian pula kakeknya, Syekh Muhammad Amrullah yang bergelar fakih Kisai (Tuanku Kisai) adalah seorang ulama dan pemuka aliran Tarekat Naqshabandi juga ayah Syekh Amrullah (Kakek HAKA) yang bernama 'Abdullah Saleh' yang bergelar Tuanku Guguk Katur adalah seorang pejuang dan ahli adat.⁴ Dilihat dari silsilahnya ini, tidak mengherankan Hamka mewarisi sifat keluarganya yakni sebagai ahli agama, ahli adat dan pejuang.

Seperti telah disebutkan di atas, bahwa ayahnya 'Syekh Abdul Karim Amrullah adalah salah seorang pembaru Islam di Minangkabau yang tergabung dalam gerakan kaum muda bersama dengan tiga tokoh lainnya yaitu 'Syekh Muhammad Jamil Jambek (Bukit Tinggi), Syekh Muhammad Thoyib Umar (Tanjung Sungayang), dan Syekh Abdullah Ahmad. Di antara keempat orang ini, Syekh Abdul Karim Amrullah yang 'paling menonjol' namanya, karena kekerasan sikapnya, sehingga oleh Belanda mengasingkannya dan mengecapnya extremist.⁵ Bila meminjam istilah – klasifikasi Dr. Van Ronkel (seorang Sarjana Belanda) terhadap keempat tokoh pembaru Islam adalah : Abdullah Ahmad (Politikus), Muhammad Jamil Jambek (Praktikus), Muhammad Thoyyib Umar

³) M Sanusi Latief dkk. *Studi Tentang Karya Tulis Dr. H. Abdul Karim Amrullah Buku I* (Padang : tp, 1988) hal. 1 – 2.

⁴) Hamka, *Ayahku, Op. Cit.* hal. 48 – 49.

⁵) Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1984) hal. 165.

(rustikus) dan Abdul Karim Amrullah (Fanatikus). Julukan Fanatikus (fanatic) terhadap Syeikh Abdul Karim Amrullah, karena sikapnya yang tidak kenal kompromi – dalam mempertahankan 'aqidah dan Syariat Islam, serta pantang mundur.⁶

Untuk menjadi seorang Buya Hamka seperti yang dikenal sekarang ini, menurut Fachry Ali terdapat tiga hal yang mempengaruhi perjalanan hidup Hamka terutama masa kecilnya. Pertama, peran sosial dan harapan-harapan ayahnya terhadap Hamka, kedua, situasi kampung halaman tempat ia dilahirkan; dan ketiga, - asimilasi "adat Islam" yang mempengaruhi masyarakat sekitarnya. Ketiga hal ini merupakan lingkungan sosialisasi Hamka di masa kecil, yang kelak sangat besar pengaruhnya dalam kehidupan Hamka.⁷

Seperti dikemukakan di atas, bahwa ayahnya adalah pembentuk system lingkungan sosial. Ayahnya adalah murid kesayangan Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi dan bersama-sama dengan muridnya yang lain, ia membentuk kader-kader dan menyerang paham keagamaan yang berkembang pada saat itu, seperti tarekat Naqshabandi, Syatariyah dan Samaniyah yang dianggap menyeleweng dari ajaran Islam, sebagaimana oleh gurunya Syeikh Ahmad Khatib.⁸ Bahkan ayahnya (Syeikh Amrullah – kakek Hamka) adalah tokoh dari tarekat ini.⁹

Semangat pembaruan paham atau pemikiran keagamaan ini muncul bersamaan waktunya dengan perkembangan ide-ide reformasi di wilayah Timur Tengah

⁶) M. Sanusi Latief dkk, *Op. Cit*, hal. 8 – 9.

⁷) Fachry Ali, "Prisma", no, 186, thn 1983, hal. 50 – 52.

⁸) M. Sanusi Latief dkk. *Op. Cit*, hal. 9.

⁹) Hamka, *Ayahku, Op. Cit*. hal. 75.

(Mesir), dengan tokoh-tokohnya seperti, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh serta Muhammad Rasyid Ridha, lewat majalah *'al-Urwatu al-Wutsqa* serta majalah *al-Manar*.¹⁰

Ide-ide reformasi melalui ke dua majalah tersebut menjangkau hingga wilayah Asia Tenggara. Di Minangkabau, ide-ide tersebut mendapat dukungan dari ulama-ulama muda, dan salah satunya adalah Haji Abdul Karim Amrullah yang tidak lain adalah ayah Hamka. Peran sang ayah dalam penyebaran ide-ide majalah tersebut sangat besar sehingga telah menggoncangkan alam pikiran Islam pada masa itu.¹¹ Dalam situasi peran social ayahnya itulah, Hamka dibesarkan. Selaku ulama besar tentu wajar bila ia (Haji Abdul Karim Amrullah) bercita-cita agar anaknya menjadi orang besar pula. Itulah sebabnya, ketika terdengar tangis bayi Hamka, ayahnya terkejut dan berkata – "sepuluh tahun". Ucapan tersebut terdengar dan menarik perhatian nenek Hamka dan berkata (bertanya) "Apa maksud sepuluh tahun guru haji?", demikian cerita Hamka. Ayahnya menjawab bahwa "sepuluh tahun" dia akan dikirim belajar ke Makkah, agar kelak ia menjadi alim ulama seperti ayahnya dan seperti neneknya terdahulu.¹² Niat itu akhirnya terkabul, walau tidak persis 10 tahun, yakni 9 tahun 6 bulan Hamka pergi haji dan belajar ke Makkah.

Selain sang ayah, sebagai salah satu faktor (hal) yang membentuk perkembangan intelektual Hamka, maka faktor kedua adalah lembaga asimilasi "adat – Islam" juga menjadi peletak dasar bagi Hamka untuk berkembang.

¹⁰) Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1992) hal. 51 – 70.

¹¹) Hamka, *Ayahku*, *Op. Cit.* hal. 101.

¹²) Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup Jilid I*, *Op. Cit.* hal. 10.

Islam datang ke Minangkabau tidaklah menghapus adat, melainkan sebagai penyempurna adat. Kedatangan Islam ke Minangkabau merupakan sebuah rahmat Allah bagi masyarakat Minangkabau, karena agama itu datang menyempurnakan adat.¹³ Kecuali adat istiadat yang bertentangan dengan ajaran agama, yang perlu diluruskan dan diperbaiki. Bahkan terhadap ini ayah Hamka (Haji Abdul Karim Amrullah) telah menulis lima jilid buku "Pertimbangan Adat Limbago, - Urang Alam Minangkabau".¹⁴ Hamka sendiri juga mengatakan bahwa Islam dan adat Minangkabau tidak bertentangan, melainkan saling mengisi. Islam di Minangkabau bukan tempelan dalam adat, melainkan suatu susun Islam yang dibuat menurut pandangan orang Minangkabau, karena itu ia menyatakan "Minang itu adalah Islam".¹⁵

Dalam situasi "Adat – Islam" yang telah terasimilasi dalam format yang sedemikian rupa, sehingga menyebabkan proses sosialisasi nilai-nilai Islam berjalan lancar ke dalam diri Hamka. Artinya ketika ia bertingkah laku seperti yang dikehendaki Islam, juga dikehendaki adat.

Faktor ketiga yang mempengaruhi masa kecil Hamka adalah situasi kampung halaman. Dalam buku "Kenangan-Kenangan Hidup" jilid I, Hamka mengakui keadaan kampung halamannya sangat mempengaruhi pembentukan pribadinya, bahkan kerap menjadi sumber inspirasi bagi tulisan-tulisannya, termasuk petatah-petitih dan pantun yang sering didendangkannya.¹⁶

¹³) M. Nasroen, *Dasar Falsafah Adat Minangkabau* (Jakarta : Penerbit Pasaman, tt,) hal. 25.

¹⁴) M. Sanusi Latief dkk, *Op. Cit.* hal. 11.

¹⁵) Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau, Op. Cit.* hal. 134

¹⁶) Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup I, Op. Cit.* hal. 17

Ketiga hal (faktor) di atas saling berinteraksi satu sama lain dalam proses pembentukan intelektual dan kepribadian Hamka di waktu kecilnya. Peran sosial sang ayah bertemu dengan lingkungan keIslaman yang telah melembaga dalam masyarakat, sementara lingkungan alam melatih dan sekaligus merangsang daya imajinasinya serta memperkuat daya kreasi maupun penerimaannya terhadap peran sosial sang ayah.

Menilik masa kecilnya Hamka (sebagaimana dikisahkan), bahwa ia lebih sering ditinggalkan sang ayah, akibat tugas-tugas keulamaan yang menyitanya untuk sering bepergian, maupun akibat perceraian ayah dengan ibunya (Shafiyah). Hal ini berdampak pada masa kecil Hamka yang cenderung lebih dekat dengan andungnya (nenek) dan engkunya (kakek). Beliau berkisah ...

Apabila dia pulang ke Kampung dilihatnya rumah tua yang telah sunyi. Hanya andungnya yang tinggal bersama adiknya yang kecil sakit-sakit pula. Adiknya yang perempuan telah dibawa ibunya. Kakaknya telah dipesankan oleh suaminya merantau ke tanah Jawa. Tak ada lagi yang dijadikan pedoman dalam hidup. Kian lama kian dirasakan renggang dengan ayahnya. Maka mulailah ia menyisihkan diri, hidup sesuka hatinya. Bertualang ke mana-mana, agaknya hendak menghiburkan duka."¹⁷

Kesedihan Hamka di waktu kecil akibat perceraian sebagaimana juga dikisahkan oleh anaknya (Rusydi Hamka) bahwa Hamka ketika ditinggal sang ayah karena kawin lagi, "Alangkah pahitnya masa kanak-kanak ayah. Pergi ke rumah ayah, bertemu ibu tiri, ke rumah ibu, ada ayah tiri."¹⁸

Kurangnya perhatian dari ayahnya serta kurang mau memahami jiwa maupun kebiasaan anak-anak, apalagi ditambah dengan sikapnya yang terlampau kaku

¹⁷⁾ *Ibid*, hal. 72.

¹⁸⁾ Rusydi, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*, (Jakarta : Panjimas, 1983) hal. 21.

dinilainya bertentangan dengan kecenderungan masa kanak-kanak yang ingin "bebas" mengekspresikan diri atau "nakal" namun masih dalam batas-batas kewajaran.¹⁹ Akan tetapi untuk Hamka kecil, kenakalannya sudah sampai pada tingkat yang cukup memusingkan kepala²⁰ kenakalan Hamka mencapai puncaknya, yakni ketika berusia 12 tahun atau pada tahun 1920 – beberapa diantaranya; belajarnya tidak karuan (klas II Sekolah Desa " ditambah kurang lebih 5 tahun "Sekolah Diniyah" dan "Tawalib" ²¹ Bahkan sempat bergaul dengan preman (minus tidak melakukan judi sebagaimana kebiasaan preman di kala itu) serta suka keluyuran ke mana-mana hingga kenakalannya dikenal luas sampai ke Padang Panjang.²²

Kenakalannya membuat ayahandanya merasa putus asa dalam mendidiknya, sehingga Hamka oleh ayahnya diserahkan pada temannya Syeikh Ibrahim Musa Parabek, namun tidak juga berubah, malah cenderung menjadi-jadi. Didukung kemahiran silatnya, ia sering menantang orang untuk berkelahi hingga terluka, seperti dikisahkan M. Zein Hasan.

"Tetapi belum lagi jauh lepas dari "langkah empat" si Malik telah berani menantang orang berkelahi dengan pisau. Saya melihat dengan mata saya sendiri. Si Malik tergelimpang berlumuran darah akibat perkelahian dengan pisau itu. Dan itu pun sudah kedua kalinya. Pada tangan kirinya masih berkesan bekas luka kena pisau itu." ²³

Memang harus diakui bahwa Hamka seorang yang nakal. Namun demikian, dalam masalah adat, Hamka cukup mendapat tempat (karena garis darah –

¹⁹) Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup I, Op. Cit.* hal. 19.

²⁰) *Ibid*, hal. 24.

²¹) *Ibid*, hal. 54 – 55.

²²) *Ibid*, hal. 43, 44 dan 58.

²³) Yayasan Nurul Islam, *Kenang-Kenangan 70 tahun Buya Hamka*, (Jakarta : Yayasan Nurul Islam, 1979) hal. 65, Lihat Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup I, Op. Cit.* hal. 72 – 73.

sisilah). Terbukti dalam usia 15 tahun ia dianugerahi gelar adat yaitu "Datuk Indomo" pada tahun 1923 sebagai calon pengganti penghulu Datok Rajo Endah, jika beliau meletakkan jabatan atau meninggal dunia.²⁴ Dan sejak itulah Hamka resmi memakai gelar adat, dan setelah kembali dari Makkah tahun 1927 ditambahkanlah gelar "haji" pada namanya, yaitu Haji Datok Indomo.

Pada usia 16 tahun (tepatnya akhir tahun 1924) Hamka berangkat ke Yogyakarta. Di Yogyakarta ia sempat berkenalan dan belajar tentang pergerakan Islam modern dengan sejumlah orang besar (tokoh) seperti; HOS. Tjokroaminoto, R.M. – Soerjopranoto, H. Fakhruddin, dan Kibagus Hadikusumo. Tokoh-tokoh tersebut, beberapa tahun sebelumnya telah pula ditemui oleh ayah Hamka (haji Rasul) dan pernah berdialog dengan mereka untuk memperluas wawasannya dalam bidang gerakan sosial yang bercorak modern.²⁵ Dari mereka (tokoh-tokoh di atas) Hamka memperoleh pelajaran berharga seperti sosiologi, sosialisme Islam, tafsir al-Qur'an, maupun tentang keIslaman itu sendiri. Disamping itu Hamka juga mengenal perbandingan antara pergerakan politik Islam seperti Syarikat Islam (SI) dan gerakan sosial Muhammadiyah. Jasa kedua tokoh ini amat besar artinya dalam pembentukan pribadi Hamka, terutama H.O.S. Tjokroaminoto yang telah membuka horizon baru tentang Islam yang dikaitkan dengan ilmu pengetahuan Barat.

"Saya tidak dapat melupakan almarhum H.O.S. Tjokroaminoto yang mulai menunjukkan pandangan Islam dari segi ilmu pengetahuan Barat ketika beliau mengajarkan "Islam dan Sosialisme" kepada kami ketika saya datang ke Yogya pada tahun 1924".²⁶

²⁴) Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau*, *Op. Cit.* hal. 258.

²⁵) M. Sanusi Latief dkk, *Op. Cit.* hal. 4

²⁶) Hamka, *Falsafah Hidup* (Jakarta; Pustaka Panji Mas, 1994) hal. 1.

"Ayah saya dan guru saya di Sumatera telah memberi dasar hidup saya sebagai orang Islam, tetapi H.O.S. Tjokroaminoto telah membuka mata saya untuk Islam yang hidup. Jiwa saya diisi ayah dan mata saya dibukakakn oleh Tjokro."²⁷

Di sini tampak, bahwa Yogyakarta buat seorang Hamka merupakan suatu yang penting dan sulit dilupakan. Tulisnya, "Yogyakarta telah menimbulkan pendirian hidup melalui ceramah-ceramah tokoh-tokoh S.I dan Muhammadiyah. Dari tokoh itu dia mengetahui Islam sebagai sesuatu yang hidup. Dari mereka pula ia tahu bahwa Islam adalah suatu perjuangan, suatu pendirian yang dinamis."²⁸

Setelah beberapa lama di Yogyakarta, Hamka meneruskan perjalanannya ke sebuah kota kecil di Jawa Tengah (pantura) yakni Pekalongan untuk menemui kakak iparnya, A.R. Sutan Mansur, yang waktu itu beliau sedang memangku amanah umat sebagai ketua Muhammadiyah cabang Pekalongan. Karena kakak iparnya ini tahu persis potensi yang dimiliki Hamka berupa keberanian, sehingga beliau mendidik dan mengarahkannya dengan memasukkan ruh jihad ke dalam diri Hamka. Ketika memperingati 70 tahun Buya Hamka, A.R. Sutan Mansur menulis :

"Dari kecil dalam diri Abdul Malik Karim Amrullah memang sudah ada tanda-tanda akan menjadi orang besar. Kata dan pikirannya selalu didengar oleh teman-teman sebayanya, menjadikan dia selalu menonjol dalam pergaulan. Amat disayangkan ayah kami Dr. H. Karim Amrullah tidaklah memahami hal itu, maka pada tahun 1925 saya berada di Pekalongan, Abdul Malik mengunjungi saya, maka mulai tahun itu saya mendidik dan mengarahkannya, sehingga sekarang telah sama-sama kita temui seorang Prof. Dr. Hamka."²⁹

²⁷) Yayasan Nurul Islam, *Op. Cit.* hal. 135.

²⁸) Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup I*, *Op. Cit.* hal. 101

²⁹) Yayasan Nurul Islam, *Op. Cit.* hal. xiii

Menurut pengakuan Hamka, di samping ayahnya sendiri, kakak iparnya juga memberi (menanamkan) jiwa perjuangan ke dalam dirinya.³⁰ Buah pemikiran dari H.O.S. Tjokroaminoto, H.Fakhruddin, serta A.R. Sutan Mansur yang telah tertanam dalam jiwa Hamka, ketika di Pekalongan itulah beliau mulai mengaktualisasikannya.

Setelah beberapa waktu berada di Pekalongan, sekitar bulan Juni tahun 1925, Hamka meninggalkan Pekalongan dan kembali ke Padang Panjang dan Maninjau yakni kampung halamannya, tentu dengan modal berupa jiwa yang telah dipenuhi pandangan-pandangan baru berupa semangat "revolusioner" serta keberanian berpidato di dalam pertemuan-pertemuan ramai, termasuk pidato-pidato politik.³¹ Di samping pidato-pidato politik, tabligh rutin (termasuk bersama ayahnya), Hamka juga mengadakan latihan (kursus) pidato. Hasilnya kemudian dieditnya dengan diberi judul "Khatibul Ummah".³²

Belum setahun kegiatan yang dilandasi jiwa revolusioner Hamka muda itu berjalan, sudah bermunculan cibiran-cibiran dari masyarakat sekitar termasuk ayahnya sendiri, yang seringkali mencap sebagai tukang pidato, pandai menghafal cerita dan syair, bukan ahli agama, apalagi Hamka memang masih belum menguasai bahasa Arab sehingga sering salah mengucapkan bahasa Arab seperti "fa'il" dibaca "mansub" dan " maful " dibaca "marfu" .³³

Kondisi di atas justru menjadi "pemicu" yang didukung tekad yang membaja, gelora jiwa yang tak terbendung, dan berujung dengan kepergiannya ke tanah suci

³⁰) Hamka, Kenang-Kenangan Hidup I, *Op. Cit.* hal. 102.

³¹) *Ibid*, hal. 103

³²) *Ibid*, hal. 105

³³) *Ibid*, hal. 106

(Makkah) untuk berkelana dan sekaligus belajar agama. Niat ini sama sekali tanpa sepengetahuan ayahnya dan masyarakat sekitar (baru memberitahu lewat telegram setelah berangkat). Tentu banyak hal (kegiatan) selama di Makkah antara lain; menguji hidup sendiri, banyak membaca dan terus menyempurnakan nahwu sarafnya, melakukan pidato agama di tengah-tengah musafir Nusantara.³⁴ Setibanya kembali dari Makkah, Hamka mulai merasakan adanya kemandirian dalam berpendapat serta makin meninggi rasa percaya diri untuk siap terjun kembali ke tengah-tengah masyarakat. Hamka dengan pengalaman dan predikat "baru" sebagai haji untuk siap mengikuti dan sekaligus meneruskan jejak ayahnya. Berbeda dengan sebelumnya kini sudah tidak ada lagi sinisme, cemoohan dan semacamnya dari masyarakat.

Ketika berusia 21 tahun dan telah menikah dengan Siti Raham (gadis sekampungnya) atau sekitar tahun 1929 hingga 1936, Hamka tampil dengan beragam aktivitas maupun predikat, dimulai dengan kegiatan tabligh keliling (bersama ayah maupun sendirian) di wilayah Sumatera Timur, Aceh, Bengkalis, Bagan Siapi-Api, Labuhan Bilik, Medan dan Tebing Tinggi. Beliau juga menjadi mubaligh Muhammadiyah hingga diutus ke Makassar dari tahun 1931-1933, menjadi seorang pengurus Muhammadiyah Cabang Padang Panjang, serta pendiri cabang Muhammadiyah di Bengkalis, peserta konggres Muhammadiyah di Yogyakarta tahun 1931, dan di Semarang tahun 1934. Mendirikan kursus reguler tabligh yang diberi nama "Kulliyatul Muballighin" serta menjadi salah satu anggota tetap Majelis Konsul Muhammadiyah Sumatera Tengah sampai ia pindah

³⁴) *Ibid*, 121, 129, 130, 133.

ke Medan tahun 1936.³⁵ Kepindahannya ke Medan yang terkesan mendadak, menimbulkan beragam penafsiran di kalangan masyarakat. Akan tetapi sebenarnya adalah karena situasi yang cukup dilematis pada diri Hamka, yakni antara mempertahankan pendiriannya, dan taat kepada ayah. Dalam hal ini Hamka bercerita.

"Di ujung tahun 1935 itu, saya terjepit antara pendirian dan ketaatan pada orang tua. Almarhum ayahku Dr. H. Abdul Karim Amrullah ketika itu memaksaku agar aku beristri seorang lagi (poligami). Hal ini amat berat bagiku menerimanya. Saya tidak mengenal bahwa poligami itu boleh, asal cukup syarat-syaratnya. Tetapi dari pengalaman orang tuaku sendiri aku menarik pelajaran; ibuku yang menderita akibat ayahku beristri banyak. Nasib kami anak-anak yang kurang terurus, karena ayah hanya menghabiskan hari dengan tipak dan giliran istri-istrinya. Ini saya rasakan dan saya insyafi. Sehingga timbullah suatu janji dalam hati sendiri; "saya tidak akan beristri dua, saya akan monogamy walau poligami itu halal." Ini keyakinanku – (kata Hamka) tetapi bagaimana dengan kehendak orang tuaku ? Aku seorang anak yang hormat dan patuh pada ayahku, aku tidak berani mengangkat muka di depan beliau, tetapi aku juga tidak mau melanggar pendirianku, dan juga tidak berani menyangkal beliau. Sehingga kata-kata beliau itu aku jawab dengan diam. Pada waktu itu datanglah surat dari saudara M. Rasami dan H.M. Bustami Ibrahim di Medan meminta saya datang ke Medan, untuk memimpin sebuah majalah yang mereka terbitkan yaitu "Pedoman Masyarakat." Untuk itu saya meninggalkan Minangkabau tanpa pamit pada ayahku dan kakakku A.R.Sutan Mansur serta teman-teman dan murid-murid yang mencintai dan dicintai. Lahirnya mungkin mengecewakan, tetapi batinnya pun rahmat juga, yaitu membuka dan memberi jalan karir baru untuk saudara-saudara yang menggantikan dan juga bagi saya sendiri."³⁶

Medan di mata Hamka memiliki arti tersendiri. Dalam kaitan ini Rusydi melukiskan :

"Bagi Buya, Medan adalah sebuah kota yang penuh kenang-kenangan. Dan kota ini dia mulai melangkahakan kakinya menjadi seorang pengarang yang melahirkan sejumlah novel dan buku-buku agama, falsafah, tasawuf dan lain-lain. Di sini pula dia memperoleh sukses sebagai wartawan majalah

³⁵) Rusydi, *Pribadi dan Martabat*, *Op. Cit.* hal. 3. Lihat *Kenang-Kenangan Hidup II* (Jakarta : Bulan Bintang, 1974) hal. 21 – 31.

³⁶) Yayasan Nurul Islam, *Op. Cit.* hal. 61 – 62, Lihat Hamka, *Lihat Kenang-Kenangan Hidup II*, *Op. Cit.* hal. 36.

"Pedoman Masyarakat." Tetapi di sini pula ia mengalami kejatuhan yang amat menyakitkan, hingga bekas-bekas luka yang membuat dia meninggalkan kota ini, menjadi salah satu pupuk yang menumbuhkan pribadinya di belakang hari."³⁷

Terbukti kemudian bahwa Medan betul-betul menjadi wadah yang produktif, dimana melalui majalah "Pedoman Masyarakat" Hamka merasakan semacam sebuah "atmosfir" baru dalam mengembangkan bakat intelektualnya; mengarang, wartawan, redaktur majalah hingga ahli dakwah. Di Medan jualah Hamka berkenalan dengan sejumlah karya sastra dan kebudayaan Barat antara lain ; Skakespeare, Goethe, Maxim Gorki, Piere Lati, Anton Chekov.³⁸

Hampir 10 tahun, tepatnya bulan Desember 1945 Hamka meninggalkan kota Medan yang penuh kenangan, kembali ke Minangkabau. Walau demikian, semangat juang Hamka tidak pernah pudar. Terbukti di samping menjadi ketua Majelis Pimpinan Muhammadiyah Daerah Sumatera Barat, Hamka terus berjuang lewat lisan dan pena. Banyak karya intelektual seperti : "Revolusi Pikiran", "Revolusi Agama", "Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi" , lewat karya "Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi" Hamka berusaha membuka mata kaum adat dengan mengkritik adat yang tidak sesuai dengan perkembangan zaman, di samping mengemukakan kelebihanannya.³⁹ Karir perjuangannya melalui wadah Persyarikatan Muhammadiyah di tahun-tahun berikutnya juga memperlihatkan kemajuan yang signifikan, terbukti pada tahun 1950 usai kongres Muhammadiyah ke 31, Hamka juga berperan dalam penyusunan Anggaran Dasar Muhammadiyah yang baru. Menjadi anggota Pimpinan Pusat

³⁷) Rusydi, *Pribadi dan Martabat*, *Op. Cit.* hal. 39.

³⁸) Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup II*, *Op. Cit.* hal.86.

³⁹) Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau*, *Op. Cit.* hal. 3, dan 80.

Muhammadiyah pasca Konggres ke 32 di Purwokerto tahun 1953 hingga tahun 1971. Sesudahnya beliau dipercaya sebagai Penasehat Pimpinan Pusat Muhammadiyah hingga akhir hayatnya.⁴⁰ Selain di Muhammadiyah, Hamka juga sempat terjun ke dunia politik walau tidak seintens seperti di Muhammadiyah. Berdasarkan pengakuannya, bahwa politik bukan bidangnya, ia hanya seorang pujangga yang tau politik. Terbukti, karir politik ini pernah menghantarkannya menjadi ketua Front Pertahanan Nasional (FPN) yang beranggotakan seluruh partai politik, perkumpulan sosial ekonomi Sumatera Barat, termasuk kaum ibu dan pemuda, yang semuanya berjumlah 56 organisasi.⁴¹ Bahkan beliau pernah juga terpilih menjadi anggota DPR Pusat mewakili daerah Jawa Tengah dari Partai Masyumi pada tahun 1955, sebelum kemudian partai tersebut dibubarkan oleh Presiden Soekarno dengan Dekritnya tahun 1959. Sejak itu Hamka tidak lagi berkecimpung di dunia politik.⁴² Kegiatan selanjutnya difokuskan pada bidang agama (dakwah) dengan menjadikan masjid Agung al-Azhar sebagai sentralnya. Secara perlahan tapi pasti, kegiatan keagamaan di masjid al-Azhar terus ramai dan dipadati orang. Seiring dengan itu, Hamka juga menerbitkan majalah "Panji Masyarakat" dan disusul majalah "Gema Islam" pada tahun 1962.

Karena sudah ada "benih" ketidak-cocokan dengan pihak pemerintah pada waktu itu, maka Hamka dan masjid al-Azhar selalu dalam bidikan intelijen Negara, ditambah pula dengan semakin berkuasanya PKI, Hamka selalu menjadi

⁴⁰) Rusydi, Pribadi dan Martabat, *Op. Cit.* hal. 57

⁴¹) Fachry Ali, *Op. Cit.* hal. 57.

⁴²) Rusydi, *Op. Cit.* hal. 95. Lihat yayasan Nurul Islam, *Op. Cit.* hal. Hal. 6.

sasaran tuduhan yang "negative" seperti neo-Masyumi,⁴³ serta beberapa tuduhan lainnya seperti mengadakan komplotan hendak membunuh Presiden, yang berakhir dengan ditangkap, dan baru dibebaskan setelah tumbang rezim Orde Lama, dan digantikan Orde Baru di bawah pimpinan Jendral Soeharto. Majalah Panji Masyarakat yang sempat dibredel, diterbitkan kembali, dan Hamka tetap jadi pemimpin umumnya hingga akhir hayatnya.⁴⁴ Menjelang akhir hayatnya, Hamka lebih berkonsentrasi pada kegiatan keagamaan sebagai seorang ulama, di samping tetap aktif dalam dunia karang-mengarang. Di ranah ulama ini, Hamka sempat menjadi ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) dari tahun 1975 – 1980. Ia melepaskan jabatan tersebut karena beda pendapat dengan pemerintah. Karir keulamaan Hamka bukan tanpa alasan. Bila ditarik ke belakang yakni pada tahun 1950-an, beliau sudah terlibat (ditugaskan oleh kementerian agama) untuk mengajar di beberapa Perguruan Tinggi seperti PTAIN, Yogyakarta, Universitas Islam Jakarta, Universitas Muhammadiyah cabang Padang Panjang, Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makasar, dan Universitas Islam Sumatera Utara (UISU).⁴⁵

Si samping itu, Hamka juga dikenal luas di belahan bumi lain (negeri lain) yakni sebagai seorang pujangga. Mesir misalnya; memberikan penghargaan tinggi kepada Hamka, berupa gelar akademik "Doctor Honoris Causa" pada tahun 1958 dari Universitas al-Azhar di bidang ilmu agama Islam dengan judul pidatonya "Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia" seperti Sumatra Thawalib, Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Persatuan Islam. Pada tahun 1974 kembali

⁴³) Fachry Ali, *Op. Cit.* hal. 59.

⁴⁴) Rusydi, *Op. Cit.* hal. 171.

⁴⁵) *Ibid*, hal. 3-4

memperoleh gelar "Doctor Honoris Causa" dari Malaysia, dalam bidang Kesusasteraan malayu. Hamka kata Tun Abdul Razak (selaku Perdana Menteri) Hamka bukan hanya milik bangsa Indonesia, tetapi juga kebanggaan bangsa-bangsa Asia Tenggara.⁴⁶

Setelah melewati beragam ujian kehidupan, serta cukup banyak karya dipersembahkan buat umat dan bangsa, Hamka akhirnya harus berhadapan dengan takdir Ilahi, dengan menghembuskan nafas yang terakhir pada tanggal 24 juli 1981 di Jakarta, dalam usia 73 tahun. Jenazahnya dimakamkan di TPU Tanah Kusir Jakarta. "Inna Lillahi walInna Ilaihi Rooji'uun."

2. Karya – karya Buya Hamka

Hamka selama hidupnya "terkenal" orang yang sangat produktif dalam hal karya tulis, dan dalam berbagai bidang, agama, sejarah, politik, sastra, hingga masalah adat Minangkabau, yang dirintisnya ketika berusia 17 tahun hingga akhir hayatnya. Menurut catatan anaknya Rusydi, karya Hamka tidak kurang dari 118 judul, belum termasuk tulisan-tulisan yang tersebar di berbagai majalah yang belum dibukukan.⁴⁷ Menulis, bagi Hamka merupakan kebutuhan, bahkan sebuah "keniscayaan" sehingga dalam suasana yang bagaimanapun pekerjaan menulis tetap ia lakukan, tentu dengan syarat utamanya adalah membaca, seperti pengakuan M. Yunan Nasution.

"Dalam hal membaca. Hamka nampaknya selalu menyadari syarat yang paling esensial dalam dunia karang-mengarang, yang menyatakan; seorang pengarang harus lebih banyak membaca dari pada menulis, sebab, apabila kebalikan dari itu, yaitu lebih banyak menulis dari pada membaca, maka akhirnya akan kandas laksana mobil yang ketekoran bensin."⁴⁸

⁴⁶) *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994) hal. 77.

⁴⁷) Rusydi, *Op. Cit.* hal. 335-339

⁴⁸) Yayasan Nurul Islam, *Op. Cit.* hal. 26

Dari sekian banyak karya Hamka, penulis hanya mencantumkan beberapa judul saja yang sekiranya berkaitan dengan sastra dan obyek kajian dalam penelitian ini – yakni; karya-karya di bidang sastra dan bidang agama. Dalam bidang sastra karya-karya Hamka diarahkan dalam rangka memperdalam penghayatan *syu'urnya*, sedangkan bidang keagamaan Islam adalah untuk mengembangkan kedalaman falsafati-nya, dan juga rasa religiusitas-nya.⁴⁹ Berikut ini penulis akan mendeskripsikan beberapa karya Hamka yang terbagi dalam dua bidang tersebut.

a. Bidang Sastra

1) *Di Bawah Lindungan Ka'bah*. Naskah ini ditulisnya pada tahun 1935 setahun sebelum hijrah ke Medan untuk memimpin majalah Pedoman Masyarakat. Ketika di Medan, naskah tersebut dimuat dalam rubric "Cermin Hidup" dalam majalah Pedoman Masyarakat secara bersambung. Naskah ini jugalah yang akhirnya mengantarkan Hamka meraih juara pertama pada acara sayembara yang dilaksanakan oleh Balai Pustaka, karena isinya dan keindahan gaya bahasanya.⁵⁰ Menurut pengakuan Hamka, seperti dikutip Damami, karya tersebut di atas, diilhami oleh pengalamannya mengelana ke Makkah, di samping terinspirasi oleh karya sastra "Sayid Musthafa Luthfi Al-Manfaluthi."⁵¹

2) *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck*. Karya ini disebutnya sebagai buku roman yang dikarangnya pada tahun 1938, empat tahun setelah kembali dari bertugas selaku muballigh Muhammadiyah di Makssar. Karya ini di mana Hamka

⁴⁹) Muhammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*, (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, Cet. I, 2000) hal. 64.

⁵⁰) Yayasan Nurul Islam, *Op. Cit.*, hal. 316, Lihat Rusydi, *Op. Cit.* hal. 307 – 308.

⁵¹) Damami, *Op. Cit.* hal. 66.

mendapat inspirasi dari oleh suasana alam (Pantai) Makasar, ketika menyaksikan bagaimana bulan menghilang di balik ufuk pantai Makasar.⁵²

3) *Merantau ke Deli*. Cerita roman ini mulai diterbitkan pada tahun 1939. Menurut pengakuannya ia terinspirasi tatkala menyaksikan kehidupan para saudagar kecil Bajalingge antara Tebing Tinggi dengan Pematang Siantar, serta nasib buruk yang menimpa para kuli di perkebunan tersebut.⁵³

4) *Di Dalam Lembah Kehidupan*. Buku ini terbit tahun 1939 oleh Balai Pustaka, merupakan kumpulan cerita pendek yang semula dimuat dalam "Pedoman Masyarakat" mengenai kemudharatan pernikahan poligami yang kurang perhitungan. Berdasarkan pengakuan Hamka, ayahnya Haji Abdul Karim Amrullah baru tahu prinsip anaknya dalam hal monogamy, setelah membaca buku ini.⁵⁴ Beberapa karya sastra yang lain juga tidak kalah menariknya yaitu : *Dijemput Mamaknya, Keadilan Ilahi, Tuan Direktur, Terusir, dan Margaretta Gauthier*.⁵⁵ Karya-karya Sastra Hamka menurut pengakuan sejumlah tokoh, seperti sastrawan A. Hasjmy, dan juga para penggemarnya di kala itu, karena memiliki keindahan dan rasa bahasa (*zauq al-Lughoh*) yang memukau.⁵⁶

b. Bidang Keagamaan (Islam)

Khusus karya-karya Hamka di bidang keagamaan, penulis akan mengurutkannya sesuai tahun penerbitan masing-masing, seperti yang dihimpun oleh Damami yakni : *Pedoman Muballigh Islam (1937), Agama dan Perempuan (1939), Tasawuf Modern (1939), Falsafah Hidup (1939), Lembaga Hidup (1940),*

⁵²) Hamka, Kenang-Kenangan Hidup II, *Op. Cit.* hal. 94.

⁵³) *Ibid*, hal. 94.

⁵⁴) Yayasan Nurul Islam, *Op. Cit.* hal. 316.

⁵⁵) Damami, *Op. Cit.* hal. 67.

⁵⁶) *Ibid*, hal. 68.

Lembaga Budi (1940),⁵⁷ dan sebuah karya lain yaitu; *Tafsir al-Azhar*, yang semula adalah Kuliah Subuh di masjid al-Azhar pada tahun 1959, kemudian diterbitkan secara berkala di majalah Gema Islam 1964 kemudian berlanjut ketika dalam tahanan (penjara Orde Lama) hingga selesai setelah keluar dari tahanan pada tahun 1966, atas jasa baik presiden Soeharto.⁵⁸ Untuk keperluan penelitian (penulisan) ini, penulis hanya memfokuskan pada karya karya Hamka di bidang tasawuf, dengan sedikit memberi penjelasan di seputar isi dari masing-masing karya tersebut.

1) Karya "*Tasawuf Modern*" (1939) yang semula merupakan kumpulan tulisan (rubric) di majalah "Pedoman Masyarakat" dimana beliau sendiri selaku pengasuhnya. Semula bernama rubric "Bahagia" lalu berganti nama menjadi "Tasawuf Modern" seperti dikatakannya sendiri.

"Sebetulnya buku ini menerangkan "Bahagia", tetapi rubric majalah Pedoman Masyarakat, yaitu "Tasawuf Modern" telah lebih masyhur sehingga hilanglah namanya yang asli. Meletakkan rubric "Tasawuf Modern" itupun menjadi bukti bahwasannya kita juga mencintai hidup dalam tasawuf, yaitu tasawuf yang diartikan dengan kehendak memperbaiki budi dan menshafakan (membersihkan) batin. Kita beri keterangan yang modern, meskipun asalnya terdapat dari buku-buku tasawuf juga. Jadi tasawuf modern itu, kita maksudkan ialah keterangan ilmu tasawuf yang dipermodern".⁵⁹

Kata kunci dalam buku ini adalah "bahagia", tentu punya alasan, yakni, bahwa bahagia (kebahagiaan) merupakan dambaan setiap orang, walau demikian

⁵⁷) *Ibid*, hal. 69.

⁵⁸) Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al Azhar, Sebuah Telaah Atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam* Editor : Hasan M. Noer, cet. II (Jakarta : Penamadani, 2003) hal. 55 – 57.

⁵⁹) Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 2000) hal. 3.

pemaknaannya menurut Damami, cenderung pada pemaknaan falsafati,⁶⁰ sebagaimana yang dikatakan oleh Hamka sendiri

"Bertambah luas akal, bertambah luas hidup, bertambah datanglah bahagia. Sebaliknya, bertambah sempit akal, bertambah sempit pula hidup, bertambah datanglah celaka. Oleh agama perjalanan bahagia itu telah diberi berakhir. Puncaknya ia kenal akan Tuhan, baik ma'rifat kepada-Nya, baik taat kepada-Nya, dan baik atas musibah atasnya. Tidak ada lagi hidup di atas itu."⁶¹

2) Karya "*Falsafah Hidup*" (1939), yang berisi tentang masalah hidup dan semua rahasia yang ada di dalamnya, termasuk sopan santun dan budi di dalam Islam.⁶² Jadi kata kuncinya adalah "hidup". Menurut beliau, semua orang mulai dari filosof hingga orang awam sekalipun, berusaha mengetahui rahasia hidup. Rugilah sebagai seorang muslim, bila tidak berusaha mengetahui rahasia hidup dan kehidupan ini, karena agama telah memerintahkan untuk berpikir dan mengambil manfaat dari semua kejadian, serta mencela orang yang hanya pasrah pada nasib.⁶³

3) Karya "*Lembaga Hidup*" (1940), yang merupakan kelanjutan dari dua buku sebelumnya yaitu *Tasawuf Modern* dan *Falsafah Hidup*, dengan kata kuncinya adalah "kewajiban", yang dalam hal ini terdiri dari : kewajiban pada diri sendiri (kesopanan diri), kewajiban kepada orang lain (kesopanan masyarakat), kewajiban kepada Tuhan (kesopanan agama), dan kewajiban terhadap makhluk bernyawa yang lain (kesopanan belas kasihan).⁶⁴

⁶⁰) Damami, *Op. Cit.* hal. 202.

⁶¹) Hamka, *Tasawuf Modern, Op. Cit.* hal. 31.

⁶²) Hamka, *Falsafah Hidup*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1986) hal. vii.

⁶³) *Ibid*, hal. 7 – 18.

⁶⁴) Hamka, *Lembaga Hidup*, cet. 11 (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1997) hal.6.

4) Karya "*Lembaga Budi*" (1940), dengan kata kuncinya adalah "budi", serta semua yang berkaitan dengannya, yakni budi yang baik dan mulia, serta faktor-faktor penyebabnya dan implikasinya dalam kehidupan. Juga budi yang rusak (penyakit budi), faktor-faktor penyebabnya, dan akibatnya, serta percikan pengalaman yang berkaitan dengan renungan budi.⁶⁵ Mengutip analisis Damami, kata kunci dari buku ini adalah "budi", merupakan refleksi dari pengalamannya mendapat suntikan semangat pergerakan tatkala dia bergaul dengan tokoh-tokoh Islam di Pulau Jawa, seperti H.O.S. Cokroaminoto, Ki Bagus Hadikusumo, R.M. Suryopranoto, serta Haji Fachruddin dan sebagainya.⁶⁶ Dari uraian keempat karya Hamka di atas, menurut Damami, terdapat tiga tipe tekanan di dalamnya. Tipe pertama yang menekankan pada "koreksi ke dalam" agar tercapai kebahagiaan lahir-batin, dunia-akhirat, akal – iman serta keinginan dengan kenyataan yang seimbang. Tipe ini ada pada buku "*Tasawuf Modern*". Tipe kedua yang menekankan "bekal kepribadian" yakni sebagai bekal berjuang untuk mencapai kesejahteraan hidup, dan tangguh dalam usaha; tipe ini tampak pada buku "*Falsafah Hidup*". Tipe ketiga yang menekankan "resep hidup bermasyarakat" untuk pribadi yang berstatus rakyat biasa, atau pemegang kekuasaan, tipe ini tampak pada buku "*Lembaga Hidup*", dan "*Lembaga Budi*".⁶⁷

3. Beberapa Posisi Penting Hamka

a. Sebagai Datuk

Gelar Datuk merupakan gelar adat yang diberikan orang yang sesuku dengannya. Pemberian gelar datuk terhadap Hamka membuktikan bahwa Hamka

⁶⁵) Hamka, *Lembaga Hidup*, cet. IX (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1985) hal. 1 – 11

⁶⁶) Damami, *Op. Cit.* hal. 85.

⁶⁷) *Ibid*, hal. 215.

di mata mereka memiliki kelebihan dibanding lainnya. Dengan diberinya gelar tersebut, Hamka resmi sebagai seorang pemangku adat yang bergelar "Datuk Indomo" (untuk masyarakat suku Tanjung), yang ketika itu ia berumur 15 tahun tepatnya tahun 1923. Dengan gelar ini pula, Hamka pada saatnya nanti akan menjadi calon pengganti penghulu Datuk Rajo Endah yang merupakan penghulu suku Tanjung tertua, jika beliau meletakkan jabatan atau wafat.⁶⁸ Sebagai pemangku adat, Hamka terdorong untuk terus menambah – meningkatkan pengetahuannya tentang masalah adat Minangkabau, melalui berguru pada beberapa orang datuk di kampungnya seperti Datuk Rajo Endah Nan Tinggi, Datuk Tan Majolelo, Engku Sutan Palembang dan sebagainya.⁶⁹ Dengan posisinya ini Hamka merasa sangat bertanggungjawab untuk mengembalikan adat ke"asalnya" yakni *Adat besandi Syara' Syara' besandi Kitabullah*. Cukup banyak praktik adat yang menurutnya bertentangan dengan Syara', dan ini menjadi sasaran kritik beliau melalui sejumlah karya roman yang dikarangnya seperti; *Tenggelamnya Kapal Van der Wijck*, *Dijemput Mamaknya*, *Adat Minangkabau menghadapi Revolusi*, *Adat Minangkabau dan Harta Pusaka atau Hubungan Timbal Balik Antara Adat dan Syara' di Dalam Kebudayaan Minangkabau*.⁷⁰

Di antara kritik Hamka terhadap adat Minangkabau adalah sebagaimana digambarkannya berikut ini.

"Pada hakikatnya di Minangkabau orang laki-laki amat sengsara. Dia tidak mempunyai tempat tinggal yang tetap. Hanya sebentar saja dia tinggal di rumah ibunya, yaitu sampai umur 6 tahun. Lepas itu, dia sudah mesti tidur ke surau, bersama-sama temannya sambil belajar mengaji al-Qur'an. Malu benar bagi anak Minangkabau yang asli tidur di rumah apabila sudah pandai

⁶⁸) Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau*, *Op. Cit.* hal.258.

⁶⁹) Hamka, *Kenang-Kenangan I*, *Op. Cit.* hal.52.

⁷⁰) Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau*, *Op. Cit.* hal.3 sd 134.

melangkah ke surau. Setelah patut beristri, dia menjadi semenda ke rumah istrinya dan dia tidak ada kuasa di dalam rumah itu. Kalau dia bercerai dari sana, dialah yang mesti membawa bungkusannya dan berangkat. Amatlah hinanya laki-laki yang tidak beristeri karena mesti kembali tidur di surau, menunggu ada pula isteri. Amat aib laki-laki dewasa tidur di rumah ibunya atau di rumah saudara perempuan. Kalau dia sudah tua, tidak ada pula tempat baginya di rumah asalnya itu. Setengah suku membuat surau tempat tinggal orang-orang tua yang tidak berguna lagi di rumah anaknya, sebab kekuatan berusahanya telah habis. Orang-orang tua laki-laki itu sangat hinanya; di rumah anaknya, dia tidak ada harta, sebab mamak anak-anaknya itulah yang berkuasa di sana. Di rumah kemenakan, yang namanya dia berkuasa, kekuasaan telah habis karena kemenakan yang muda-muda telah menggantikan tempatnya".⁷¹

Di bagian lain yakni dalam karyanya yang berjudul *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck* Hamka kembali mengkritik adat Minangkabau.

"Seorang anak muda yang berkenalan dengan seorang anak perempuan dengan maksud baik, maksud untuk kawin, dibusukkan, dipandang hina. Tetapi seorang dengan gelar bangsawannya, dengan titel datuk dan penghulu mengawini anak gadis orang berapa dia suka, kawin di sana cerai di sini, tinggalkan anak di kampung anu, cicirkan di kampung ini, tidak tercela tidak dihinakan. Seorang anak muda yang datang ke kampung, yang lahir dari perkawinan yang sah, ibunya bukan pula keturunan sembarang orang, malah Melayu pilihan dari Bugis, dipandang orang lain. Tetapi harta orang sah yang sedianya akan turun kepada anaknya, dirampas, dibagi dengan nama "adat" kepada kemenakannya. Kadang-kadang pula pemberian ayah kepada anaknya semasa ia hidup, diperkarakan dan didakwa di muka hakim oleh pihak kemenakan, tidak tercela, bahkan dipandang baik".⁷²

Mencermati kritiknya yang cukup keras terhadap adat Minangkabau tampak semakin jelas komitmen Hamka untuk meluruskan adat, dan atau mengembalikan adat ke pangkuannya yaitu : *Adat besandi Syara'*, dan *Syara' besandi Kitabullah*. Bila tidak, berarti sama dengan jahiliyah. Upaya ini tentu menimbulkan reaksi dan perlawanan dari masyarakatnya. Walau demikian, seiring dengan perjalanan waktu, beliau dapat meyakinkan masyarakatnya, bahwa adat dan Islam tidak

⁷¹) *Ibid*, hal. 25 – 26.

⁷²) Hamka, *Tenggelamnya Kapal Van der Wijck*, (Bukit Tinggi : Nusantara , 1979) hal. 66-67.

bertentangan asal berjalan di tempat yang benar. Hal ini diperkuat dengan posisinya selaku datuk yang menguasai adat, dan ulama yang menguasai (paham) agama.

b. Sebagai Politikus

Menilik sekilas riwayat hidup Hamka, bahwa ia bukan seorang politisi, melainkan seorang pujangga (bahkan ulama) yang tahu politik. Namun melihat kiprahnya di arena dakwah, pendidikan, sastrawan (penyair), sebagai seorang sufi dan ulama, serta karya-karya tulisnya, agak sulit bagi kita untuk mengatakan Hamka sama sekali tidak berpolitik. Apalagi didukung ajaran Islam (*System Way of Life*) yang komprehensif atau *Syamil* dan universal, mencakup aspek politik sebagai bagian dari *Syari'ah Mu'amalah*. Kenyataan ini diperkuat dengan pribadi Hamka sendiri selaku orang "pergerakan" sejak kembali dari "pengembaraannya" di Jawa, serta didukung situasi Indonesia di kala itu, yakni sedang dalam "perjuangan" dan "perlawanan" terhadap penjajah.

Karir politik Hamka mulai tampak ketika berada di Medan, dengan menjadikan majalah "Pedoman Masyarakat" sebagai salah satu wadah perjuangannya, disamping juga sempat menjadi anggota penasehat Gubernur Sumatera Timur, sebelum akhirnya pindah kembali ke kampungnya hanya karena dihina, dan dibenci oleh teman-temannya, serta oleh Jepang sendiri pada waktu itu.⁷³ Ketika di kampungnya, Hamka kembali bergabung dengan Muhammadiyah, menjadi ketua Sekretariat Front Pertahanan Nasional (FPN) pada tahun 1947, yang berbuntut dirinya diberhentikan dari statusnya sebagai pegawai negeri pada

⁷³) Rusydi, *Op. Cit*, hal. 45.

tahun 1959 setelah pindah ke Jakarta.⁷⁴ Mulai karir ini, Hamka pernah pula menjadi anggota Legislatif (DPR) mewakili daerah pemilihan Jawa Tengah dari partai Masyumi. Ia pernah berseberangan paham dengan Soekarno tentang penerapan system demokrasi terpimpin. Hamka pernah mengkritiknya melalui salah satu sidang konstituante pada tahun 1959. Soekarno di mata Hamka, ibarat seorang "Machiavelis Agung" yang hidup di Indonesia. Soekarno telah lupa diri, setelah memperoleh semua yang diinginkannya, serta termakan bujuk rayu Komunis, yang berbuntut semua lawan politiknya dilumpuhkan. Situasi social menjadi kacau, yang berujung terbunuhnya enam jendral di waktu itu.⁷⁵ Ada suatu hal lain yang menjadi penguat tesis di atas bahwa Hamka adalah juga seorang politikus, yakni dalam penafsirannya terhadap Pancasila, yang kebetulan sesuai dengan pandangan Notonagoro bahwa sila Ketuhanan Yang Maha Esa menjadi dasar (fondasi) dan berdiri di atasnya sila-sila yang lain.⁷⁶ Di era 1970-an tepatnya pemilu 1971 yang ditandai berkembangnya isu tentang mono-loyalitas, khususnya bagi pegawai negeri (PNS) harus setia pada pemerintah dan dibuktikan dengan menyoblos tanda gambar pohon beringin (partai Golkar-partai pemerintah/penguasa), Hamka berpendapat sebagai berikut :

“Saya sebagai seorang warga negara yang mempunyai kesadaran beragama dan bernegara, yang menghormati merah putih, walaupun dia hanya kain, menghormati lambang negara, walaupun dia hanya penghias dinding, juga menghormati dengan sepenuh hati terhadap kepala negara. Saya adalah seorang rakyat Indonesia yang pertama berlindung kepada Allah, di bawah kibaran merah putih dan presidennya adalah Soeharto. Dari segi keahlian saya dan bidang saya telah saya bantu presiden ini dan tetap akan saya bantu selama tenaga masih ada dan kalau presiden memerlukan. Kalau presiden

⁷⁴) *Ibid*, hal. 94.

⁷⁵) Hamka, *Dari Hati ke Hati Tentang Agama, Sosial Budaya, Politik*, (Jakarta, Pustaka Panjimas, 2002) hal. 290 - 296

⁷⁶) *Ibid*, hal. 243 - 244.

tidak memerlukan tidak pula saya akan kasak-kusuk memohon diperhatikan. Inilah yang dinamakan loyalitas. Dengan pernyataan loyalitas ini bukanlah berarti bahwa saya mesti masuk salah satu partai politik. Bukanlah berarti bahwa saya mesti membantu kampanye Golkar. Jika saya tidak turut kampanye buat menusuk gambar salah satu partai Islam, bukan berarti saya keluar dari perjuangan Islam. Jika saya tidak mau turut bersafari dengan kapal terbang "pohon beringin" (Golkar) bukanlah berarti telah kurang loyalitas saya kepada Presiden Soeharto. Saya akan tusuk tiga Juli nanti tanda gambar yang tetap rahasia dalam hati saya."⁷⁷

Pernyataan Hamka ini mengandung sebuah pelajaran yang amat berharga bagi rakyat Indonesia tentang sikap dan pilihan demokratis di dalam pemilu, dan bukan persoalan loyalitas atau semacamnya. Ini menunjukkan sikap seorang politisi muslim yang tegas, diplomatis, demokratis, nasionalis dan Islami, sebuah sikap yang agak jarang ditampilkan oleh tokoh-tokoh politisi muslim di kala itu.

Sikap tegas dan diplomatis tersebut juga tetap terlihat (tampak) ketika Hamka terpilih menjadi ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 1975, walau terkadang berada pada posisi yang cukup dilematis. Di satu sisi selaku perpanjangan tangan umat, sementara di sisi lain, selaku perpanjangan tangan pemerintah, namun tetap pada pendirian dan sikapnya yang konsisten (istiqomah) yakni tidak akan menjual ayat-ayat Allah dengan harga murah, untuk sesuatu yang bersifat duniawi.⁷⁸

c. Sebagai Penulis – Pemikir

Di usianya yang masih relative muda (17 tahun) Hamka telah memulai karirnya sebagai seorang penulis, yang ditandai dengan karya perdananya yang diberi judul "Khatibul Ummah", yang merupakan kumpulan pidato.⁷⁹ Kemudian

⁷⁷) Yayasan Nurul Islam, *Op. Cit* hal. 10.

⁷⁸) Rusydi, *Op. Cit.* hal. 285.

⁷⁹) Hamka, Kenang-Kenangan Hidup II, *Op. Cit.* hal. 105.

disusul karyanya yang berjudul "Si Sabariyah" yang diangkat dari kisah nyata di Sungai Batang.⁸⁰ Beberapa karya tulis lainnya berupa artikel yang berhasil diterbitkan di berbagai majalah di tanah air seperti : "Kemauan Zaman" (Padang Panjang), "Pembela Islam" (Bandung), "Seruan Islam" (SM _ Yogyakarta). Karya-karya ini ditulis sekitar tahun 1929 – 1935, dan sekitar 1930 – 1942, diawali sebagai pemimpin redaksi majalah "Pedoman Masyarakat" (Medan 1935). Kemudian sekitar 6 tahun berikutnya kegiatan menulis difokuskan pada bidang sastra dan agama. Untuk menunjang "hobinya" tersebut Hamka justru memperbanyak aktifitas membaca, agar tidak kehabisan ide dan inspirasi,⁸¹ juga ditunjang dengan kefasihan dalam berbicara, serta penguasaan bahasa Melayu yang baik.

Oleh karena beliau adalah juga seorang pemikir, maka tidak mustahil beliau mampu menggabungkan antara penulis dan pemikir. Berbagai karya tulis (selain di majalah) dalam berbagai bidang, antara lain ; agama, politik, sejarah, sastra, bahkan filsafat. Khusus yang terakhir (filsafat) beliau menggabungkannya dengan bidang agama sehingga terjalin erat antara keduanya. Dalam pandangan Hamka umat Islam (Indonesia dan Dunia) perlu mengembangkan pemikiran filsafati, agar tidak mandeg dan mundur,⁸² karena pada hakikatnya agama dan filsafat saling menguatkan. Bukankah dalam Islam (al-Qur'an) terdapat sejumlah ayat yang menyerukan berfikir atau menggunakan akal untuk mencari dan memahami kebenaran; di samping al-Qur'an justru mencela orang yang tidak

⁸⁰) Rusydi, Pribadi dan Martabat, *Op. Cit.* hal. 40.

⁸¹) Yayasan Nurul Islam, *Op. Cit.*, hal. 26.

⁸²) Hamka, Falasah Hidup, *Op. Cit.* hal. 11

mendayagunakan dengan baik potensi intelektualitasnya.⁸³ Di sini tampak jelas posisi Hamka sebagai seorang pemikir Islam Indonesia, yang berusaha mengembalikan kepercayaan umat Islam terhadap filsafat, seraya menyatakan bahwa filsafat dan agama saling mengokohkan yakni kebenaran agama (keyakinan) yang tertanam dalam hati, perlu pembuktian, dengan menggunakan penalaran (alat intelektual) yang berpusat di otak. Bukti nyata tentang hal ini (agama dan filsafat) adalah sebuah capaian yang sangat spektakuler di zaman keemasan Islam dan sesudahnya berupa munculnya sejumlah filsuf muslim seperti; Al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, Ibn. Khaldun, bahkan al-Ghazali. Oleh karenanya Hamka sangat menganjurkan agar umat Islam mengembangkan filsafat sebagai alat untuk mencapai (menteguh) Iman.⁸⁴ Karena tidak mustahil, kalau Hamka adalah juga seorang filosof.

d. Sebagai 'Ulama

Bila istilah "Ulama" itu dimaknakan sebagai orang yang memiliki pengetahuan dan wawasan yang luas dan dalam tentang Islam (pokok dan cabang-cabangnya), mampu mengamalkannya dengan sebaik-baiknya serta beramar ma'ruf nahi munkar, maka sosok seperti Hamka sangat layak untuk disebut sebagai seorang ulama. Apalagi ia juga mendapat pengakuan dari masyarakat.

Karir keulamaan Hamka (menjadi sangat tersohor) sebenarnya bermula ketika kembali dari Jawa, serta kembali dari tanah suci Makkah, lalu menjadi pengurus Muhammadiyah di Minangkabau ia terlibat aktif sebagai seorang juru dakwah..

⁸³) *Ibid.*

⁸⁴) *Ibid.*, hal. 17.

Ditambah dengan bakatnya dalam bidang menulis (ketika di Medan) maka keulamaan beliau merupakan gabungan dua bakat sekali gus yakni penulis dan orator. Kedalaman pengetahuan agama yang didukung kemahiran di bidang sastra Melayu, dikombinasikan petatah-petitih Minang dan syair-syair Arab yang dikemas dengan bahasa yang memikat, mampu memukau para pendengarnya. Orientasi dakwahnya berupa ajakan untuk bersikap toleran – moderat terhadap orang lain, yang menurut Gus Dur, adalah merupakan sebuah orientasi yang benar-benar relevan dengan kebutuhan bangsa kita yang memiliki keragaman atau pluralitas.⁸⁵ Figur keulamaan Hamka di mata umat, adalah terkenal sangat konsisten pada masalah-masalah ushul (pokok agama), sebaliknya adalah sangat toleran dan lentur pada masalah-masalah furu' (cabang fiqhiyah). Contoh atau bukti nyata dalam hal ini seperti diceritakan Sinansari Ecip, bahwa suatu ketika Hamka mengimani shalat shubuh. Hamka yang Muhammadiyah dengan lapang dada membaca doa qunut, yang biasanya di kalangan warga NU seperti "diwajibkan". Setelah diselidiki, ternyata dalam shalat itu ada makmum yang NU yaitu KH. Idham Khalid.⁸⁶ Dari kisah ini, semakin menambah keyakinan kita bahwa sosok Hamka adalah sosok yang sangat luwes, terlebih ketika menghadapi perbedaan yang timbul di tengah-tengah umat, karena beliau berusaha agar dapat merangkul semua golongan, bukan mempertajam perbedaan. Perbedaan adalah "rahmat". Apalagi didukung oleh bacaannya yang luas, terutama buku-buku tasawuf, cenderung membuatnya bersikap toleran.⁸⁷ Karena sufi cenderung

⁸⁵) Abdurrahman Wahid, "Benarkah Buya Hamka Seorang Besar " Sebuah Pengantar, Nasir Tamara dkk, *Hamka Di Mata Hati Umat* cet. III (Jakarta : Sinar Harapan 1996) hal. 37.

⁸⁶) *Harian Umum Republika*, (2 Maret, 2002) hal. 15.

⁸⁷) *Ibid*.

melihat dari sisi makna terdalam (batin - esoterik) terhadap sesuatu, bukan sekedar sisi luarnya (dhaahir – eksoterik). Sikap toleran dan inklusif yang telah menjadi merk (ciri khas) para sufi sepanjang sejarah perkembangan tasawuf, bahkan sejak periode awal masuknya Islam ke bumi nusantara ini sehingga menjadikan Islam cepat diterima oleh masyarakat.

Di samping sikapnya yang toleran, inklusif dan luwes, sosok Hamka juga dikenal sangat konsisten dan sederhana, sehingga mengantarnya menjadi orang nomor satu (ketua) Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang dipilih secara aklamasi pada tahun 1975. Ditambah pula beliau adalah seorang datuk, pujangga serta guru besar di beberapa perguruan tinggi umum, ungkap Mukti Ali.⁸⁸ Masih ada alasan lain menurut hemat penulis yakni, kemampuan Hamka merangkul berbagai kalangan (ulama) baik, yang berpaham tradisional maupun modern. Hal ini penting, karena ke depan, menjadikan MUI sebagai lembaga yang kredibel.

Posisi atau "jabatan" Ketua Umum MUI ini dalam penilaian Hamka sendiri adalah ibarat kursi listrik yang siap membunuhnya kapan saja, berbeda dengan politisi, yang melihatnya sebagai sebuah kursi yang empuk.⁸⁹ Sebagai sosok yang dikenal konsisten (dalam masalah yang prinsip) Hamka, lanjut Rusydi, berusaha menanamkan keyakinan dalam dirinya bahwa ia tidak akan tunduk kepada siapapun, walau ia terancam serta mengajukan persyaratan yaitu sebagai ketua yang dilantik pemerintah, tidak menerima gaji dan pensiun.⁹⁰ Cukup Allah saja yang akan memberi "upah". Sikap tersebut mencerminkan sosok Hamka selaku

⁸⁸) H.A. Mukti Ali, "Peresepsi Buya Hamka : Ulama sudsah Lama Terjual" Editor Nasir Tamara dkk, *Hamka Di Mata Hati Umat*, cet. III (Jakarta : Sinar Harapan, 1996) hal. 55 – 56.

⁸⁹) Rusydi, *Op. Cit.* hal. 193.

⁹⁰) *Ibid*, hal. 206

ulama yang independent, memegang teguh prinsip, serta tidak bisa "dibeli" dengan sesuatu yang bersifat duniawiyah (*Tsamanan Qolilan*). Baginya cukup Allah saja yang pantas "membelinya" dengan surga yang dijanjikanNya.⁹¹ Mei 1981, sikap konsisten (*istiqomah*) Hamka dalam memegang prinsip betul-betul teruji, bagai petir menyambar, di mana beliau "dipaksa" pemerintah untuk menjustifikasi dan melegitimasi keinginan pemerintah merayakan natal bersama. Keinginan tersebut ditolak MUI melalui fatwanya yang ditandatangani Hamka sendiri, yang mengharamkannya, karena bertentangan dengan prinsip tauhid.⁹² Sebagai sosok yang dikenal istiqomah, ketimbang harus mencabut fatwa lebih baik mundur dari MUI. Sikap dan pilihannya ini justru mendapat simpati yang "luar biasa" berupa "kebanjiran" ucapan selamat dari berbagai penjur. Dalam cerita kepada sahabatnya, Yunan Nasution, Hamka mengatakan "waktu saya diangkat dahulu, tak ada ucapan selamat, tetapi setelah saya berhenti, saya menerima ratusan telegram dan surat mengucapkan selamat".⁹³

Al-Kisah di atas menambah deretan bukti keteguhan sikap seorang pemimpin Islam dalam mempertahankan sesuatu yang prinsip, walau beresiko (duniawiyah) Hamka menurut hemat penulis, betul-betul memegang teguh dan mengamalkan salah satu ungkapan Nabi saw : *Qulil haqqu walau kaana murron* "Katakanlah yang benar walau pahit" (akibatnya). Sikap di atas di mata beberapa tokoh muslim di Indonesia seperti M. Natsir, merupakan ciri khas Hamka yang patut

⁹¹⁾ *Ibid*, hal. 285-286

⁹²⁾ *Ibid*, hal. 219

⁹³⁾ *Ibid*, hal. 221

dicontoh. Begitu pula cendekiawan Nurcholis Madjid "Sikap tersebut membuktikan, bahwa Hamka adalah seorang ulama independent."⁹⁴

B. Pemikiran Tasawuf Buya Hamka

1. Pengertian (Hakikat) dan Fungsi Tasawuf

Sebelum mengemukakan bagaimana pandangan Hamka mengenai hakikat dan fungsi tasawuf, perlu kiranya mencermati kembali sejarah kelahiran tasawuf beserta faktor-faktor yang melatarbelakanginya. Hal ini penting, karena pandangan (pemikiran) Hamka tentang tasawuf yakni hakikat dan fungsinya tentu tidak terlepas dari situasi sosial umat Islam di kala itu.

Dilihat dari sudut kesejarahannya, menurut para peneliti (muslim maupun non muslim) seperti dikutip Damami terdapat dua faktor yang menjadi penyebabnya yaitu : pertama, karena adanya "pious oppsition" (oposisi yang bermuatan kesalehan) dari sekelompok umat Islam terhadap praktek-praktek regimenter pemerintah Bani Umayyah di Damaskus yang dinilainya kurang "religius"; kedua karena ada sekelompok orang yang selalu ingin meniru seperti pekerti Rasulullah saw, khususnya "Khulafa' ar-Rasyidin".⁹⁵ Kelompok pertama (pious opposition) menurut Harun Nasution terdapat dua aliran yaitu "Kufah" dengan tokoh-tokohnya seperti Sofyan as-Sauri (w 135H), Abu Hasyim (w 150H) dan Jabir ibn Hasyim (w 190 H), dengan model reaksinya berupa mengenakan pakian wol kasar (suf) sebagai symbol sikap anti terhadap kemewahan yang disimbolkan dengan kain sutra (harir). Sementara aliran "Basrah" dengan tokoh-tokohnya

⁹⁴) Farchad Poeradisastra, "Memang, Kebenaran Harus Tetap Disampaikan," Editor Nasir Tamara dkk, dalam *Hamka Di Mata Hati Umat*, cet. III, (Jakarta : Sinar Harapan, 1996) hal. 159. Lihat pula dalam, Yayasan Nurul Islam, *Op. Cit.* hal. 244.

⁹⁵) Damami, *Op. Cit.* hal. 158 – 159. Lihat pula dalam Fazlur Rahman, *Islam*, Penerj. Ahsin Muhammad (Bandung : Pustaka, 1984) hal. 183 – 201.

seperti Hasan al-Basri (w 110 H) dengan faham kesufian *Khauf wa roja'* (takut dan harap) dan Rabi'ah al-Adawiyah (w 185 H) dengan konsep tentang *mahabbah* (cinta) kepada Allah tanpa meminta imbalan.⁹⁶

Ke dua aliran di atas (Kufah dan Basrah) menurut Damami merupakan cikal bakal tasawuf. Aliran Kufah yang mengekspresikan sikap hidup "Zuhud" melalui symbol pakaian wol kasar, sementara aliran Basrah yang mengkonsepsikan konsep *Khauf wa roja'* dan *mahabbah*. Sikap seperti ini (terutama zuhud) mereka lakukan juga didasari keyakinan sebagai yang terpuji karena meniru pekerti Rasulullah saw, di mana beliau (Rasulullah saw) tidak pernah tergiur oleh kenikmatan dunia, walau peluangnya sangat besar.⁹⁷

Dari uraian di atas dapat ditarik suatu pengertian, bahwa tasawuf pada mulanya adalah hidup dalam ukuran sederhana (zuhud), tidak mudah tergiur oleh kemewahan dunia, serta lebih memfokuskan diri pada ibadah kepada Allah swt. Pengertian ini bila dikonfirmasi dengan al-Qur'an maupun al-sunnah menurut Damami memang ada nuansa yang memberi peluang untuk hidup ke arah sufistik. Namun sangat bergantung pada kemampuan daya tafsir seseorang sampai kadar maksimal, motifasi dan kecenderungan, serta situasi yang mengitari seseorang (penafsir) sepanjang hidupnya. Dalam konteks ini tasawuf yang semula pengertiannya sederhana, praktis mudah dilaksanakan, berubah menjadi sebuah paham yang bersistem serta sulit dipahami, cenderung "elite" dan teoritikal ketimbang yang praktis. Inilah di dalam sejarah tasawuf dikenal dengan istilah *tasawuf kasyfy* dan *tasawuf falsafi*. Padahal bila ditilik dari latar belakang

⁹⁶) Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet. IV (Jakarta : Bulan Bintang, th. 1985) hal. 65.

⁹⁷) Damami, *Op. Cit.* hal. 160 – 161.

historisnya justru *tasawuf akhlaqy* merupakan paham awal atau fondasi dari esensi ajaran tasawuf, dan lebih bersifat praktis, serta masih murni sumber asalnya yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.⁹⁸

Dalam kaitan dengan paham *tasawuf akhlaqy* ini, seseorang yang menjalani hidup kesufian menurut al-Taftazani finisnya adalah sebatas tujuan akhlaq, yaitu meluruskan jiwa, mengendalikan kehendak dan usaha-usaha yang dapat membuat manusia konsisten melakukan keluhuran moral atau akhlaq. Taswuf jenis ini lebih bersifat mendidik dan cenderung praktis.⁹⁹

Setelah menelaah secara singkat latar historis asal-usul tasawuf, kini tibalah saatnya sebuah pertanyaan, seperti apa, atau bagaimana pendapat Buya Hamka mengenai pengertian (hakikat) tasawuf. Seperti diketahui di dalam karyanya pengertian (hakikat) tasawuf menurut Hamka yaitu "kehendak memperbaiki budi dan men-shiya'kan (membersihkan) batin. Pengertian tersebut kemudian dipermodern atau diberi keterangan (tambahan) sehingga menjadi tasawuf modern. Pengertian (hakikat) tasawuf tersebut, oleh beliau diperjelas dengan mengutip pendapat seorang sufi terkenal abad ke 3 H "Al – Junaid yaitu "Tasawuf adalah keluar dari budi perangai yang tercela dan masuk kepada budi perangai yang terpuji.¹⁰⁰

Pengertian (hakikat) tasawuf menurut Buya Hamka tersebut, bila dicermati, substansinya tidak jauh beda dengan pengertian tasawuf yang dikemukakan oleh al-Taftazani yang lebih condong pada tasawuf akhlaqy. Bahkan agak mirip

⁹⁸) *Ibid*, hal. 161 - 162

⁹⁹) Abu al-Wafa' al-Ghanimi al Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Penerj. Ahmad Rafi' Utsmani (Bandung : Pustaka, 1985) hal. 7.

¹⁰⁰) Hamka , *Tasawuf Modern*, Op.Cit. hal. Vii dan 3

dengan pengertian akhlak menurut al-Ghazali seperti dikutip Rachmat Djatnika bahwa akhlak adalah suatu keadaan jiwa (budi) yang dari padanya timbul perbuatan-perbuatan yang bersifat spontan.¹⁰¹ Oleh karena itu bila meminjam tesis Buya Hamka di atas tentang "menschifa"kan batin", menjadi sangat sesuai, karena bermula dari jiwa (batin) yang bersih, akan bermuara pada perilaku dan perbuatan yang baik dan terpuji, baik dalam hubungan dengan Allah swt, manusia, dan sesama makhluk.

Pemikiran Buya Hamka tentang hakikat tasawuf sebagaimana dijelaskan di atas menurut Damami sedikit tidaknya dipengaruhi (diinspirasi) oleh sejumlah tokoh pemikir. Terbukti ada sejumlah literature yang senantiasa siap di meja, ketika beliau menulis karangan tasawuf modern, yaitu :

- Al-Ghazaly, *Ihya' Ulum ad-Din, Arba'in fi Usul ad-Din, Bidayat al-Hidayat dan Minhaj al-'Abidin*
- Jamaluddin ad-Dimasyqy, *Mau'izat al-Mu'min*
- Ibnu Miskawaih, *Tahzib al-Akhlaq*
- Jamaluddin al – Afgani, *Al Ra 'dd 'ala ad-Dahriyyin*
- Muhammad Jad al-Maula, *Al-Khuluq al-Kamil*
- Husain Haikal, *Hayatu Muhammad*
- Al-Mawardy, *Adab ad-Dunya wa ad-Din*
- Ad-Dariny al-Sufy, *Taharat al-Qulub*
- An-Nawawi, *Riyadu as-Salihin*

¹⁰¹⁾ Rachmat Djatnika, *Sistem Ethika Islami* (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1992) hal. 27.

- Beberapa majalah (Al-Hilal, Az-Azhar)¹⁰²

Pembahasan berikut ini adalah tentang *Fungsi Tasawuf*. Sebuah pertanyaan mengawali pembahasan ini adalah : Apakah Islam mengajarkan untuk bersikap membelakangi dunia atau bahkan "membenci dunia?". Atau sebaliknya; apakah Islam membolehkan (melegalkan) tindakan mengumbar hawa nafsu yang dalam hal ini adalah serakah dan keinginan tanpa batas terhadap hal-hal yang bersifat duniawi?

Sebagaimana kajian sejarah pada pembahasan sebelumnya tentang sebab musabab timbulnya tasawuf seperti diungkap Damami terdapat dua istilah kunci yakni "pious opposition" dan "meniru". Pious opposition (oposisi yang bermuatan kesalehan) beranggapan bahwa fungsi dari tasawuf adalah : pertama, untuk memperkokoh akhlak terhadap pengaruh dari luar berupa harta kekayaan dan kekuasaan, kedua, untuk membina sikap zuhud yakni sikap yang menyebabkan hati tak dibelenggu oleh sesuatu yang bersifat duniawi sehingga bersikap lali dan melupakan Allah swt. Sementara sikap "meniru" adalah *ittiba* terhadap keluhuran budi pekerti (akhlak Rasulullah saw) dalam hal "kesederhanaan" dalam cara hidup. Dalam konteks ini (meniru) memunculkan asumsi bahwa fungsi dari pada tasawuf adalah mengendalikan diri dari sifat serakah atau keinginan tanpa batas terhadap hal-hal yang bersifat materi (*نَادِمَانِ خَانَ مَقَامِ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى*) agar lebih fokus pada ibadah dan taqarrub kepada Allah swt.¹⁰³ Pengendalian diri tersebut bukan berarti bersikap "membenci terhadap dunia" atau memberi "makna negatif terhadap dunia" karena sikap seperti tersebut sesungguhnya bertentangan

¹⁰²) Damami, *Op.Cit.* hal. 163 - 162

¹⁰³) *Ibid*, hal. 170, Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Islam, Op. Cit.* hal. 180

dengan spirit ajaran Islam. Memang betul, bahwa perkembangan tasawuf pasca al-Ghazali menurut Damami memunculkan sikap dan pandangan yang menjurus ke arah "membenci dunia" , sehingga melemahnya etos kerja yang berakibat kemiskinan dan keterbelakangan melanda umat Islam.¹⁰⁴

Dari uraian singkat di atas, kini timbul pertanyaan, bagaimana pendapat Buya Hamka sendiri tentang fungsi tasawuf ? Jawaban atas pertanyaan tersebut tidak simple, karena memerlukan sebuah kajian yang bersifat "historis – kontekstual" yang melatar belakangnya seperti sebagiannya telah dibahas pada biografi Buya Hamka.

Sebagaimana pembahasan terdahulu, bahwa ketika Buya Hamka memulai menulis (menguraikan) pemikirannya mengenai tasawuf atau fungsi tasawuf pada era 1930-an dan 1940-an, beliau senantiasa mengaitkannya dengan situasi sosial budaya maupun sosio-religius umat Islam Indonesia" yang serba miskin "yakni miskin ekonomi, politik, budaya ilmu pengetahuan dan mentalitas. Hal ini merupakan akibat dari penjajahan asing, juga akibat dari praktek tasawuf (tarekat) yang bersikap membenci terhadap dunia, sebagaimana yang sempat dilihat Buya Hamka, serta perilaku *taqlid* (taklid) dan jumud di kalangan umat Islam di kala itu.

Melihat kenyataan tersebut Buya Hamka, yang telah dibekali pemikiran yang "progressive - revolusioner" hasil didikan oleh sejumlah tokoh dan pemikir di Yogyakarta seperti H.O.S. Tjokroaminoto, R.M. Soerjo Pranoto, H. Fakhruddin, Ki bagus hadikusumo, serta kakak iparnya Buya A.R. Sutan Mansur di

¹⁰⁴) *Ibid*, hal. 173.

Pekalongan, juga berkat kepiawaiannya dalam memahami ajaran Islam, yang didukung keahliannya dalam bidang jurnalisme, memulai mengemukakan pandangan-pandangannya di seputar dunia tasawuf, dengan asumsi bahwa istilah tasawuf sudah sangat akrab di kalangan muslim Indonesia, yang sudah barang tentu memiliki "secercah cahaya" yang dapat digunakan untuk melakukan upaya-upaya pembaharuan dan pencerahan umat Islam. Seperti dikatakannya bahwa sesungguhnya tasawuf itu dalam kesejarahannya ternyata menempuh kemajuan juga. Ia semacam falsafat yang muncul sesudah Rasulullah saw. wafat yang juga mengalami dinamika.¹⁰⁵

Oleh karenanya menurut Damami ketika merinci beberapa hal dari pemikiran tasawuf Buya Hamka, mengatakan bahwa tasawuf dapat menjadi negatif, bahkan sangat negatif, manakala bertentangan dengan al-Qur'an dan al-sunnah, baik syari'ah dan akidah (Tiqadiyah), serta bersikap membenci terhadap dunia", sebagaimana tampak pada faham tarekat. Sebaliknya tasawuf akan menjadi positif, bahkan sangat positif, manakala searah dengan al-Qur'an dan al-sunnah baik menyangkut hukum halal – haram maupun ibadah yang memiliki korelasi yang seimbang antara ibadah murni (hablun minallah), dengan ibadah social (hablun minannas), yakni ibadah yang berpangkal pada kepekaan sosial yang tinggi yang bermuara pada pemberdayaan umat Islam dalam bidang sosial secara keseluruhan.¹⁰⁶

Dengan mencermati kemungkinan tasawuf dapat menjadi positif atau negatif sebagaimana dijelaskan di atas maka penulis berkesimpulan bahwa tasawuf yang

¹⁰⁵) Hamka, *Falsafah Hidup*, Op. Cit. hal 2

¹⁰⁶) Damami, *Op.Cit.* hal. 177 – 178.

benar (posistip) adalah tasawuf yang bermuatan *zuhudnya* benar yakni tidak membenci dunia, mampu menumbuhkan kepekaan dan kepedulian sosial, muatan ibadah dan *i'tiqodnya* juga benar sehingga dapat berfungsi sebagai media pendidikan moral yang efektif. Jadi dengan demikian maka fungsi tasawuf menurut Buya Hamka yaitu tasawuf yang memiliki kontribusi terhadap upaya-upaya pemecahan problematika yang tengah berkembang dan melanda umat Islam.

2. Ruang Lingkup Tasawuf

Tentang ruang lingkup atau aspek-aspek tasawuf, penulis dalam hal ini meminjam istilah Damami tentang struktur tasawuf yang merupakan hasil modifikasi dari konsep tentang struktur mistik, yang dalam hal ini meliputi : empat komponen yaitu; pertama *konsep tentang Tuhan dan manusia serta hubungan antara keduanya*, kedua *jalan tasawuf*, ketiga *penghayatan tasawuf*, dan keempat *refleksi pekerti tasawuf*.¹⁰⁷

Ke empat komponen tersebut, akan dibahas satu per satu, dengan mengedepankan bagaimana pandangan Buya Hamka. Tentu sekali dalam beberapa hal, terjadi pengulangan seperti pembahasan terdahulu, sekedar untuk memperjelas atau menyempurnakan.

a. Konsep tentang Tuhan dan Manusia, dan hubungan keduanya.

Konsep tentang Tuhan seperti yang diajarkan Rasulullah saw lalu dilanjutkan oleh Khulafa' ar-Rasyidin adalah dengan isi al-Qur'an (terutama periode Makkah), di mana Tuhan dipahami secara *transenden* mutlak. Dia adalah"

¹⁰⁷) *Ibid*, hal. 182.

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (tak ada sesuatupun yang menyamai-Nya . QS.42 : 11)
 dan juga (tak ada satupun yang setara dengan-Nya. QS.112 : 4) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ
 serta masih terdapat sejumlah ayat lain, yang semakna. Dari ayat-ayat tersebut nampak jelas, bahwa, hanya Allah swt. satu-satunya *Khaliq* (Pencipta), sedangkan manusia adalah *makhluk* (ciptaan-yang diciptakan). Batas perbedaan antara *Khaliq* dengan *makhluk* menurut al-Qur'an dan al-sunnah sangat jelas dan tegas.

Namun demikian, seiring dengan berjalannya waktu, yakni pada abad-abad III, IV dan V H paham ketuhanan yang transenden, mulai terperosok ke arah paham *immanensi*, yakni Tuhan dapat masuk ke dalam diri manusia. Inilah yang kemudian dikenal di dalam tradisi tasawuf dengan paham *hulul*, *al - hulul* , *wahdah al-wujud*, dan *wahdah as-syuhud*. Paham-paham tersebut di dalam tasawuf digolongkan sebagai tasawuf *falsafy* atau tasawuf *kasyfy*, yakni paham tasawuf yang telah dipengaruhi oleh aliran-aliran tertentu di dalam filsafat. Paham-paham tersebut dinilai telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar yakni tentang doktrin tauhid. Khusus di Indonesia, terutama di ranah Minangkabau dimana Buya Hamka dilahirkan dan dibesarkan paham tersebut (*Tuhan yang immanensi*) berkembang, dan mendapat dukungan dari aliran *Tarekat Naqsyabandiyah*, sebagaimana telah disinggung di muka (tentang Biografi Buya Hamka). Paham seperti inilah yang ditentang keras oleh HAKA yakni ayah Buya Hamka dan juga Hamka sendiri, yakni pengalaman *mukasyafah*, dikaitkan dengan pencarian sihir untuk kekebalan tubuh dari senjata tajam.

Hamka dalam hal ini sefaham dengan ayahnya, seperti dikemukakan Damami, yakni paham yang telah melenceng tersebut harus dikembalikan kepada *aqidah tauhid*, bahwa Allah swt bersifat transenden secara mutlak. Hubungan manusia dengan Allah swt adalah hubungan antara *Khaliq* dan *makhluk* atau *al-Ma'bud* dan *al-'abid* melalui ibadah sesuai tuntunan al-Qur'an dan al-sunnah. Oleh karenanya proses hidup sufistik, harus berpijak pada '*aqidah tauhid*.'¹⁰⁸

1) Jalan Tasawuf

Bila meminjam pemikiran Reynold A. Nicholson jalan tasawuf itu antara lain : 1) kefakiran (*poverty*), 2) penahanan diri (*mortification*), 3) penyerahan diri kepada Tuhan (*trust in God*) dan 4) zikir (*recollection*).¹⁰⁹ Kefakiran (*poverty*) yakni rasa memiliki sesedikit mungkin sesuatu yang bersifat duniawi agar tercapai keselamatan. Kefakiran di sini bukan berarti keadaan serba kekurangan, melainkan sebuah kesadaran tidak ingin memperoleh kekayaan, ibarat kosongnya tangan karena tidak menggenggam apa-apa.¹¹⁰ Sungguhpun demikian menurut Damami, bisa saja ada seseorang sufi yang punya harta benda banyak, namun dia merasa tidak memiliki harta benda itu; hatinya "berjarak" dengan semua harta kekayaan itu.¹¹¹ Menahan diri (*mortification*) atau mengendalikan dorongan nafsu terhadap sesuatu yang digemarinya dengan menempuh hidup "kepapaan". Hal ini penting untuk dapat mengeluarkan dorongan buruk dari dalam diri, dengan cara berpuasa, menyepi/menyendiri atau dalam istilah tasawuf dikenal '*Uzlah*. Penyerahan diri kepada Tuhan (*trust in God*), yang dalam bentuk

¹⁰⁸) *Ibid*, hal. 184.

¹⁰⁹) Reynold A. Nicolson, *The Mystics of Islam*, (London & Boston : Rputledge and Kegan Paul, 1975) hal. 36 – 48)

¹¹⁰) *Ibid*, hal. 37

¹¹¹) Damami, *Op. Cit*, hal. 185.

ekstrimnya berupa adanya pengingkaran terhadap inisiatif (kehendak – kemauan). Di sini, manusia betul-betul bersikap pasrah dan tawakkal. Dalam wujud konkrit (teknisnya) seperti; tidak mau mencari nafkah, tidak mau berobat jika tertimpa sakit dan sebagainya. *Zikir (recollection)* yang maknanya berupa : menyebut (*mentioning*), dan mengingat-ingat (*remembering*), dengan cara menyebut nama Tuhan secara berulang-ulang seperti lafadz سبحان الله dan لا اله الا الله yang dilakukan dengan intonasi mekanis tertentu, serta konsentrasi yang intens (tinggi).¹¹²

Dari ke empat macam jalan tasawuf menurut Nicholson tersebut (*kefakiran, penahanan diri/nafsu, penyerahan total/tawakkal, serta zikir*) menurut Damami menunjukkan adanya dua unsur utama yaitu : pertama, melawan ke dalam diri sendiri dan mengalahkan diri sendiri, kedua, bila tanpa bersikap hati-hati, dapat menjurus kepada sikap "membenci dunia."¹¹³

Sebagaimana pada pembahasan terdahulu, bahwa Buya Hamka sangat tidak setuju atau menolak konsep zuhud yang mengarah kepada sikap "membenci dunia" seperti dikatakan Hamka.

"Maksud mereka hendak memerangi hawa nafsu dunia dan setan tetapi kadang-kadang mereka tempuh jalan yang tidak digariskan oleh agama. Terkadang mereka haramkan kepada diri sendiri barang yang diharamkan Tuhan, bahkan ada yang tidak mau lagi mencari rezeki, menyumpahi harta, membelakangi huru hara dunia, membenci kerajaan. Sehingga kemudiannya, ketika bala tentara Mongol masuk ke negeri Islam, tidaklah ada lagi senjata yang tajam buat menangkis, sebab orang telah terbagi dan terpecah." ... Atau akan berkorban, tidak ada yang akan dikorbankan, karena harta benda dunia telah dibenci. Akan berzakat, tidak ada yang akan dizakatkan, karena mencari harta dikutuk. Orang lain maju di dalam lapangan penghidupan, sedang mereka mundur.¹¹⁴

¹¹²) *Ibid*, hal. 106 lihat Nicholson *op.cit.* hal. 48.

¹¹³) Damami, *ibid.* hal. 187.

¹¹⁴) Hamka, *Tasawuf Modern, op. cit.* hal. 4 dan 6.

Sikap seperti di atas ditolak keras oleh Hamka, karena bertentangan dengan roh (spirit) ajaran Islam. Menurutnya roh Islam adalah semangat Islam yaitu semangat berjuang, semangat berkorban, bekerja, bukan malas, lemah dan mlempe.¹¹⁵ Oleh karena itu al-Islam dalam pandangan Hamka memiliki spirit (roh) perjuangan yang membawa perubahan, pencerahan dan kemajuan. Semangat berjuang tersebut menurut Damami memiliki dua sisi yakni ke dalam dan keluar. Ke dalam yaitu terhadap diri sendiri berupa perjuangan melawan diri sendiri (melawan hawa nafsu) dan mengalahkannya, yang membuahkan moralitas yang luhur sedangkan keluar yaitu terhadap sesama manusia dan seluruh makhluk di sekitarnya yang diwujudkan dalam bentuk kepedulian sosial dan lingkungannya.¹¹⁶

2) Penghayatan Tasawuf

Pada pembahasan terdahulu tentang sejarah pertumbuhan dan perkembangan tasawuf terutama tasawuf pada abad III dan IV H, yang kental dengan pengaruh pemikiran kefilosofan seperti dikatakan oleh Nicholson bahwa terminal akhir dari perjalanan panjang kaum sufi adalah mencapai "keadaan bersatu" dengan Tuhan (unitive state). Wujud keadaan bersatu ini antara lain; ma'rifah, ittihad, fana' – baqa , al-hulul, wihdah al-syuhud dan wihdah al-wujud.¹¹⁷

Karena ada kesan kuat bahwa "bersatu dengan Tuhan" itu menjadi tujuan yang akan diraih dari perjalanan rohani-spiritual, maka menjadi dorongan kuat buat kaum sufi untuk membuat beragam aturan yang kemudian dilakukan di dalam

¹¹⁵) *Ibid.*

¹¹⁶) Damami, *Op.Cit.* hal. 188

¹¹⁷) Nicholson, *Op.Cit.* hal. 148.

tradisi berbagai aliran tarekat seperti bacaan (lafadh) dzikir dengan jumlah tertentu agar tercapai derajat rohani-spiritual tertinggi. Walau tradisi seperti tersebut sesungguhnya tidak diajarkan oleh al-Qur'an maupun al-sunnah.

Penghayatan tasawuf seperti tersebut ditolak Hamka, karena jalan tasawuf yang benar melalui peribatan resmi yang telah diajarkan al-Qur'an dan al-sunnah seperti telah dirumuskan dan disistematisasikan oleh fuqaha seperti shalat, siyam, zakat, haji serta zikir dan wirid. Jalan tasawuf melalui peribadatan resmi ini, bila dilaksanakan dengan sungguh-sungguh, pasti akan membuahkan pengalaman tasawuf berupa taqwa. Taqwa inilah dalam pandangan al-Qur'an dan al-sunnah merupakan puncak dari perjalanan rohani spiritual. Hamka dalam hal ini menulis perintah yang paling penting...di dalam Islam untuk memelihara hidup, yang menjadi pusat dari segenap filsafat hidup kaum Muslimin ialah Taqwa.¹¹⁸

Tentang taqwa ini, selengkapnya Hamka menulis :

"Kalau hendak mengetahui filsafat atau rahasia kehidupan yang dianjurkan Islam, taqwalah pokoknya. Taqwa artinya memelihara. Memelihara perhubungan dengan Tuhan semesta alam dengan hati yang tulus ikhlas dan suci. Memperteguh perhubungan dengan sesama makhluk yang hidup. Jangan berbuat kepada orang lain, perbuatan yang kita sendiri tidak ingin kalau orang berbuat begitu kepada kita. Beriringan dengan itu ialah berbuat ihsan, yaitu beribadat kepada Tuhan seakan-akan terasa hati bahwa kita melihat Tuhan. Meskipun kita tidak melihat Dia, namun Dia senantiasa melihat kita."¹¹⁹

3) Refleksi Pekerti Tasawuf

Dalam mistik menurut Ramdan terdapat sebutan "perbuatan luar biasa mistikus, seperti dapat mengobati orang sakit berat serta dapat melakukan sihir

¹¹⁸) Hamka, Falsafah Hidup, *Op. Cit*, hal. 321.

¹¹⁹) *Ibid*

dan sebagainya.¹²⁰ Di sinilah menurut Damami bermulanya pengkultusan terhadap seseorang mistikus, baik masih hidup, maupun setelah wafat. Kondisi seperti ini sudah disaksikan sendiri oleh Hamka sejak kecil di daerahnya di Minangkabau yakni seorang sufi yang bernama Syekh Burhanuddin dari Ulakan yang menyebarkan paham tarekat *Syattariyah* oleh Hamka paham ini dipandang negatif.¹²¹ Bagi Hamka bahwa kehidupan sufi lewat peribadatan resmi (seperti diajarkan al-Qur'an dan al-Sunnah serta yang telah tersistematisasikan oleh fuqaha), yang diharapkan adalah berupa refleksi konkrit yakni pekerti yang peduli kepada kehidupan sosial nyata, serta keharmonisan lingkungan, sebab yang dipelihara, dibina dan diatur Tuhan, tidak hanya manusia saja, melainkan seluruh isi alam semesta, sebagai manifestasi dari tugas-tugas *kekhalfahan* yang disandang manusia.¹²²

Dari uraian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa Hamka menghendaki kehidupan zuhud dalam bertasawuf yang paling utama adalah menjalankan ibadah sehari-hari tersebut dapat melahirkan etos sosial yang tinggi. Dengan demikian menurut Damami derajat yang akan diperoleh oleh seorang sufi bukan karena *karomah* dalam arti magis, melainkan *karomah* dalam arti sosio - religius yakni kehormatan karena kiprah dan jasa sosial yang dimotifasi oleh dorongan kesalehan beragama.¹²³

3. Teori dan Corak Tasawuf

¹²⁰) Romdon, Tashawwuf dan Aliran Kebatinan, Perbandingan Antara Aspek-Aspek Mistikisme Islam dengan Aspek-Aspek Mistikisme Jawa, (Yogyakarta : LESFI, 1993) hal. 61

¹²¹) Damami, *Op. Cit.*, hal. 190. Lihat pula, Sanusi Latief dkk. *Studi tentang Karya Tulis Dr. H. Abdul Karim Amrullah* (Padang : 1988) hal. 9.

¹²²) Hamka, *Tafsir Al-Azhar juz. I*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1987) hal. 71 – 72.

¹²³) Damami, *Op. Cit.* hal. 191.

Menengok ke belakang, sejarah perkembangan tasawuf, terdapat dua macam (corak) yaitu : *tasawuf falsafy (kasyfy)* dan *tasawuf sunny (akhlaqy)*. Atau tasawuf yang bercorak tradisionanl (tarekat) dan yang bercoarak "modern". Memunculkan kembali ke dua corak tasawuf tersebut agar dapat diketahui di mana sesungguhnya posisi tasawuf Hamka.

Dalam tasawuf tradisional (tarekat), di mana konsep tentang Tuhan yang "immanen", sehingga proses maupun pengalaman-penghayatan sufistik bertujuan untuk dapat mengalami (merasakan) pengalaman "mukasyafah" yakni "terbukanya hijab sehingga dapat menatap Allah swt". Untuk dapat mencapai pengalaman *mukasyafah*, diperlukan tata cara khusus yang disusun sedemikian rupa, termasuk *wirid* dan *dzikir* dengan lafadz dan jumlah tertentu sebagaimana dikenal di dalam tradisi tarekat dengan istilah *suluk* (*salik* – pelaku suluk) serta kaedah-kaedah normatif tertentu seperti dikatakan Damami yaitu norma-norma *zauq* berupa norma tingkah laku ketasawufan yang diperoleh, dirumuskan, dihayati dan dijalankan berdasarkan potensi *zauq*. (*Zauq* yaitu perasaan rohaniah atau intuisi yang tumbuh dan berkembang lewat iman yang mantap dan ibadah yang banyak). Norma-norma *zauq*, (lanjut Damami) berkedudukan ganda, di satu sisi sebagai konsekwensi logis dari kehidupan si sufi yang menjalankan *suluk*, di lain sisi sebagai penopang si salik (pelaku suluk) untuk menggapai mukasyafah (pengalaman tasawuf – terbukanya hijab sehingga dapat menatap Allah swt).¹²⁴

Mukasyafah ini sebagai sebuah keadaan rohani – spiritual yang benar-benar penuh kenikmatan, sehingga terkadang membuat kaum sufi terlena, menjadi tidak

¹²⁴) Damami, *Ibid.* hal. 194.

produktif, kurang pro aktif dengan keadaan sekitarnya. Bahkan yang agak ekstrim berupa tidak reaktif terhadap serangan sekalipun, karena asyik berkhalwat untuk mensucikan hati dari kotoran duniawi. Nah, bagaimana dengan pandangan atau corak tasawuf Hamka?

Dalam tasawuf Hamka konsep tentang Tuhan (sebagaimana pembahasan sebelumnya) seperti yang diajarkan oleh Rasulullah saw, dan dilanjutkan oleh Khulafa al-Rasyidin yakni sejalan dengan isi al-Qur'an (periode Makkah) yaitu faham tauhid, di mana Tuhan dipahami secara transenden mutlak. Dia adalah "ليس كمثل شيء" ("tak ada satupun yang menyamai-Nya" QS. 42 : 11) dan juga "ولم يكن له كفواً أحد" ("tak ada satupun yang setara dengan-Nya." QS. 112 : 4), dan masih terdapat sejumlah ayat lain yang semakna. Tuhan yang transenden itu menurut al-Qur'an adalah Tuhan yang sangat dekat dengan manusia (hamba-Nya) melebihi dekatnya manusia dengan urat lehernya. (QS. 50 : 16).

Oleh karenanya konsep Tuhan yang transenden – jauh dari mahluk-Nya, tetapi sekaligus terasa amat dekat (dengan-di dalam hati / *qalb.*) Ayat ini bila dipadu dengan salah satu hadits nabi saw tentang *ihsan* قال : يا رسول الله ما الإحسان . قال : أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم يراه فكأنك لا يراه . (رواه مسلم عن أبي هريرة) " yaitu: Hendaknya engkau menyembah Allah, seakan-akan engkau melihat-Nya. Maka jika engkau tidak dapat melihat-Nya, ketahuilah bahwa sesungguhnya Dia melihatmu. (HR. Muslim dari Abi Hurairah r.a)

Berdasarkan ayat dan hadits di atas menurut Damami konsep Tuhan dalam akidah sufisme ditempatkan tidak "terlalu jauh" dan juga tidak "terlalu dekat".¹²⁵

¹²⁵) Damami, *Ibid*, hal. 197.

Namun menurut Buya Hamka seperti telah diuraikan di atas, yakni konsep Tuhan yang transenden, dan proses transendensi Tuhan, oleh Hamka diartikulasikan melalui jalur *ibadah*, sebagaimana uraian berikut.

"Benar, Allah tetap mulia, walaupun tidak diakui oleh manusia. Tetapi kita *memuliakan-Nya bukanlah untuk menambah kemuliaan-Nya yang telah ada, dan kalau tidak kita sebut nama-Nya tidaklah Dia akan hina*. Mengingat nama-Nya adalah untuk mendidik diri kita sendiri. Cinta pada Allah menimbulkan cinta akan kebaikan, karena alam dijadikan Tuhan dengan limpahan karunia dan kebajikan-Nya. Itu adalah memudahkan jalan kita, menerangkan langkah yang akan kita tuju. Menuju kepada Allah adalah menuju kepada karunia, menuju kepada kebahagiaan dan keutamaan."¹²⁶

Sekitar tiga puluh sekian tahun kemudian, artikulasi di atas diperjelas oleh Hamka melalui karyanya yang lain yaitu; ... kita mengakui bahwa kita hamba-Nya, budak-Nya. Kita tidak akan terjadi kalau bukan Dia yang menjadikan. Kita beribadat kepada-Nya disertai *raja'* yaitu penghargaan akan kasih sayang-Nya, cinta yang hakiki".¹²⁷

Dari artikulasi Hamka tersebut, dapat ditarik benang merahnya yakni :

1) Allah swt adalah Khaliq (Pencipta), Maha Agung dan Maha Mulia. Dia berbeda dengan ciptaan-Nya, yang bersifat transenden, dan satu-satunya Dzat yang disembah (al-Ma'bud).

2) Ibadah yang dilakukan oleh hamba ('abdun – manusia) adalah sebuah keniscayaan, ia adalah ketundukan diri secara bebas pada cita-cita moral (bukan sebuah keterpaksaan), dan dengan motif keinsafan. Karena ibadah yang dilakukan oleh manusia itu, bukan untuk kepentingan Tuhan untuk menambah kemuliaan-Nya, namun manfaatnya adalah semata-mata buat manusia. Lebih dari itu, manakala manusia (mu'min – muslim) mampu menangkap roh-spirit dari ibadah

¹²⁶) Hamka, *Lembaga Hidup*, Cet. XI (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1997) hal. 129 – 130.

¹²⁷) Hamka, *Tafsir Al Azhar juz I, Op.Cit* hal. 77

tersebut, yang oleh Damami diberi istilah "refleksi hikmah", yang wujudnya adalah etos sosial yang tinggi, atau diistilahkan dengan *karamah* dalam arti *sosio-religius*.¹²⁸

Sekarang, sampailah pada bagian akhir dari pembahasan sub topik ini, dengan mengajukan satu pertanyaan; bagaimana pandangan Hamka terhadap norma-norma *zauqy* yang lazim digunakan di dalam praktek tasawuf tradisional (tarekat) yang sempat dilihatnya ketika di Minangkabau.

Berdasarkan pengakuan Hamka sendiri, bahwa beliau tidak menolak konsep sufistik tentang norma-norma *zauqy* tersebut, bahkan sejumlah literatur tentang itu dijadikannya sebagai acuan, namun diramunya kembali berdasarkan refleksinya yang kritis, disamping bahan-bahan bacaan lainnya. Kesemuanya itu tetap disesuaikan dengan doktrin Islam yaitu, 'aqidah tauhid, ibadah, dan ihsan. Oleh karena itu menurut hemat penulis, corak tasawuf Buya Hamka adalah *Tasawuf Sunny* atau *Tasawuf Akhlaqy* bukan *Tasawuf Falsafy (Kasyfy)* walau beliau dikenal luas sebagai seorang pemikir atau filosof.

¹²⁸) Damami, *Op. Cit.* hal. 200

BAB IV

ANALISIS TERHADAP IMPLEMENTASI TASAWUF BUYA HAMKA DALAM PENDIDIKAN KEROHANIAN ISLAM DI ERA GLOBAL

A. Tasawuf Buya Hamka dan Nuansa Keberagaman di Era Global

(Sebuah titik temu dan titik singgung)

Di tengah arus kehidupan modern dan global, yang ditandai pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, agama justru mengalami kebangkitan dengan multi-wajah, yang salah satunya adalah spiritualitas. Kebangkitan agama (spiritualitas) menurut Naisbitt ditengarai sebagai upaya untuk "menelanjangi" modernitas yang cenderung destruktif.¹ Di sini pesan agama (spiritualitas) menurut Peter Beyer semakin penting sebagai penyeimbang terhadap kecenderungan destruktif yang sewaktu-waktu lepas kendali, di samping sebagai penyejuk (bila agama-spiritualitas diibaratkan sebagai mata air) bagi jiwa yang gersang.² Karena di dalam agama menurut Damami terdapat potensi esensial yang dapat digunakan kapan saja untuk menciptakan rasa keterhubungan dengan sang Khaliq (Allah swt) dalam sebuah bentuk pengalaman rohaniah yang mencerahkan batin.³ Pengalaman rohani dimaksud di dalam tradisi dan struktur Islam adalah sufisme (tasawuf) sebagai ruh agama. Oleh karenanya sufisme menurut Hossein Nasr senantiasa menarik perhatian bahkan menjadi lirisan

¹) John Naisbitt dan Patricia Aburdene; *Megatrends 2000 : Ten News Directions for the 1990's* "Ringkasan Bagi Eksekutif Eddy Kuscahyanto (ed) (Jakarta, Warta Ekonomi, 1990) hal. 33.

²) Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London : Sage Publication Ltd, 1994) hal. 70, 81.

³) Muhammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*, (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, cet. I, 2000) hal. 218 – 219.

hampir semua pihak yang merasa perlu untuk menemukan kembali pusat eksistensinya, terutama pada tahun-tahun terakhir, orang-orang Barat (masyarakat modern) semakin tertarik untuk mempelajari sufisme. Ketertarikan tersebut dikarenakan sufisme mampu memperkenalkan Islam dalam bentuknya yang "lebih menarik".⁴

Pernyataan Hossein Nasr dan Peter Beyer di atas, terbukti sebagaimana ungkap seorang teolog dari Harvard University, Harvey Cox, yang dikutip Naisbitt bahwa terdapat indikasi ke arah spiritualitas, ketimbang agama yang terorganisir yang cenderung normative dan legal formal.⁵ Pernyataan ini memperkuat tesis bahwa sufisme terbukti efektif di dalam menumbuhkan rasa beragama (zauq ad-dien), di samping memiliki kemampuan ibarat telaga yang mampu memenuhi dahaga rohani manusia sepanjang sejarah hingga kini.

Untuk konteks Indonesia dewasa ini, seiring perjalanan waktu serta beragam problem yang menerpa kehidupan, tasawuf tetap menjadi lirikan (bahkan pilihan), namun dalam perwujudannya mengalami modifikasi tertentu (tanpa menghilangkan esensinya) yang disesuaikan dengan problem aktual yang tengah melanda kehidupan umat. Mengutip kembali pandangan Kautsar Azhari Noer, bahwa modifikasi tasawuf itu tampak pada tema-tema aktual seperti : mengobati penyakit hati, metode menjemput maut, membina keluarga sakinah, mencapai shalat khushy' serta meraih hidup penuh barokah. Semuanya dikemas dalam

⁴) Sayyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Alih Bahasa Anas Muhyidin (bandung : Pustaka, 1983) hal. 77/192.

⁵) John Naisbitt dan Patricia Aburdene, *Megatrends 2000; Ten New Direction for the 1990's*, Alih Bahasa FX. Budijanto, (jakarta : Serambi Ilmu Semester, cet. I, 2003) hal. 11 – 13.

bentuk kajian, diskusi, ceramah, bahkan out bond. (Out Bond ini dalam tasawuf konvensional dikenal dengan 'uzlah).⁶

Pandangan Kautsar Azhari Noer di atas dapat dijadikan sebagai indikasi bahwa dunia modern (global) saat ini menghendaki sebuah corak sufisme yang dapat menjadi problem solver. Atau dalam istilah lain adalah tasawuf fungsional yang memiliki kontribusi terhadap kemajuan dalam kehidupan umat dalam sejarah Islam pasca al-Ghazali, yang cenderung bersikap anti dunia dan anti kemajuan.

Bila konsep tasawuf ini yang dimaksud, maka menurut hemat penulis, tasawuf Buya Hamka sangat relevan untuk dijadikan acuan bagi praktek kehidupan masyarakat di era global saat ini dan nanti, karena corak tasawuf Buya Hamka adalah modern yakni berorientasi pada kehidupan modern dan kemajuan. Sebagai contoh, Hamka dalam tasawufnya menawarkan konsep tentang kesalahan individual, harus direfleksikan pada kesalahan sosial berupa kepedualian terhadap sesama. Begitu pula konsep tentang ibadah dan zikir, harus direfleksikan dalam bentuk pekerti yang luhur (al-akhlau al-karimah). Keduanya (kesalahan sosial maupun akhlak yang luhur). Kini menjadi sesuatu yang sangat didambakan, terutama ketika bangsa kita saat ini tengah didera krisis multidimensional, terutama krisis sosial dan krisis nilai-nilai moral.

B. Prinsip-prinsip Tasawuf Buya Hamka, Peluang dan Relevansinya bagi

Pembinaan Kerohanian Islam di Era Global.

⁶) Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*; Kearifan Kritis Kaum Sufi, Penyunting Izza Rahman Nahrowi dan Qamaruddin (Jakarta : Serambi Ilmu Semester, cet. I, 2003) hal. 11 – 13.

Sebelum memasuki fokus pembahasan tentang prinsip-prinsip tasawuf Buya Hamka, Peluang Dan Relevansinya bagi Pembinaan Kerohanian Islam sebagai sebuah sistem ajaran yang komprehensif dan utuh, baik menyangkut *eksoterik* (penghayatan yang bersifat zahiri) maupun *esoterik* penghayatan yang bersifat batin). Ke dua jenis penghayatan ini menurut Fazlurrahman, sering memunculkan ketegangan dan klaim ulama besar yang berhasil melakukan rekonsiliasi adalah Imam al Ghazaly, melalui karyanya yang sangat terkenal yaitu *Ihya Ulum ad-Dien*, yakni “Menghidupkan Ilmu-Ilmu Agama” dengan pendalaman spiritualitas-tasawuf. Jadi tasawuf, tidak untuk mengabaikan syari’at tetapi justru sebaliknya, menggairahkan syariat.⁷

Di dalam *Ihya Ulum ad-Dien* sebagaimana diketahui terdapat empat juz, juz I dan II tentang ‘Aqidah dan Syari’ah’, juz III tentang tasawuf dan juz IV, diarahkan untuk akhlaq al-karimah. Melalui pemikiran al-Ghazaly, tasawuf dapat dijadikan sarana menukikkan kedalaman iman dan menggairahkan ketaatan (ketekunan) beribadah. Pertautan ini (‘Aqidah dan Syariah – Ibadah) oleh Fazlurrahman disebut “noe-sufisme” atau *reformed sufisme*, yakni kandungan mistiko – filosofis, diganti dengan postulat-postulat agama (Islam Salafy).⁸

Sebagaimana Al Ghazaly, tasawuf menurut Buya Hamka, harus berkorelasi dengan ‘aqidah (tauhid) dan Syari’ah-ibadah, sehingga membuahkan akhlak yang mulia. Pandangan Buya Hamka ini sudah dibahas sangat detail pada bab sebelumnya (Bab III) tentang corak pemikiran tasawuf Buya Hamka. Lebih dari

⁷) Fazlur Rahman, *Islam* Penterj. Ahsin Muhammad (Bandung : Pustaka, 1984) hal. 202. Lihat juga dalam *Ihya Ulum al Dien* juz I, II, III dan IV. (Beirut : Dar al Fikr, 1980)

⁸) Fazlur Rahman, *Ibid*, hal. 203

itu, tasawuf Buya Hamka (yang disebut sebagai tasawuf sunny) menurut hemat penulis adalah; sunny yang diomodernisasi, melahirkan etika dan etos hidup. Etika dan etos hidup inilah yang menjadi prinsip-prinsip tasawuf Buya Hamka, antara lain; *Prinsip Kesederhanaan; Prinsip Keadilan dan Keseimbangan; Prinsip Dinamis – Progresif; Prinsip Kemerdekaan-Kebebasan; dan Prinsip Keluhuran Budi*. Masing-masing prinsip tersebut, akan dibahas secara lebih mendetail pada pembahasan berikut ini.

1. Prinsip Kesederhanaan

Kesederhanaan ini, adalah kesederhanaan dalam cara hidup ittiba' Rasul (mengikuti Rasulullah saw). Rasulullah saw. sendiri di dalam sejumlah riwayat menyebutkan bahwa beliau adalah bukan orang "miskin", melainkan "kaya". Namun demikian, beliau berpola hidup sederhana, tidak mengumbar nafsu (serakah) agar bersyukur kepada Allah swt. Konsep zuhud sebagaimana yang dikemukakan Buya Hamka berfungsi sebagai kekuatan pengendali terhadap sifat tamak (rakus) terhadap sesuatu yang bersifat duniawi, agar tetap bersyukur dan beribadah kepada Allah swt. Dengan berpedoman pada salah satu al-Asma'-al-Husna Allah swt (*والله هو الغني الحميد*) Buya Hamka berujar; orang kaya adalah orang yang paling sedikit keperluannya, dan orang miskin adalah orang yang paling banyak keperluannya.⁹ Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa;

....Kekayaan hakiki itu ialah, mencukupkan apa yang ada, sudi menerima, walaupun berlipat ganda, sebab dia nikmat Allah (Tuhan), dan tidak pula kecewa jika jumlahnya berkurang, sebab dia datang dari sana dan akan kembali ke sana.Kekayaan itu gunanya untuk menyokong amal ibadah iman, dan untuk membina keteguhan hati menyembah Tuhan.¹⁰

⁹) Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1994) hal. 197.

¹⁰) *Ibid*, hal. 198.

Prinsip kesederhanaan ini, menurut hemat penulis, sangat relevan untuk diterapkan di dalam pendidikan kerohanian (spiritual) di era global. Karena berfungsi meredam kecenderungan budaya (pola hidup) konsumeristik, materialistik dan hedonistik beserta dampaknya di bidang sosial, moral, maupun spiritual.

2. Prinsip Keadilan dan Keseimbangan

Salah satu prinsip maupun karakteristik Dien al Islam menurut Sayyid Qutub dan Yusuf al-Qardlowy adalah *'at-Tawazun dan al-Wastiyah'* yaitu keserasihan, keseimbangan (harmoni) dalam segala aspek dan sistem kehidupan¹¹ atau dalam terminologi al-Qur'an dikenal *حبل من الله وحبل من الناس* jadi, prinsip ini menegaskan bahwa, harus ada korelasi yang serasi dan seimbang antara iman-ibadah dengan kepedulian sosial, berupa upaya pemberdayaan umat dalam bidang sosial.

Prinsip ini tampak (tersirat) pada pandangan Buya Hamka tentang konsep zuhud seperti telah penulis bahas terdahulu, bahwa konsep zuhud yang paling utama adalah menjalankan ibadah resmi (formal) sehari hari seperti yang diajarkan al-Qur'an maupun al-sunnah yang telah tersistemisasikan oleh fuqaha, agar membuahkan pengalaman tasawuf berupa taqwa. Namun demikian ia (zahid) tidak karam di dalam ibadah, dan tidak pula bersikap membenci terhadap dunia. Sikap zuhud (dalam hal ibadah) tersebut harus dapat membuahkan etos sosial yang tinggi.¹² Atau dengan ungkapan lain adalah bahwa prinsip keseimbangan itu tampak pada kesalehan ritual yang direfleksikan dalam bentuk kesalehan sosial,

¹¹) Yusuf al-Qardhawi, *Karakteristik Islam; Kajian Analitik*, Penerj: Rafi' Munawwar, LC (Surabaya : Risalah Gusti, 1996) hal. 141.

¹²) Hamka, *Falsafah Hidup*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1986) hal. 321.

disamping menguasai iptek karena menjadi sebuah keniscayaan dalam hidup di era global.

Prinsip keadilan dan keseimbangan tersebut menurut hemat penulis sangat tepat dan sesuai dengan karakteristik *dien al-Islam* baik yang terdapat di dalam al-Qur'an, maupun al-Sunnah. Berikut ini penulis mengutip beberapa ayat al-Qur'an yang menegaskan prinsip keadilan dan keseimbangan. QS.2/Al Baqarah : 201,

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾

201. Dan di antara mereka ada orang yang berdoa: "Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka"

QS. 3/Ali Imron : 148

فَقَاتِلْهُمْ اللَّهُ تَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَنَ تَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤٨﴾

148. Karena itu Allah memberikan kepada mereka pahala di dunia dan pahala yang baik di akhirat. dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebaikan.

QS. 28/Al Qashash : 77.

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا

أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

77. Dan carilah pada apa yang Telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah Telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.

dan QS. 62/Al Jum'ah : 10

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾

10. Apabila Telah ditunaikan shalat, Maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.

Begitu pula dalam salah satu hadits (Do'a Rasulullah saw.) yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, seperti dikutipkan oleh al-Qardlowy.

الْتَرْتَمِ اَصْلِحْ لِي دِينِي، الَّذِي هُوَ عِصْمَةٌ اُمْرِي، وَاصْلِحْ لِي دُنْيَايَ الَّتِي فِيهَا مَعَايِشِي
وَاصْلِحْ لِي اٰخِرَتِي الَّتِي هِيَ مَعَادِي، وَاجْعَلْ الْحَيَاةَ زِيَادَةً لِي فِي كُلِّ خَيْرٍ وَاجْعَلْ
الْمَوْتَ رَاحَةً لِي مِنْ كُلِّ شَرٍّ

“ Ya Allah, Ishlahlah untukku agamaku yang merupakan penjaga semua perkaraku, Ishlahlah untukku duniaku, yang di sana tempat lahan kehidupanku, ishlahlah untukku akhiratku, yang merupakan tempat kembaliku jadikanlah kehidupan ini sebagai penambah semua kebaikan, dan jadikanlah kematian sebagai sarana istirahatku dari segala kejahatan.”¹³

3. Prinsip Dinamis – Progresif

Sebagaimana pembahasan terdahulu, bahwa Buya Hamka sangat tidak setuju (menolak) konsep zuhud yang mengarah kepada sikap “membenci dunia”. Kutipan berikut ini menjadi rujukannya.

‘Maksud mereka hendak memerangi hawa nafsu dunia dan setan, tetapi kadang-kadang mereka tempuh jalan yang tidak digariskan oleh agama. Terkadang mereka haramkan kepada diri sendiri barang yang diharamkan Tuhan, bahkan ada yang tidak mau lagi mencari rizki, menyumpahi harta, membelakangi huru-hara dunia, membenci kerajaan. Sehingga kemudiannya, ketika bala tentara Mongol masuk ke negeri Islam, tidak ada lagi senjata yang tajam buat menangkis sebab orang telah terbagi dan terpecah” Atau akan berkorban, tidak ada yang akan dikorbankan, harta benda dunia telah dibenci. Akan berzakat, tidak ada yang akan dizakatkan karena mencari harta dikutuk. Orang lain maju di dalam lapangan penghidupan, sedang mereka mundur.”¹⁴

Penolakan tersebut, karena bertentangan dengan roh (spirit) ajaran Islam.

Menurut beliau, roh Islam adalah semangat Islam yaitu semangat berjuang,

¹³) Al Qardhawy, *Op Cit.* hal 160 - 161

¹⁴) Hamka, *Tasawuf Modern, Op Cit.* hal. 4 - 6

semangat berkorban, bekerja bukan malas lemah dan melempem.¹⁵ Spirit Islam adalah perjuangan yang membawa perubahan, pencerahan dan kemajuan.

Ungkapan tersebut di atas, menyiratkan adanya Prinsip Dinamis - Progresif di dalam tasawuf Buya Hamka. Prinsip ini menegaskan bahwa manusia harus aktif mengoptimalkan potensi yang dimilikinya untuk berikhtiar (bekerja keras dan bekerja cerdas) merubah keadaan atau nasibnya sendiri. Salah satu firman Tuhan menyiratkan tentang prinsip ini seperti tertera di dalam al-Qur'an Surah 13 (al-Ra'd) ayat 11 sbb.



إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ...

“..... Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.”

Tentang ikhtiar (bekerja keras dan bekerja cerdas) Buya Hamka menyatakan bahwa: “manusia harus tetap bekerja (tetap berikhtiar, bekerja bukan melihat hasil, melainkan sebagai upaya memberi makna terhadap eksistensi, karena hidup itu sendiri adalah bekerja.”¹⁶ Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa ; orang zuhud atau taqwa itu bukan “karam” dalam mihrab melainkan terlibat aktif dalam ‘umurud-dunya’ yakni mengatur hidup.¹⁷ Jadi qana’ah (zuhud) itu adalah hati, bukan ikhtiar bekerja keras, sebagai contohnya adalah para sahabat nabi mereka kaya, tetapi qana’ah (zuhud).¹⁸ Qona’ah adalah modal yang paling teguh untuk menghadapi penghidupan, menimbulkan kesungguhan hidup yang betul-betul

¹⁵) *Ibid*,

¹⁶) *Ibid*, hal. 229

¹⁷) *Ibid*

¹⁸) *Ibid*, hal. 230.

(energi) mencari rezeki, namun tetap dalam bingkai sabar dan tawakal.¹⁹ Prinsip Dinamis – Progresif ini menurut hemat penulis sangat relevan untuk dikembangkan di dalam sistem pendidikan kerohanian Islam, setidaknya untuk menumbuhkan atau meningkatkan kemampuan kompetitif (daya saing) di era Global. Buya Hamka dalam pandangan tasawufnya sebagaimana telah diuraikan di atas, menginginkan agar umat Islam di Indonesia (sebagai umat mayoritas) harus menjadi “Juru Bicara” bagi kemajuannya. Oleh karenanya di dalam bertasawuf, harus juga sejalan dengan spirit Islam, yaitu spirit kemajuan.

Untuk memperkuat argumen (analisis) bahwa tasawuf Buya Hamka mengandung prinsip dinamis – progresif maka berikut ini penulis mengidentifikasi sejumlah tokoh (ormas dan ulama) yang dapat dijadikan sebagai contoh bahwa mereka adalah sufi menurut konsep tasawuf Buya Hamka yakni bertasawuf, namun juga terlibat secara aktif dalam memajukan urusan dunia.

Tokoh-tokoh tersebut adalah :

- KH. AR. Fachruddin (mantan Ketua Umum PP. Muhammadiyah th 1990)
- KH. Ahmad Azhar Basyir (mantan Ketua Umum PP. Muhammadiyah th. 1994)
- HM. Amien Rais (mantan Ketua Umum PP. Muhammadiyah 1999)
- Buya H. A. Syafi'i Ma'arif (mantan Ketua Umum PP. Muhammadiyah 2005)
- M. Natsir (mantan Presiden Liga Muslim Dunia dan DDII Pusat)
- KH. Ali Maksum (Ulama NU)
- KH. Idham Khalid (Ulama NU)
- KH. Anwar Musaddad (Ulama NU)

¹⁹) *Ibid*, hal. 231

- KH. Ilyas Rukhiyat (Ulama NU)
- Nurcholis Madjid (Cendekiawan Muslim)
- Abu Bakar Ba'asyir (mantan Imam MMI)

4. Prinsip Kebebasan dan Kemerdekaan

Buya Hamka menolak pandangan zuhud yang mengarah kepada sikap “membenci dunia” atau membelakangi dunia, dan juga menolak sikap hidup yang mengumbar hawa nafsu, berupa serakah (keinginan tanpa batas) terhadap hal-hal yang bersifat duniawi, atau meminjam istilah al-Qur'an yaitu *'hubb as-syahwat'*. Sikap zuhud menurutnya, adalah sikap yang menyebabkan hati tidak terbelenggu oleh sesuatu yang bersifat duniawi, seperti yang dicontohkan oleh Rasulullah saw, dan para sahabatnya, agar lebih fokus pada ibadah dan *taqarrub* kepada Allah swt.

Pandangan di atas, menurut hemat penulis, menyiratkan pesan tentang “Prinsip Kebebasan dan Kemerdekaan” yakni bebas dan merdeka dari dominasi (belenggu) hawa nafsu. Meminjam istilah 'Ali Shariati, salah satu dari empat belenggu terhadap diri manusia, adalah 'hawa nafsu'. Bila manusia mampu melampauinya (mengatasinya dan membebaskan dirinya dan cengkeramannya, maka dia adalah manusia merdeka.²⁰ Buya Hamka ketika membahas mengenai 'Memerangi Hawa Nafsu (dalam Tasawuf Modern)' menyatakan bahwa; orang yang merdeka adalah orang yang dapat mengalahkan hawanya (baca hawa nafsu), sehingga ia yang memerintah hawa, bukan hawa yang memerintahnya.²¹ Lebih lanjut Buya Hamka

²⁰) Ali Shariati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, Penerj. M. Amin Rais (Yogyakarta : Shalahuddin Press, tt) hal. 55 – 56, 57.

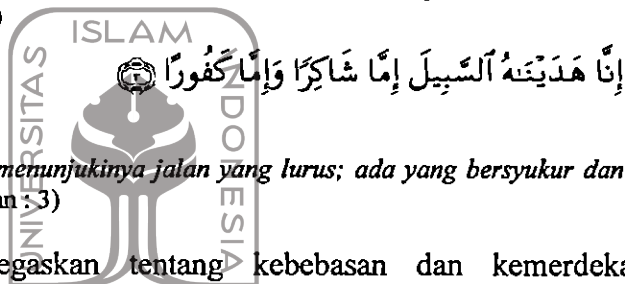
²¹) Hamka, *Thasawuf Modern, Op. Cit*, hal. 120.

menyatakan ‘manusia terbebas dari belenggu hawa nafsu, agar ia secara bebas dan merdeka memilih jalan ketaatan terhadap perintah Allah swt.²²

Untuk mengungkap lebih jauh, tentang masalah kebebasan dan kemerdekaan, penulis mengutip dua ayat al-Qur’an sebagai berikut.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ....

29. Dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir...". (QS. 18/Al Kahfi : 29)



3. Sesungguhnya kami Telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir. (QS. 76/Al Insan : 3)

Kedua ayat di atas menegaskan tentang kebebasan dan kemerdekaan.

Mengomentari makna ini, Allama Mumammad Iqbal menyatakan bahwa;

Kebebasan dan kemerdekaan itu menjadi sangat penting, karena menjadi pra syarat bagi terwujudnya kebaikan. Namun demikian mengandung resiko besar, sebab disamping kemerdekaan memilih “yang baik” juga kemerdekaan memilih “yang buruk”. Tuhan mengambil resiko ini memperlihatkan kepercayaanNya yang besar pada manusia.²³ Kemerdekaan itu adalah sebuah cita-cita moral manusia menurut Ali Shariati memang ditakdirkan menjadi diri yang merdeka, karena dengan merdeka itu, manusia mampu memilih untuk dirinya, atau menentukan pilihan bagi dirinya.²⁴

²²) *Ibid*, hal. 121.

²³) Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahre: S.H. Muhammad Ashraf, 1975) hal. 85.

²⁴) Ali Shariati, *Op. Cit*, hal. 3

Kutipan di atas (Iqbal dan Shariati) dapat disimpulkan bahwa kebebasan dan kemerdekaan merupakan prasyarat kebaikan, bukanlah keterpaksaan. Kebaikan (الإحسان - الخير) adalah ketundukkan diri yakni sikap (إِسْلَامًا - تَسْلِيمًا) secara bebas pada cita-cita moral, karena dengan jalan ini, manusia akan memperoleh kemanfaatannya di samping, manusialah yang akan mempertanggungjawabkannya. Dengan demikian maka prinsip kebebasan dan kemerdekaan tersebut adalah yang bertanggungjawab. Buya Hamka melalui pemikiran tasawufnya secara implisit maupun eksplisit, menegaskan tentang pentingnya menjadi diri yang merdeka, namun tetap pada cita-cita moral

Prinsip Kebebasan dan Kemerdekaan ini menurut hemat penulis sangat relevan untuk dikembangkan di dalam sistem pendidikan kerohanian Islam di era global, yang dikenal juga sebagai era multi religi dan multi kultural, di mana HAM (Hak-hak Asasi Manusia) menjadi salah satu isu penting di dalam kehidupan masyarakat. Namun perlu menjadi catatan penting di sini adalah tindakan-tindakan yang mengekspresikan kebebasan atas nama HAM dengan perlu mempertimbangkan rambu-rambu ataupun kaidah-kaidah moral, baik yang bersumber dari agama, maupun adat istiadat.

5. Prinsip Keluhuran Budi

Walau secara implisit, masalah keluhuran budi (*akhlaq al-karimah*) sudah terkandung di dalam prinsip-prinsip sebelumnya. Namun untuk menambah kejelasan, penulis menjadikannya prinsip tersendiri, tanpa mengurangi makna implisit dari sebelumnya. Di samping itu, secara eksplisit (telah dipaparkan di

awal sub bab ini) bahwa tasawuf menurut Buya Hamka harus berkolerasi dengan aqidah (tauhid) dan syariah-ibadah, sehingga membuahkan akhlaq yang mulia.

Mengutip kembali tentang tasawuf menurut Buya Hamka yaitu: kehendak memperbaiki budi dan menshifakan (membersihkan) batin. Atau tasawuf yaitu: keluar dari budi perangai yang tercela, dan masuk pada budi pekerti yang terpuji.²⁵ Adapun fungsi tasawuf menurut beliau salah satunya adalah memperkokoh akhlak terhadap pengaruh dari luar berupa harta kekayaan maupun kekuasaan.²⁶ Baik pengertian, maupun fungsi tasawuf menurut hemat penulis, menyiratkan, (bahkan menegaskan) tentang Prinsip Keluhuran Budi. Lebih dari itu, Buya Hamka juga secara khusus menulis sebuah buku yang diberi judul 'LEMBAGA BUDI', yang memuat sejumlah permasalahan yang berkaitan dengan BUDI, diantaranya; Budi yang Mulia, Sebab Budi Menjadi Rusak, dan Penyakit Budi, Budi Pejabat dan Penguasa (Raja); Budi Penguasa dan Saudagar, Budi Pekerja dan Pengarang.²⁷ Berdasarkan hal ini, Buya Hamka menurut hemat penulis, memandang masalah Keluhuran Budi (*Akhlak al-Karimah*) sebagai sesuatu yang urgen (bahkan sangat urgen) dan perlu diapresiasi secara "khusus" di dalam kehidupan masyarakat, terutama di era modern dan global seperti sekarang ini, yang juga ditandai dengan munculnya berbagai krisis nilai maupun degradasi moral. Ia (budi luhur – *akhlaq al-Karimah*) menjadi sangat urgen. karena merefleksikan tentang Kekaffahan seseorang di dalam berislam. Keluhuran budi (akhlaq) memiliki cakupan yang luas diantaranya adalah bidang kehidupan sosial, dan keharmonisan lingkungan sebagai manifestasi dari tugas kekhalfahan yang

²⁵) Hamka, *Tasawuf Modern*, Op. Cit. hal. 3

²⁶) *Ibid.*

²⁷) Hamka, *Lembaga Budi* (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1983) hal. 1 – 78.

disandang manusia.²⁸ Bahkan menurut Yunahar Ilyas (ketika mengutip sejumlah hadits) mengatakan bahwa; akhlak (baca keluhuran budi) punya kedudukan yang sangat istimewa di dalam Islam antara lain :

Pertama : penyempurnaan akhlak merupakan misi utama Risalah Islam.

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ)

Kedua : akhlak merupakan inti pokok ajaran Islam.

..... الدِّينُ حُسْنُ الْخُلُقِ

Ketiga : akhlak penentu timbangan amal di hari akhir.

مَا مِنْ أَثْقَلٍ فِي مِيزَانِ الْعَبْدِ لِلْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ حَسَنِ الْخُلُقِ

Keempat : akhlak menjadi ukuran kualitas keimanan.²⁹

أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا. (رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ)

Berangkat dari analisis maupun kutipan (pendapat) di atas, penulis berkesimpulan bahwa ; masalah Prinsip Keluhuran Budi, menjadi masalah yang sangat urgen untuk dikembangkan di dalam pendidikan moral – spiritual di era global. Prinsip ini ada di dalam tasawuf Buya Hamka, yang merupakan refleksi dari sebuah proses sufistik, di mana hati telah mengalami penyinaran dan penjernihan (إِشْرَاقِيَّةٌ - تَصْفِيَّةٌ). Keluhuran budi (akhlak) memiliki cakupan yang luas, termasuk di dalamnya bidang kehidupan sosial, lingkungan hidup, sebagai manifestasi dari tugas kekhalifahan yang disandang manusia.

²⁸) Hamka, Tafsir Al-Azhar juz I, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1987) hal. 71-72.

²⁹) Yunahar Ilyas, *Kuliah Akhlak* (Yogyakarta : LPPI UMY, cet. I, 1999) hal. 6 – 10.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab-bab terdahulu, penulis dapat menyimpulkannya sebagai berikut :

1. Era Global, dengan sejumlah predikat yang melekat padanya; memiliki ciri dan kultur yang khas yaitu; masyarakat fungsional, masyarakat teknologis; masyarakat saintifik dan padat informasi, masyarakat terbuka; masyarakat serba nilai; serta masyarakat transendentalisasi agama. Era ini kini tampak jelas, dan mudah ditemukan di berbagai tempat di negeri kita, baik di kota-kota besar, kota-kota kecil hingga pelosok desa terpencil. Kehadirannya, membawa serta sejumlah perubahan besar dalam kehidupan kita seperti bidang politik dengan isu utamanya adalah; demokratisasi (demokrasi) egalitarianisme (egaliter) partisipatif dan representatif. Di bidang budaya; muncul perilaku masyarakat yang responsif dan adaptif terhadap sesuatu yang baru termasuk nilai dan gaya hidup seperti: materialistik, konsumeristik dan hedonistik. Bidang ekonomi juga mengalami pergeseran dari sistem padat mesin ke padat informasi; dan sistem global marketing seperti MLM (Multi Level Marketing). Bidang kerohanian-spiritualitas, berupa gerakan spiritual yang tidak berbasiskan pada agama-agama tertentu maupun berbasiskan Islam seperti tasawuf, yang fenomenanya bersifat mendunia. Munculnya fenomena kebangkitan spiritualitas, di samping sebagai respon terhadap sejumlah eks-

negatif dari kecenderungan modernitas di era global berupa; kecemasan, degradasi moral-mental, revolusi seksual, juga membuka jalan baru bagi umat manusia melintasinya untuk kembali ke pusat eksistensinya.

2. Pendidikan kerohanian Islam (*at-Tarbiyah, ar-Ruuhiyah al-Islamiyah*) yang bercorak sufistik semakin diminati masyarakat di era global sebagai salah satu ikhtiar memberi pencerahan spiritual (*ruhiyah, qalbiyah/nafsiyah, dan 'aqliyah*) dengan sistem dan pola yang lazim seperti; *maqamat, riyadah (takhally, tahally, dan tajally)* serta *mujahadah* dan *istigāṣah*. Adapun tujuan utamanya agar manusia (mukmin/mukminat) dapat menjalani kehidupannya dengan baik dan benar sesuai ajaran Islam.

3. Penelaahan terhadap pemikiran tasawuf Buya Hamka dapat dirumuskan sebagai berikut :

- Bertasawuf yang pada mulanya (intinya) bersikap zuhud berupa melaksanakan syari'at-ibadah secara benar dan sempurna dengan berlandaskan aqidah-tauhid yang murni, sehingga dapat membuahkan akhlak yang terpuji sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasulullah saw dan *salafussaleh*. Penghayatan dan pengalaman sufistik menurut Hamka adalah takwa (dalam maknanya yang dinamis), yang direfleksikan dalam bentuk etos hidup maupun etos sosial yang tinggi, berupa terlibat aktif di dalam urusan-urusan duniawi, maupun kepekaan dan kepedulian terhadap sesama manusia dan lingkungan.
- Di dalam tasawuf Buya Hamka, terkandung sejumlah prinsip yaitu: prinsip kesederhanaan (dalam cara hidup) prinsip keadilan-keseimbangan (ibadah

dan sosial, dunia dan akhirat) prinsip dinamis–progresif (ikhtiar kerja keras dan kerja cerdas) prinsip kebebasan dan kemerdekaan (yakni merdeka dari belenggu nafsu dan *hubb as-syahwat*) dan prinsip keluhuran budi atau akhlak al-karimah, sebagai perwujudan dari kekaffahan berislam. Prinsip-prinsip tersebut sangat relevan untuk dikembangkan di dalam pendidikan kerohanian Islam bagi masyarakat di era global saat ini. Sejalan dengan ini, bahwa pendidikan yang diselenggarakan saat ini adalah salah satu ikhtiar memberi solusi atas krisis multidimensi yang tengah dihadapi masyarakat dan bangsa. Prinsip-prinsip inilah menurut hemat penulis, menjadikan Buya Hamka beda dengan para sufi lainnya, termasuk konsep tasawuf konvensional seperti tarekat.

- Pemikiran tasawuf Buya Hamka, menyiratkan bahwa ia punya obsesi tentang manusia ideal (berkepribadian utuh) serta konsep tentang pendidikan. Bahwa manusia ideal adalah yang cerdas secara intelektual (rasio), emosional dan spiritual, unggul dalam iptek dan anggun dalam imtak. Oleh karenanya pendidikan menurut beliau tidak semata-mata (porsi terbesar) pada pemberdayaan aspek kognisi melainkan seimbang dengan aspek-aspek lainnya, yakni afeksi dan psikomotorik.
- Buya Hamka (begitu pula pemikir-pemikir Islam lainnya) dalam keseluruhan gagasannya terutama tasawuf dan pendidikan kerohanian Islam, menurut hemat penulis pasti berangkatnya dari yang normatif yakni al-Quran dan as-Sunnah, lalu ditafsirkannya berdasarkan latar belakang dan pengalaman hidupnya, dan ini bersifat relatif. Namun demikian,

DAFTAR PUSTAKA

- Aceh, Abu Bakar, tt. *"Islam dan Mistik"* Prasaran dalam *Simposium Pengamalan Sila Ketuhanan Yang maha Esa*, Jakarta: IAIN/ UIN Syarif Hidayatullah.
- Afifi, Abu al-A'la, 1969. *Fit-Tashawuf al-Islami wa Tarikhiihi, Kata Pengantar dalam Edisi Arab terhadap karya R.A. Nicholson*. Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr.
- Ahmad, Hadhrat Mirza Ghulam, 1989. *Filsafat Ajaran Islam*, Terjemahan oleh R. Ahmad Anwar dari *Islami Ushul Ki Filasafi* (tt) Jema'at Ahmadiyyah Indonesia.
- Al-'Aqqad, 1973. *Al-Insan fie Al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Islam.
- , 1985. *Sufi dari zaman ke zaman*, Terjemahan oleh Ahmad Rafi Utsmani, dari Madkhal Ila-at-Tashawwuf al-Islami (tt) Bandung: Pustaka.
- Al-Aththar, Fariduddin, tt. *Tadzakiratul – Auliya'* vol. I. tnp.
- Al-Ghazali, 1334H. *Ihya' Ulum ad-Dien* vol. 1, 2, 3, 4, Kairo: Mushthafa Bab al-Halabi.
- , 1996. *Majmu'ah Rasail*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Ghazali, Muhammad, 1997. *Millenium Ketiga: Yang Menang, Yang Kalah Dalam Tata Dunia Mendatang*, Terjemahan Emmy Nor Hariati dari *Millenium: Wnniers and Losers in the Coming World Order* (1991), Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ali, Fachri, 1983. *"Hamka dan Masyarakat Islam Indonesia, Riwayat dan Perjuangan"* Prisma, no. 186.

- Ali, H.A. Mukti, 1996. *"Persepsi Buya Hamka: Ulama sudah lama Terjual"*
Nasir Tamara (ed) Hamka Di Mata Hati Umat, Jakarta: Sinar Harapan.
- Ali Sjahbana, Iskandar, 1987. *"Harapan dan Keprihatinan Kemajuan Teknologi Informasi Masa Depan"* Kertas Kerja Pusdiklat Tingkat Nasional HMI di Jakarta, Bulan Mei 1987.
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi, 1979. *Madkhal Ila al-Tashawuf al-Islami*, Kairo: Daruts-tsaqofah.
- Al-Qordhowi, Yusuf, 1996. *Karakteristik Islam: Kajian Analitik*, Terj. Rafi' Munawwar LC dari *Al-Khashovish Al-Ammah Li Al-Islam* (1983), Surabaya: Risalah Gusti.
- Al-Thuusi, 1960. *Al-Luma'*, dalam Edisi Abdul Halim Mahmud et. all (tt) tnp.
- An-Nasysyar, 1967. *Qiro'ah fie al-Falsafah*, Kairo, Dar al-Qaumiyah, Li al-Hiba'ah wa an-Nasyr.
- Anshori, M. Afif, 2003. *Dzikir Demi Kedamaian Jiwa: Solusi Tasawuf atas Problem Manusia Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arifin, H.M., 1995. *Kapita Selekta Pendidikan Islam dan Umum*, Jakarta: Bina Aksara. Cet. III.
- Ar-Roisi, Arman, 2002. *Tasawuf di Era Globalisasi: dalam Ahmad najib Burhani (ed) Manusia Modern Mendambakan Allah: Renungan Tasawuf Positif*, Jakarta: IMAN dan Hikmah.
- Assukandany, Ibnu 'Athoillah, 1995. *Syarah Hikam*, Terjemahan oleh Harun al-Rasyid, dari *Syarah Hikam* (tt), Bandung: Risalah. Cet. I.

Asy' Arie, Musa, 1992. *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam al-Qur'an*,
Yogyakarta: LSFI. Cet. I.

At-Talli, Jacques, 1997. *Millenium Ketiga: Yang Menang, Yang kalah Dalam
Tata Dunia Mendatang*, Terj. Emmy Nor Hariati dari *Millenium: Winners
and Losers in the Coming World Order* (1991), Yogyakarta: Pustaka
Pelajar.

Barnadib, Imam, 1988. *Filsafat Pendidikan, Sistem dan Metode*, Yogyakarta:
Andi Offset.

Basyir, Ahmad Azhar, 1984. *Falsafah Ibadah Dalam Islam*, Yogyakarta: PP. UII.

Bell, Daniel, 1976. *The Coming of Post Industrial Society*, New York: Basic
Books.

-----, 1978. *The Cultural Contradictions of Capitalisme*, New York: Basic
Books.

Beyer Peter, 1994. *Religion and Globalization*, London: Sage Publication ltd.

Burhan, F.B, 1989. *Post Modern Theology*, San Fransisco: Harper dan Row
Publisher.

Chirzin, M. Habib, 1989. "*Umat Islam dan Masyarakat Informasi*" dalam Panji
Masyarakat, no. 589, 20 – 29 Shafar 1409H/ 1 – 10Oktober 1989M.

Damami, Muhammad, 2000. *Tasawuf Posistif dalam Pemikiran Hamka*,
Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru. Cet.I

Djajmiko, Rachmat, 1992. *Sistem Ethika Islami*, Jakarta: Pustaka Panjimas.

Effendy, Bachtiar, 2001. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*,
Yogyakarta: Galang Press.

Ensiklopedi Islam, 1994. Jakarta: PT. Iktiar Baru Nan Hoeve.

Haeri, Syaikh Fadhalla, 2000. *Jenjang-Jenjang Sufisme*, Terjemahan oleh Ibnu Burdah dan Shahifullah dari *The Elements of Sufisme* (tt) Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Hambal, Iman Ahmad Bin, 2000. *Zuhud*, Terjemahan oleh Kathur Suhardi, dari *Az Zuhd* (tt) Jakarta: Darul Falah.

HAMKA, Karya-karya Buya Hamka:

- a. Hamka, 1974. *Kenang-Kenangan Hidup Jilid I*, Jakarta: Bulan Bintang.
- b. Hamka, 1974. *Kenang-Kenangan Hidup Jilid II*, Jakarta: Bulan Bintang.
- c. Hamka, 1977. *Lembaga Hidup*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- d. Hamka, 1979. *Tenggelamnya Kapal Van der Wijck*, Bukit Tinggi: Nusantara.
- e. Hamka, 1982. *Ayahku*, Jakarta: Umindia.
- f. Hamka, 1984. *Islam dan Adat Minangkabau*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- g. Hamka, 1985. *Lembaga Budi*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- h. Hamka, 1986. *Falsafah Hidup*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- i. Hamka, 1987. *Tafsir Al-Azhar juz I*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- j. Hamka, 1994—2000. *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- k. Hamka, 2002. *Dari Hati ke Hati Tentang Agama, Sosial Budaya dan Politik*, Jakarta: Pustaka Panjimas.

Harian Umum Republika, 2 Maret 2002.

“Seremoni Mengenang 800 tahun Sufi Besar Maulana Jalaluddin Balkhi Rumi di Markas PBB”. *Harian Umum Republika*, Selasa 7 Agustus 2007.

- Hawari, Dadang, 1995. *Al-Quran, Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa.
- Hawwa, Sa'id, 1995. *Jalan Ruhani: Bimbingan Tasawuf untuk Para Aktivis Islam*, Terj. Khoirul Rofi M dan Ibnu Tho'ha Ali, dan Tarbiyyatuna ar-Ruhiyyah (1983), Bandung: Mizan.
- Hilali, Ibrahim, 1979. *At-Tasawwuf al-Islami bain ad-Din wa al-Falsafah*, Kairo-Mesir: Dar an Nahdhah al-'Arabiyyah.
- Hiroike, Mototako, 1989. "An-Introduction to New Principles of Management", dalam Globalization and Ethics of Economy, International Conference on Asian Economy and Culture, Japan: Institute of Moralogy.
- Ilyas, Yunahar, 1999. *Kuliah Akhlak*, Yogyakarta: LPPI UMY.
- Iqbal, Allama Muhammad, 1975. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: S. H. Muhammad Ashraf.
- , 1983. *Membangun Kembali pikiran Agama Dalam Islam*, Terj. Ali Audah dkk, dari (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*) Jakarta: Tinta Mas.
- Langgulang, Hasan, 1988. *Pendidikan Islam Menghadapi Abad ke 21*, Jakarta: Pustaka Al-Husna.
- , 1992. *Teori-teori Kesehatan Mental*, Jakarta: Pustaka Al-Husna.
- , 1995. *Manusia dan Pendidikan, Suatu Analisa Psikologi dan Pendidikan*, Jakarta: Al-Husna Zikra.
- Latief, M. Sanusi dkk, 1988. *Studi Tentang Karya Tulis Dr. H. Abdul Karim Amrullah*, Buku I, Padang: Trip.

- Lubis, Nur. A. Fadhil, 2005. *Sejarah dan Perkembangan Tarekat di Indonesia*, Makalah Seminar Nasional Tentang Reaktualisasi Nilai-Nilai Tasawuf alam Menata Kehidupan Mopdern, STAIN Surakarta, 29 Januari 2005.
- Mc. Luhan, Marshal, 1962. *The Gutenberg Galaxy*, New York, Mc. Graw Hill.
- , 1984. *Understanding Media: The Extensions of Man*, London and New York: Rontledge.
- Madkur, Ibrahim, 1979. *Al Mu'jam al-Falsafie*, Kairo: al-Hai'ah al-Amah Lisy-Syu'un al-Mauttabi' al-Amiriyah.
- Mahmud, Abd. Al-Qadir, 1967. *Falsafu as-Shufiyyah fi al-Islam*, Mesir: Dar al-Fikri al-Arabi.
- Mahmud, Ali Abdul Halim, 2000. *Pendidikan Ruhani*, Terjemahan oleh Abdul Hayyie al-Kattoni dari *at-Tarbiyyah ar. Ruhiyyah* (1995) Jakarta: Gema Insani Press. Cet. I.
- Mahali, A.Mudjab, 1984. *Pembinaan Moral di Mata al-Ghazali*, Yogyakarta: BPFE.
- Makhluf, Hasanain Muhammad, 1988. *Kalimatu al-Qur'aan, Tafsir wa Bayyan*, Beirut Lubnan: Dar al-Fikr.
- Manna' Khalil al-Qaththan, 1393 H/ 1973 M, *Mabahits fie 'ulumi al-Qur'an*, Beirut: As-Syirkah at-Tahaddatu at-Tauzi'ey.
- Manzur, Ibn, 1986, *Lisan al-Arab*, jilid XIII, Mesir: Dar al-Mishriyyah.
- Mulkan, Abdul Munir, 2002. *Ma'rifat Quotion-Ma.Q.* Pidato Guru Besar dalam Filsafat Pendidikan Islam pada Fakultas Tarbiyah IAIN/ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

- Muslim, Imam, tt. *Shahih Muslim*, jilid I, Mesir: Isa Babi al-Halabi.
- Naisbitt, John dan Patricia Aburdene, 1984. *Megatrends, Ten New Directions Transforming our lives*, New York: Warnes Books Inc.
- , 1990. *Megatrends 2000: Sepuluh Arah Baru untuk thn 1990-an*, terj. FX Budijanto dari *Megatrends 2000: Ten New Direction for the 1990's* (1990), Jakarta: Binarupa Aksara.
- , 1986, *The Year Ahead 1986, Ten Powerful trends Shaping Your Future*, New York: Warner Books, Inc.
- , 1990. *Ringkasan Bagi Eksekutif*, Eddy Kuscahyanto (ed) Jakarta: Warta Ekonomi.
- Nasr, Sayyed Hossein, 1983. *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyudin dari *Islam and the Plight of Modern Man* (1975), Bandung: Pustaka.
- , 2004. *Inteligensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, terj. Suharsono, dkk. dari (*Knowledge and The Sacred*), Jakarta: Inisiasi Press. Cet. I.
- Nataatmadja, Hidayat, 1985. *Kebangkitan Al-Islam*, Bandung: Risalah.
- Nasroen, M. tt. *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*, Jakarta: Penerbit Pasaman.
- Nasution, Harun, 1985. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1986. *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, Jakarta: UII Press.
- , 1992. *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang.

- Nsaution, Zulkarnain, 1989. *Teknologi Komunikasi Dalam Perspektif Latar Belakang dan Perkembangannya*, Jakarta: Lembaga Penerbit FE UII.
- Nata, Abuddin, 1996. *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Noer, Kautsar Azhari, 2003. *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis kaum Sufi*, Penyunting Izza Rahman Nahrowi dan Qomaruddin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Paeradisastro, Farchad, 1996. "Menang, Kebenaran harus Tetap Disampaikan" dalam nasir Tamara dkk (ed), Hamka Di Mta Hati Umat, Jakarta: Sinar Harapan.
- Pratiknya, A. Watik, 1990. "*Dakwah dalam Era Indonesia Modern: Kesenjangan Antara Kemestian dan Kenyataan*" dalam Syukriyanto AR, dan Abdul Munir Mulkhan (ed) *Pergumulan Pemikiran Dalam Muhammadiyah*, Yogyakarta: SIPRESS.
- Rahman, Fazlur, 1984. *ISLAM*, Terjemahan oleh Ahsin Muhammad dari Islam (1968) Jakarta: Pustaka.
- Rais, M.Amien, 1983. "*Permasalahan Abad 21: Sebuah Agenda*" dalam Said Tuhuleley (Penyunting) *Permasalahan Abad XXI Sebuah Agenda*, Yogyakarta: SIPRESS.
- Rakhmat, Jalaluddin, 1994. "Islam Alternatif, Bandung: Mizan.
- , 2000. *Tasawuf dalam Al Qur'an dan Sunnah*, Sukardi (ed) dalam *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Romdon, 1993. *Tashawuf dan Aliran Kebatinan, Perbandingan Antara Aspek-Aspek Mistikisme Islam dengan Aspek-Aspek Mistikisme Jawa*, Yogyakarta: LESFI.

- Rusydi, 1983. *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*, Jakarta: Panjimas.
- Saefuddin, A. M., 1993. "Tata Nilai dan Kehidupan Spiritual di Abad XXI"
dalam Said Tuhuleley (Penyunting) *Permasalahan Abad XXI: Sebuah Agenda*, Yogyakarta: SIPRESS.
- Schimmel, Annemarie, 2002. "Abu al-Husayn an-Nuuri: Kiblat Cahaya-Cahaya"
dalam Leonard Lewisohn (ed) *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700 – 1300)* Terjemahan oleh Gafna Raizha Wahyudi dari *The Heritage of Sufism; Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (1999)* Yogyakarta: Pustaka Sufi.
- Shahab, Hussein, 2000. "Mazhab Tasawuf Perspektif Ahlul Bait" Sukardi (ed)
dalam *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, Jakarta: Pustaka Hidayah. Cet. I.
- Shihab, M. Quraish, 1999. *Wawasan Al-Qur'an Tafsir maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan.
- Suriasumantri, Jujun S., 1983. *Ilmu Dalam Perspektif*, Jakarta: PT. Gramedia.
- Syukur, Amin, 1999. *Menggugat Tasawuf*, A. Choeron marzuki (ed) Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 2000. *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Cet. III.
- dan Masyharuddin, 2002. *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme tasawuf Al Ghazali*, Joko Tri haryanto (ed), Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tafsir, Ahmad, 1994. *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya.

- Taimiyah, Ibnu, tt. *Wali Allah Menurut Al-Qur'an*, Terjemahan oleh Ja'far Sujarwo dan Rahnip dari *Al-Furqon Baina Auliya ar-Rahman wa Auliya as-Syaithon* (tt) Surabaya: Al-Ikhlas.
- , 1986. *Tasawuf dan Kritik Terhadap Filsafat Tasawuf* Terjemahan oleh Asywadi Syukur dari *Falsaftu wa at-Tashawwuf* (tt) Surabaya: Bina Ilmu.
- Toffler, Alvin, 1988. *Kejutan dari Gelombang*, Terjemahan oleh Sri Koesdiyantinah SB dari *Previews and Premisies* (1983) Jakarta: Pantja Simpati.
- , 1988. *Kejutan Masa Depan*, Terjemahan oleh Sri Koesdiyantinah, SB dari *Future Shock* (1970) Jakarta: Pantja Simpati.
- , 1989. *Perusahaan Adaptif*, Terjemahan oleh Sri Koesdiyanti, SB dari *The Adaptive Corporation* (1985) Jakarta: Pantja Simpati.
- , 1990. *Gelombang Ketiga*, Terjemahan oleh Sri Koesdiyantinah SB dari *The Third Wave* (1980).
- , 1992. *Pergeseran Kekuasaan*, Terjemahan oleh Hermawan Sulistiyo dari *Powershift* (1990) Jakarta: Pantja Simpati.
- Toymbee, Arnold, 1947. *A. Study of History*, Oxford University Press.
- Usman, Abd. Malik 1991 "*Strategi Dakwah Muhammadiyah Menyongsong Era Informasi di Indonesia*" Skripsi Sarjana Lengkap Fakultas Dakwah IAIN/ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- , 2003. "*Membangun Manusia Berkualitas Maenurut Konsep Tasawuf*" dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan Islam vol. 4. no. 1*, Yogyakarta, Fakultas Tarbiyah IAIN/ UIN Sunana Kalijaga.

Wahid, Abdurrahman, 1996, "*Benarkah Buya Hamka Seorang Besar?*" Sebuah Pengantar Nasir Tamara dkk (ed) dalam Hamka Di Mata Hati Umat, Jakarta: Sinar Harapan.

Williams, Frederick, 1982. *The Communication Revolution* London: SAGE PUBLICATIONS.

Wiwoko, R.H., 1990. *Penggagas Masyarakat Indonesia Di Masa Depan*, Jakarta: Harian Kompas.

Yayasan Nurul Islam, 1979. *Kenang-Kenangan 70 Tahun Buya Hamka*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam.

Yusuf, Yunan, 2003. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al Azhari Sebuah Telaah Atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*, Hasan M. Noer (ed), Jakarta: Penamadani. Cet. III.

Zen, M.T., 1990. *Menuju Masyarakat Baru Indonesia, Antisipasi Terhadap Tantangan Abad XXI*, Penyunting ST. Sularto, Jakarta: Gramedia.

Zuhairini, dkk., 1995. *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara.

BIODATA SINGKAT

Nama : Drs. H. ABD. MALIK USMAN
Tempat / tgl / Lahir : Flores Timur, 1 JUNI 1960
Pekerjaan : PNS – DOSEN UIN Suka Yk diperbantukan pada UGM Yk
Pangkat / Golongan : III / b
Alamat : - Kantor : Bagian Filsafat Agama Fak. Filsafat UGM Yogyakarta
- Rumah : Dsn. Denokan RT 04 / 63 Maguwoharjo Depok Sleman YK
Telp. 7480060 – 4462722 Hp. 08164221981

Riwayat Pendidikan :

1. SD / MI 1968 – 1974
2. PGA 4 th 1974 - 1977
3. PGAN 6 th 1977 – 1980
4. IAIN Suka 1981 - 1990
5. Pasca Sarjana MSI UII

Riwayat Pekerjaan :

1. Dosen Pendidikan Agama Islam FK. Gigi UGM th. 1990 – 2000.
2. Dosen Pendidikan Agama Islam STP AMPTA YK th. 1992 – Sekarang.
3. Dosen Pemikiran dan Peradaban Islam (PPI) dan Studi Kepemimpinan Islam (KPI) FMIPA – (Farmasi) UII th 1998 – 2003.
4. Dosen Pemikiran dan Peradaban Islam (PPI) di FTI – Informatika UII th. 2003 – 2006.
5. Dosen Fak. Filsafat (Filsafat Agama) UGM, dalam mata kuliah Studi Islam II (Studi Islam Kontekstual untuk Disiplin Ilmu Filsafat) dan Dosen PAI Fak. Hukum dan Psikologi UGM Th. 1999 - sekarang
6. Dosen Manajemen Dakwah jurusan MDI – Fak. Dakwah UIN Suka YK th. 2002 – 2006.
7. Dosen Pemikiran dan Peradaban Islam (PPI) dan Studi Kepemimpinan Islam (SKI) Fak Hukum UII YK Th. 2005 - sekarang