

Buku Mistisisme

by Saude Saude

Submission date: 30-Jun-2023 12:45PM (UTC+0700)

Submission ID: 2124642126

File name: PEMIKIRAN_MISTISME_SAUDE.pdf (7.47M)

Word count: 70711

Character count: 465785

Dr. SAUDE, M.Pd

**PEMIKIRAN
MISTISISME
DALAM PERSPEKTIF HARUN NASUTION**

BATICPRESS
BANDUNG



PEMIKIRAN MISTISISME
DALAM PERSPEKTIF HARUN NASUTION

Oleh : Dr. Saude, M.Pd

Cetakan I, Mei 2012
Diterbitkan oleh BATIC PRESS Bandung
Jl. Cikutra No. 276D, Bandung
Tel. (022) 7206964, Fax. (022) 7206892
Email : icmjabar@gmail.com

Copyright © 2012 BATIC PRESS
Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

Editor :
Dr. H.A. Darun Setiady, M.Si
Disain Sampul & Tata Letak:
Pepen Néor Bintang

ISBN: 978-602-98865-7-3

SAMBUHAN

Ketua STAIN Datokarama Palu

SEMENJAK ajaran tasawuf disemaikan oleh Prof. Harun Nasution (Guru Besar UIN Jakarta, alm.) di lingkungan UIN, IAIN, STAIN dan PTAIS di Indonesia, kajian tasawuf yang bersifat akademik banyak diminati para mahasiswa S1, S2 sampai S3. Bahkan sudah banyak ditulis disertasi dan tesis yang mengupas salah satu aspek ajaran tasawuf Islam ini. Kini terbit pula buku yang berasal dari disertasi saudara Dr. Saude yang meraih gelar Doktor dari UIN Alaudin Makasar. Saya amat gembira dan bangga dengan kajian dan pembahasan inti ajaran tasawuf yang diamalkan oleh guru saya juga.

Dalam kaitan dengan kajian Tasawuf sebagai salah satu tipe mistisisme, dalam bahasa Inggris disebut sufisme. Kata tasawuf mulai dipercakapkan sebagai satu istilah sekitar akhir abad dua hijriah yang dikaitkan dengan salah satu jenis pakaian kasar yang disebut shuff atau wool kasar. Kain sejenis itu sangat digemari oleh para zahid sehingga menjadi simbol kesederhanaan pada masa itu. Menghubungkan sufi atau tasawuf dengan shuff, nampaknya cukup beralasan. Sebab, antara keduanya ada hubungan korelasi, yakni antara jenis pakaian yang sederhana dengan kebersahajaan hidup para sufi. Kebiasaan memakai wool kasar juga sudah merupakan karakteristik kehidupan orang-orang soleh sebelum datangnya Islam,¹ sehingga mereka dijuluki dengan sufi, orang-orang yang memakai shuff. Penulis lain mengkaitkan tasawuf dengan sekelompok muhajirin yang hidup dalam kesederhanaan di Madinah, di mana mereka itu selalu berkumpul di serambi Masjid Nabi yang disebutkan Shuffah. Oleh karena

¹ R. A. Nicholson, *The Mystic of Islam*. Kegan Paul Ltd, London, 1966:3; juga dapat dibaca dalam; al-Thusi, *al-Luma'*, Kairo, 1960:40-41

mereka mengambil tempat di serambi Masjid itu, maka kelompok itu disebut *ahl as-shuffah*. Cara hidup saleh dalam kesederhanaan yang dipraktekkan oleh kelompok itu, kemudian menjadi pola panutan bagi sebagian umat Islam yang kemudian disebut sufi dan ajarannya dinamai tasawuf. Ada pula pendapat yang mengatakan, bahwa kata tasawuf berasal dari bahasa Yunani, yakni *sophos* yang berarti hikmah atau keutamaan. Menurut pendapat ini, para sufi itu adalah pencari hikmah atau ilmu hakikat.² Pendapat lain memperkirakan kata sufi berasal dari *shafa* atau *shafwan* yang berarti bening, karena hati sufi yang selalu bening. Sementara lainnya mengatakan kata sufi berasal dari *shaff* atau barisan, karena para sufi selalu berada pada barisan terdepan dalam mencari keidhoan Allah.³ Memperhatikan beberapa pendapat di atas, nampaknya sufi itu adalah gelaran semata yang tidak terdapat dalam akar kata bahasa Arab, merupakan satu panggilan kehormatan yang semisal dengan sebutan sahabat.⁴

Kalau dalam pencarian akar kata tasawuf sebagai upaya awal untuk pendefinisian tasawuf, ternyata sulit untuk menarik satu kesimpulan yang tepat, kesulitan serupa ternyata dijumpai pula pada pendefinisian tasawuf sebagaimana halnya dalam mendefinisikan filsafat atau mistisisme. Kesulitan itu nampaknya berpangkal pada esensi tasawuf sebagai pengalaman rohaniyah yang hampir tidak mungkin dijelaskan secara tepat melalui bahasa lisan. Masing-masing orang yang mengalaminya mempunyai penghayatan yang berbeda dari orang lain sehingga pengungkapannya juga melalui cara yang berbeda. Maka muncullah definisi tasawuf sebanyak orang yang mencoba menginformasikan pengalaman rohaniyahnya itu. Disamping faktor tadi juga karena ciri tasawuf yang intuitif subjektif, dipersulit lagi karena pertumbuhan dan kesajaraan tasawuf yang melalui berbagai

² Qomar Khalilani, *Fi al-tasawuf al-Islami, dar al-ma'arif*, Kairo, 1969; 111-113

³ Mohd. Mustafa Hilmi, *al-Hayak al-Ruhiah fi al-Islam*, (tp) Kairo, 1945; 83-85.

⁴ Al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, (tp) Kairo, 1966; 7-8.

segmen dan dalam kawasan kultur yang bervariasi. Dalam setiap fase dan dalam setiap kawasan kultur, kemunculan tasawuf terlihat hanya sebagian dari unsur-unsurnya saja sehingga penampilannya tidak utuh dalam satu ruang dan waktu yang sama. Dari unsur-unsur yang berserak itulah kemudian disistematisir atau disiplin ilmu yang disebut tasawuf. Satu disiplin ilmu yang tumbuh dari pengalaman spiritual yang mengacu pada kehidupan moralitas yang bersumber dari nilai-nilai Islam. Namun begitu, dari serangkaian definisi yang ditawarkan para ahli,⁵ ada satu asas yang disepakati, yakni tasawuf adalah moralitas-moralitas yang berasaskan Islam. Artinya, bahwa pada prinsipnya tasawuf bermakna moral dan semangat Islam, karena seluruh ajaran Islam dari berbagai aspeknya adalah prinsip moral⁶ sebagaimana akan diperlihatkan pada pembahasan selanjutnya.

Betapapun sulitnya merumuskan definisi tasawuf, namun upaya ke arah itu sudah banyak dilakukan oleh para ahli. Di antara upaya itu, nampaknya apa yang dicoba oleh Ibrahim Basuni adalah yang lebih tepat. Dari definisi yang banyak jumlahnya itu, ia kelompokkan kepada tiga kategori, yaitu al-bidayat, al-mujahadat dan al-madzaqot. Dia maksudkan dengan al-bidayat, bahwa prinsip awal tumbuhnya tasawuf adalah sebagai manifestasi dari kesadaran spiritual manusia tentang dirinya sebagai makhluk Tuhan. Kesadaran itu mendorong manusia -para sufi- untuk memusatkan perhatiannya untuk beribadah kepada Khaliqnya yang dibarengi dengan kehidupan asketisme atau zuhd, dengan tujuan pertama sebagai pembinaan moral. Kecenderungan kepada moralitas itu, mendorong mereka untuk memperolekkan pengetahuan intuitif berikut sarana dan metodenya. Tindak lanjut dari perbincangan itu mengarahkan mereka kepada aspek-aspek yang menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan atau

⁵ Menurut koleksi Ibrahim Basuni, ia telah mengumpalkan kurang lebih 40 definisi tasawuf sampai saat ia menulis bukunya, *Nasah al-Tasawuf al-Islami*, tahun 1969.

⁶ Al-Quran Surat al-Qalam:4

hubungan khaliq dengan makhluk. Dari aspek ini, maka tasawuf didefinisikan sebagai upaya memahami hakikat Allah seraya melupakan segala sesuatu yang berkaitan dengan kesenangan hidup duniawi. Definisi lain mengatakan, bahwa tasawuf adalah usaha mengisi hati dengan hanya ingat kepada Allah, yang merupakan landasan lahirnya ajaran al-hubb atau cinta ilahi.⁷

Definisi tasawuf yang dikategorikan kepada al-mujahadat adalah seperangkat amaliah dan latihan yang keras dengan satu tujuan, yaitu berjumpa dengan Allah. Berdasarkan sudut tinjauan ini, maka tasawuf diartikan sebagai usaha yang sungguh-sungguh agar berada sedekat mungkin dengan Allah. Apabila definisi tasawuf dari kelompok Pertama didasarkan kepada kesadaran manusia sebagai hamba Allah, yang kedua dikaitkan dengan upaya mencari hubungan langsung dengan Allah, maka pendefinisian yang didasarkan kepada al-madzaqot, diartikan sebagai apa dan bagaimana yang dialami dan dirasakan seseorang di hadirat Allah, apakah ia melihat Tuhan, atau merasakan kehadiran Tuhan dalam hatinya dan atau ia merasa bersatu dengan Tuhan. Berdasarkan pendekatan ini, maka tasawuf dipahami sebagai al-ma'rifatul Haqq, yakni ilmu tentang hakikat realitas-realitas intuitif yang terbuka bagi seorang sufi.

Masih ada jalan lain untuk bisa memshami apa itu tasawuf, yaitu melalui pemahaman terhadap karakteristik tasawuf dan misticisme pada umumnya. Berdasarkan kajian terhadap tasawuf dari berbagai alirannya, ternyata tasawuf memiliki lima ciri khas atau karakteristik; Pertama, bahwa tasawuf dari semua alirannya memiliki obsesi kedamaian dan kebahagiaan spiritual yang abadi. Oleh karena itu, tasawuf difungsikan sebagai pengendali berbagai kekuatan yang bersifat merusak keseimbangan daya dan getaran jiwa sehingga ia bebas dari pengaruh yang datang dari luar hakikat dirinya. Rasa kebebasan diri adalah inti dari kedamaian dan kebahagiaan jiwa. Kedua, terlihat tasawuf itu semacam

⁷ Ibrahim Basuni, *Nasakh al-Tasawuf al-Islam*, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1969; 17-25

pengetahuan langsung yang diperoleh melalui tanggapan intuisi. Epistemologi sufisme mencari hakikat kebenaran atau realitas melalui penyingkapan tabir penghalang yang mengantarai sufi dengan realitas itu. Dengan terbukanya tirai penghalang itu, maka sufi dapat secara langsung melihat dan merasakan realitas itu. Ketiga, bahwa pada setiap perjalanan sufi berangkat dari dan untuk peningkatan kualitas moral yakni pemurnian jiwa melalui serial latihan yang keras dan berkelanjutan. Keempat, pelepasan diri pada kehendak Tuhan melalui fana, baik dalam pengertian simbolis atributis atau pengertian substansial. Artinya, peleburan diri dengan sifat-sifat Tuhan dan atau penyatuan diri dengan-Nya dalam realitas yang tunggal. Kelima, adalah penggunaan kata simbolis dalam pengungkapan pengalaman. Setiap ucapan atau kata yang dipergunakan selalu memuat makna ganda, tetapi yang ia maksudkan biasanya adalah makna apa yang ia rasa dan alami, bukan arti harfiahnya, disebut sathohat.⁸

Diskusi tentang keberadaan tasawuf di Nusantara, tidak bisa lepas dari pengkajian proses Islamisasi di kawasan ini. Sebab, tidaklah berlebihan kalau dikatakan, bahwa tersebar-luasnya Islam di Indonesia sebagian besar adalah karena jasa para sufi.⁹ Akan tetapi belakangan ini, sufisme yang melandasi ethos kerja mereka itu, kelihatannya hampir terlupakan, kecuali di kalangan tertentu saja.

Dari sekian banyak naskah-naskah lama yang berasal dari Sumatra, baik yang ditulis dalam bahasa Arab maupun bahasa Melayu, adalah berorientasi sufisme. Hal ini menunjukkan bahwa pengikut tasawuf menjadi unsur yang cukup dominan dalam masyarakat pada masa itu. Kenyataan lain dapat pula ditunjukkan bagaimana peranan ulama dalam struktur kekuasaan kerajaan-kerajaan Islam di Aceh sampai pada masa Wali Sanga di Jawa. Kepemimpinan raja atau sultan selalu didampingi dan didukung

⁸ Bandingkan dengan: Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Tafazzani, *Madkhal ila al-Yashawif al-Islam*, Dar al-Tsaqafah, Kairo, 1974; 4-5

⁹ A. H. John, *Islam in South East Asia*, London, 1965: 166

oleh 6 charisma ulama tasawuf. Di kawasan Sumatra bagian utara 6 saja setidaknya ada empat sufi terkemuka, antara lain Hamzah 6 Fansuri (= abad 17 M) di Barus, kota kecil di pantai barat 6 Sumatra, di utara Sibolga. Dia adalah sufi terkenal melalui karya tulisnya "Asrar al-'Arifin" dan "Syarab. 6 l-Asyikin" serta beberapa kumpulan syair (puisi) sufistiknya. Dari keseluruhan karya 6 lisnya ini, diketahui bahwa ia adalah penganut dan pengembang doktrin wahdat. 6 l-wujud karya esoteris Ibn Arabi. Kawasan Aceh sebagai sentra 6 penyiaran Islam yang awal di nusantara, menjadi "markasnya" ulama dan sufi besar pada masa kekuasaan sultan Alauddin Ri'ayat Syah, Sultan Iskandar Muda sampai masa kekuasaan Sultan Tajul Alam Safiuddin Syah. Syamsuddin Pasai penulis kitab "Jauhar al-Haqiqat" dan "Miraat al-Qulub" (w. 1630). Selaku murid Hamzah Fansuri, dia juga adalah penganut tasawuf beraliran 6 ng sama. Berbeda dari kedua sufi di atas, bd 6 Rauf Singkel (w. 1639 M) adalah penganut tarekat Syattariyah, yang terlihat dari karya tulisnya "Miraat at-Thullab". Dia belajar tasawuf langsung dari Syeikh Ahmad Qushashi, syeikh tarekat Syattariyah 6 Mekkah. Tokoh populer lainnya adalah Naruddin 6 Raniri (w 1644 M), penulis "Bustan al-Salatin", dari kitab ini diketahui bahwa ia adalah penganut tasawuf Sunni -as-Syafi'iyah 6 dan penentang tasawuf Hamzah Fansuri, dan penasihat Sultan Iskandar Tsani. Kesemua sufi besar ini adalah 6 nasihat utama para sultan di masanya.⁹ Pada periode yang sama, setidaknya ada tiga tarekat sufi yang berkembang di 6 ilayah ini, yakni Tarekat Qadariyah, Tarekat Naqsyabandiyah 6 an Tarekat Syattariyah, dan belakangan muncul pula Tarekat 6 lifa'iyah yang beradaptasi dan memodifikasi beberapa jenis kesenian tradisional daerah ini, yang kemudian Populer dengan nama tari rafa'i dan tari seudati.

Sejak berdirinya kerajaan Islam Pasai, kawasan itu menjadi titik sentral penyiaran agama Islam ke berbagai daerah di Sumatra

⁹ T. Iskandar, *Bustan al-Salatin*, K. Lumpur, 66: 2

6 dan pesisir utara pulau Jaw.¹⁰ Islam tersebar di ranah 6 inangkabau atas upaya Syeikh Burhanuddin Ulakan (w. 1693 M) murid Abd Rauf Singkel, yang terkenal sebagai syeikh Tarekat Syattariyah.¹¹ Sampai sekarang kebesaran nama Syeikh dari Ulakan ini sebagai sufi besar, tetapi diabadikan masyarakat pesisir Minangkabau melalui upacara "basapa" di Ulakan pada setiap bulan Safar.¹² Ulama-ulama besar yang muncul kemudian di daerah ini, pada umumnya berasal dari didikan Syeikh Ulakan, seperti Tuanku Nan Renceh, Tuanku Iman Bonjol, Tuanku Pasaman, Tuanku 6 Lintau, dan lain-lain. Orang-orang Minangkabau yang gemar merantau, menyebarkan agama Islam ke berbagai daerah di Sumatra bagian tengah dan selatan, ke Kalimantan, 6 ulawesi dan daerah sekitarnya. Penyebaran Islam ke pulau Jawa, 6 ga berasal dari kerajaan Pasai terutama atas jasa Maulana Malik 6 rahim, Maulana Ishak dan Ibrahim Asmoro, yang ketiganya adalah ab. 6 ren Pasai. Melalui keuletan mereka itulah berdirinya kerajaan Islam Demak yang kemudian menguasai Banten dan Batavia melalui Syarif Hidayatullah.

Perkembangan Islam di Jawa untuk selanjutnya, umumnya digerakkan oleh ulama yang diketahui dan dikenal dengan panggilan Wali Sanga atau Wali senbi. 6 n. Dari sebutan itu saja sudah cukup alasan untuk mengatakan, bahwa mereka itu adalah 6 ngghayat tasawuf yang sudah sampai pada derajat "wali".¹³ 6 sukti ini diperkuat lagi oleh hikayat Jawa (babat Jawa) yang mengisahkan drama pertentangan antara Sunan Giri dan Sunan

¹⁰ 6 H. John, op.cit.:5

¹¹ Menurut Tarekat Syattariyah, Sufisme dibedakan kepada tiga tingkatan, yakni: al-Ahyar, mengutamakan kesempurnaan ibadah formal; al-Akbar, lebih berorientasi pada pembinaan kesempurnaan rohaniyah; dan al-Syattar, yang lebih mengutamakan pendalaman spiritual dalam segala aspek kehidupan (esoterisme religious).

¹² Basapa berasal dari kata ber-Sofar, yakni mengikuti upacara Safaran di Ulakan dalam rangka haul Syeikh Burhanuddin Ulakan, yang dilaksanakan pada hari Rabu peron. 6 sesudah tgl 10 Safar setiap tahun

¹³ Konsep wali dalam sufisme, adalah seorang kufi yang telah dapat melakukan hubungan komunikasi langsung dengan Allah secara spiritual dan dapat mengetahui hal-hal yang ghaib

Kalijaga di satu pihak melawan Syeikh Siti Jenar di pihak lain, adalah petunjuk lain yang kuat bagaimana kehidupan tasawuf yang berkembang pada masa itu. Para wali itu bukan saja berperan sebagai penyiar Islam, tetapi mereka juga ikut berperan erat pada pusat kekuasaan kesultanan, dan karena posisi itu mereka mendapat gelar Susuhunan yang biasa disebut Sunan. Dari peranan politik itu, mereka dapat "meminjam" kekuasaan sultan dan kelompok elit kraton dalam menyebarkan dan memantapkan penghayatan Islam sesuai dengan keyakinan sufisme yang mereka anut.

Dalam dunia pesantren generasi awal, warna sufisme yang sentral juga terlihat dari nilai anutan mereka yang didominasi sufisme aliran al-Ghazali, sufisme yang sangat kuat mewarnai kesantunan masa itu.¹⁴ Dalam kelompok ini, buku-buku karangan al-Ghazali adalah sumber bacaan sufisme yang paling digemari dan pada umumnya memuat pokok bahasan tasawuf akhlak dan tasawuf amali, yang keseluruhannya beraliran tasawuf sunni. Di samping literatur-literatur sufisme yang berorientasi tasawuf akhlak dan tasawuf amali, juga di kalangan tertentu ditemukan literatur tasawuf falsafi, seperti *Insan Kamil* karya Abdul Karim al-Jili serta *Futuh al-Makkiyah* dan *Fusu al-Hikam* karya Ibn Arabi. Pengaruh tasawuf falsafi cukup kuat dan luas penganutnya di kalangan pengamut tarekat, sedangkan tokohnya yang paling populer adalah Syeikh Siti Jenar pada masa lalu.

Semenjak penyiaran Islam di Jawa diambil alih oleh kerabat elit kraton, kelihatannya secara pelan terjadi proses akulturasi sufisme dengan kepercayaan lama dan tradisi lokal,¹⁵ yang berakibat bergesernya nilai keislaman sufisme karena telah tergantikan oleh model spiritualis non-religius.¹⁶ Situasi yang hampir sama, juga menimpa dunia pesantren yang disebabkan

¹⁴ LP3ES, *Profil Pesantren*, 1974:35

¹⁵ Hanks, *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, 1974 : 32

¹⁶ Gerakan Kebatinan (aliran kepercayaan) adalah produk tradisi dan kebudayaan Jawa, sedangkan kebudayaan Jawa itu adalah sinkretis kebudayaan Jawa pra-Islam dengan kebudayaan Islam

oleh invasi sistem pendidikan sekular yang berasal dari Eropa melalui kolonial Belanda.¹⁷ Oleh karena faktor-faktor internal dan eksternal tersebut, maka kehidupan sufisme di Indonesia secara berangsur bergeser dari garis lurus yang diletakkan para sufi terdahulu, sehingga warna kejawaan lebih tampil ke depan dan nimbang sufismenya sendiri. Namun, karena sebenarnya sufisme adalah semacam "sebuah pohon" yang berakar kuat dan dalam pada Islam, maka seiring dengan semangat gerakan pembaharuan dalam Islam, dunia sufisme juga mengalami gagasan pembaruan.

Demikian sambutan saya selaku Ketua STAIN Datokarama Palu dengan harapan buku ini mendapat respons dari sidang pembaca untuk dikaji, dikritisi dan sebagai literatur rujukan dalam mata kuliah Tasawuf atau Mistisisme dalam Islam. Selamat membaca.

Palu, 13 Mei 2012
Ketua,

Prof.Dr.H. Zaenal Abidin, M.Ag.

¹⁷ LP3ES, op.cit.:34

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. H. Julhaya S. Pradja, MA.
Guru Besar UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Salah satu kebanggaan saya selaku murid dari Prof. Dr. Harun Nasution adalah karena kedekatan hubungan dengan beliau selama menimba ilmu di UIN Jakarta hingga selesai dan beliau lah yang menjadi promotornya. Kemudian dalam perjalanan hidupnya, saya berkesempatan mendampingi beliau bertajiq di tarekat qadiriyyah wan naqsabandiyah Suryalaya, Tasikmalaya dengan mursyid K.H. Shohibul wafa Tajul 'Arifin atau abah anom. Dalam pengantar buku ini saya amat mengapresiasi dari ranah akademik semata, sedangkan pengalaman dengan beliau dalam bertarekat tidak sempat terkupas di sini.

Buku yang ada ditangan anda saat ini, berisikan hasil kajian saudara Dr. Saude ketika meraih gelar Doktor di Pascasarjana UIN Alauddin Makassar. Secara umum, sekedar untuk diketahui bahwa tujuan terpenting dari sufi adalah agar berada sedekat mungkin dengan Allâh. Akan tetapi apabila diperhatikan karakteristik tasawuf secara umum, terlihat adanya tiga sasaran "antara" dari tasawuf, yaitu; pertama, tasawuf yang bertujuan untuk pembinaan aspek moral, Aspek ini meliputi mewujudkan kestabilan jiwa yang berkeselimbangan, penguasaan dan pengendalian hawa nafsu sehingga manusia konsisten dan komitmen hanya kepada keluhuran moral. Tasawuf yang bertujuan moralitas ini, pada umumnya bersifat praktis. Kedua, tasawuf yang bertujuan untuk *ma'rifatullah* melalui penyingkapan langsung atau metode *al kasyf al- hijab*. Tasawuf jenis ini sudah bersifat teoritis dengan seperangkat ketentuan khusus yang diformulasikan secara sistematis analitis. Ketiga, tasawuf yang bertujuan untuk membahas bagaimana sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Allah secara mistis filosofis, pengkajian garis hubungan antara Tuhan dengan makhluk, terutama hubungan manusia dengan Tuhan dan

apa arti dekat dengan Tuhan. Dalam hal apa makna dekat dengan Tuhan itu, terdapat tiga simbolisme, yaitu; dekat dalam arti melihat dan merasakan kehadiran Tuhan dalam hati dekat dalam arti berjumpa dengan Tuhan sehingga terjadi dialog, antara manusia dengan Tuhan dan makna dekat yang ketiga adalah penyatuan manusia dengan Tuhan sehingga yang terjadi adalah monolog antara manusia yang telah menyatu dalam iradat Tuhan. Demikian tasawuf bisa diajarkan sebagaimana Prof. Harun Nasution mengajarkannya kepada para mahasiswa.

Dari uraian singkat tentang tujuan Sufisme ini, terlihat adanya keragaman tujuan itu. Namun dapat dirumuskan bahwa, tujuan akhir dari sufisme adalah etika murni atau psikologi murni, dan atau keduanya secara bersamaan, yaitu: (a) penyerahan diri sepenuhnya kepada kehendak mutlak Tuhan, karena Dialah penggerak utama dari semua kejadian di alam ini; (b) penanggalan secara total semua keinginan pribadi dan melepas diri dari sifat-sifat jelek yang berkenaan dengan kehidupan duniawi -teresterial-, yang diistilahkan sebagai "*fana al-mo'asi* dan *baqa al-la 'ah*"; dan (c) penelaahan kesadaran terhadap "diri sendiri" serta pemuatan diri pada perenungan terhadap Tuhan semata, tiada yang dicari kecuali Dia. *Ilahi anta maksudi wa ridhaka mathlubi*.

Selama masa hidupnya yang pendek, manusia dengan cermat mengamati perubahan-perubahan yang terjadi, baik pada dirinya maupun pada dunia sekitarnya. Nampaknya tiada sesuatu yang tetap, segalanya silih berganti. Gerak kehidupan seakan tak pernah berhenti antara kedukaan dan kegembiraan, kemudahan dan kesulitan, kemurahan dan kemurkaan, kecintaan dan kebencian. Yang tak berguna lenyap suatu saat, tetapi tumbuh kesegaran di lain tempat. Orang-orang yang dikarunia akal sehat dan cermat dan atau mereka yang memiliki kepekaan spiritual, menyadari dan memahami perubahan yang terjadi ada keterpautan dan saling ketergantungannya satu sama lain,¹ Mereka menyadari ketidak-mampuannya untuk hidup tanpa yang lainnya karena

¹ Lihat al-Quran Surat al-Imran;190-191

kekurangan yang ada padanya, sehingga terjadi saling ketergantungan kepentingan.

Perjalanan pikiran, pengamatan dan transcendensi spiritual berujung pada pencarian "sesuatu" yang bebas dari dimensi waktu, bebas dari perubahan dan ketergantungan. Adakah yang "adanya" bebas dari ketergantungan,² sehingga tidak membutuhkan sesuatu yang lain dari dirinya. Dorongan keinginan dan kebutuhan pada "sesuatu" yang bebas itu, berjalan secara gradual seiring dengan tingkat kecerdasan dan ketajaman intuisi manusia itu sendiri. Pada satu masa, manusia memanfaatkan apa saja yang dianggapnya bisa dijadikan media yang dapat mengantarkannya kepada "sesuatu" yang adi kodrati. Bahkan tidak jarang terjadi, manusia menjadikan sesuatu benda yang justru lebih rendah martabatnya dari dirinya sendiri sebagai tempat meminta apa yang didambakannya.

Untuk menghindari kesalahan akal pikiran dan perasaan dalam pencarian "sesuatu" yang adi kodrati itu, maka Nabi Muhammad SAW ditugaskan untuk menyampaikan pesan agama Islam kepada ummat manusia yang merupakan "*chef d'oeuvre*" alam.³ Pesan ini dengan tegas menyatakan, bahwa manusia tidak wajar menempatkan sesuatu yang lebih rendah darinya sebagai sesembahan. Satu-satunya yang layak dan seharusnya dipuja dan disembah hanyalah yang memiliki kesempurnaan dan kekuasaan mutlak, pencipta dan pengatur dari segala perubahan, penyebab dari segala yang ada. Islam melalui al-Quran mengajarkan, yang layak disembah hanyalah Allah yang Maha Esa, tiada Tuhan yang patut disembah kecuali Dia, Yang Pengasih, Pemurah dan Penguasa Tunggal.⁴ Dalam fungsinya sebagai "*hudan li mustaqin*";⁵ al-Quran memiliki gaya bahasa yang unik, sehingga dapat dipahami setiap orang sesuai dengan tingkat kecerdasannya

² Yang memiliki sifat kesempurnaan yang utuh, memiliki kekuasaan, memiliki kekuatan, pencipta dan penguasa tunggal di atas semesta ini hanyalah Allah SWT.

³ Lihat al-Quran Surat al-fath;8

⁴ Merupakan sari makna kandungan Surat al-Fatihah atau Ummul Quran.

⁵ Lihat al-Quran Surat al-Baqarah;2

masing-masing. Bahkan dalam banyak hal, ayat al-Quran mengandung makna ganda (mutasyabihat) yang memungkinkan untuk terjadinya pluralitas pemahaman. Di antara manusia ini ada yang cenderung memahami ayat-ayat Allah secara rasional, namun tidak sedikit pula orang yang berupaya mencari rahasia kebcnaran melalui pendekatan esoteris-spiritual atau pengalaman intuitif. Di antara ayat al-Quran yang terpenting adalah penegasan kepada seluruh umat manusia agar menyembah hanya kepada Allah semata.⁶ Akan tetapi al-Quran tidak memberikan rincian yang nyata tentang wujud Tuhan Yang Maha Esa itu, kecuali sekedar gambaran yang samar atau isyarat-isyarat, bahwa Allah memiliki sifat-sifat kesempurnaan dan *al-asma al-husna*.⁷ Melalui sifat-sifat kesempurnaan-Nya itu nampaknya Allah mengisyaratkan agar manusia mencari rahasia hubungan antara Allah sebagai Khaliq dan manusia selaku makhluk. Tetapi dalam hal ini kembali ditemui ketidakjelasan. Akibatnya muncullah berbagai konsepsi dan tipologi pemikiran, baik yang bersifat teologis, filosofis maupun yang bersifat sufis-mistik. Nampaknya, atas dasar ini Moh. Iqbal mengatakan, bahwa tujuan umum dari al-Quran adalah hendak membangunkan kesadaran akan adanya keinsafan batin yang teramat tinggi dalam diri manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan alam keseluruhannya. Keinsafan batin yang ia sebut itu, menjadi salah satu topik diskusi dikalangan teolog maupun filosof-teolog yang mereka sebut sebagai *religious experience*.⁸

Hal ini terlihat dalam banyak ayat al-Quran yang memerintahkan agar manusia selalu ingat kepada Allah,⁹ dan bahkan salah satu dari tujuan shalat adalah agar selalu mengingat kepada

⁶ Lihat al-Quran Surat al-Baqarah:164; Surat Thaha:14; Surat al-Rum:22; dan Surat al-Araf:161-163.

⁷ Lihat al-Quran Surat al-Hasyr:22-24; Surat Band Israil:110.

⁸ Muhs. Iqbal, *The Reconstruction of The Religious Thought in Islam*, M. Ashraf, Lahore, 1936:158-159

⁹ Ayat-ayat al-Quran yang mengacu pada pengertian ini, dapat dibaca a.L dalam Surat al-Kahf:24; Surat al-A'raf:201; Surat al-Baqarah:152

Allah,¹⁰ dan demikian juga seluruh ibadah mengarah kepada tujuan itu. Untuk merangsang etos ibadah, al-Quran maju lagi dengan konsep-konsep global melalui gaya bahasa *equivocal* melalui pernyataan, bahwa Allah "dekat" pada manusia. "Apabila hamba-Ku bertanya padamu tentang Aku, maka (katakanlah) bahwa Aku dekat".¹¹ Karena dekatnya, bahkan "kami lebih dekat padanya dari pada urat lehernya".¹² Namun bagai manapun "dekat"-nya Allah dengan manusia, mereka tetap tidak melihatnya.¹³ Gambaran kedekatan yang bernuansa imanen itu, dilukiskan dalam ayat lain dengan konotasi yang lebih jelas, karena "Dia bersama kamu di manapun kamu berada".¹⁴

Hasrat mendekatkan diri kepada Allah, adalah di antara faktor yang memotivasi tumbuh dan berkembangnya kajian "ittishaf" dalam sufisme. Konsep-konsep tentang dapatnya manusia mengadakan kontak langsung dengan Tuhan secara rohaniah, mencapai klimaknya sekitar abad kedelapan hijriah sebagai perkembangan lanjut dari konsepsi al-fana.¹⁵ Doktrin al-fana (lihat Bab IV) adalah proses "peniadaan" diri dan "peleburan" diri ke dalam kehendak Tuhan, baik dalam pengertian simbolis, atributis dan atau figuratif. Dalam kondisi fana, seorang sufi akan mengucapkan kata yang tak selalu menunjukkan arti lahiriahnya, karena yang ia ucapkan itu adalah apa yang ia rasakan, ucapan ini disebut syathahat.¹⁶ Di samping itu, hampir dalam segala hal para

¹⁰ Lihat al-Quran Surat Thaha:14

¹¹ Al-Quran Surat al-Baqarah:186

¹² Al-Quran Surat al-Qaff:16

¹³ Al-Quran Surat al-Waq'ah:85

¹⁴ Al-Quran Surat al-Hadij:4

¹⁵ A. Kadir Mahmud, *Falsafah es-shoufiyah fi 'l Islam*, Dar al-Fikri, Kairo, 1966:301

¹⁶ Syathahat atau ucapan ghaib, kata-kata yang diucapkan diluar sadar karena ia dalam keadaan fana. Ucapan yang dima'sirkan lidah karena desakan atau dorongan intuitif kesadaran ilahiyat, merupakan lontaran-lontaran bunyi dari lidah yang didominasi oleh intuisi, sehingga ucapan itu pada hakikatnya adalah ucapan dari sesuatu yang menyebabkan fana, daya super natural. Selanjutnya lihat, al-Sarraj, al-Luma', Kairo, 1951:353-354; secara khusus diulas oleh al-Jugani dalam al-Ta'rifat, Kairo, 1283 ff.

sufi bersikap esoteris, sehingga dalam memahami ayat al-Quran, mereka artikan sesuai dengan cara dan gaya khas mereka. Oleh karena bagian terpenting dari tujuan sufisme adalah agar berada "di hadirat" Allah maka ayat-ayat al-Quran mereka arahkan pengertiannya sesuai dengan tujuan itu. Keberadaan di "hadirat" Tuhan itu dirasakan sebagai kenikmatan dan kebahagiaan yang hakiki. Namun, dalam menerjemahkan "hadirat" itu, ternyata timbul perbedaan pendapat sebagai konsekuensi dari penghayatan mereka tentang Tuhan dan manusia. Pandangan ini berangkat dari paradigma sufisme, bahwa Tuhan adalah yang pertama dan terakhir, lahir dan batin, berada di mana-mana, lekat dengan esensi makhluk ciptaan-Nya.¹⁷ Tuhan berada di luar pengetahuan manusia tetapi Ia menjelma lewat pengetahuan manusia. Mempercayai Tuhan adalah keyakinan sempurna yang mendekatkan manusia padanya. Oleh karena itu, manusia harus merasakan kehadiran Tuhan dalam batinnya (transendensi) dan mengindra Tuhan secara lahiriah (imaneusi).

Dengan landasan pikir yang demikianlah sufisme menerjemahkan arti "dekat dengan Allah", setidaknya kepada tiga konsepsi, yakni: pertama; (1) "melihat" dan merasakan kehadiran Allah melalui anwar al-bashirah atau mata hati yang menga-silkan ma'rifat al-Haqq dan atau hubb al-Ilahi; (2) perjumpaan langsung yang disebut secara simbolis anwar al-muwajahah, yakni kehadiran lahiriah Tuhan atau wahdat as-syuhud; (3) ittihad atau "mamunggaling kawula-gusti", penyatuan manusia dengan Tuhan melalui fana. Konsep kedekatan yang pertama dan kedua berangkat dari dasar dan metode yang sama, yakni ma'rifat yang pertama melalui ma'rifat ta'rif dan yang kedua ma'rifat khawash. Ma'rifat ta'rif adalah, Allah mengenalkan diri kepada manusia melalui fenomena alam empiris, sedangkan ma'rifat khawash, pengenalan Tuhan melalui fenomena alam raya ini. Untuk sampai pada tingkat kefakaran yang demikian, bermula dari merasakan kehadiran Tuhan pada fenomena alam (muraqabah nazhari)

¹⁷ Lihat al-Quran Surat al-Hadid:4 al-Waqiah:85

melalui kasy al-kauni atau muraqabah al-khalq yang kemudian meningkat pada muraqabah al-Haqq, kesertaan bersama Allah.¹⁸ Kefahaman sufisme yang demikian didasarkan pada ayat Quran yang berdedikasi ke arah makna yang demikian dan cukup banyak ditemukan ayat yang demikian dalam al-Quran.¹⁹ Untuk upaya aktualisasi isyarat-isyarat al-Quran tentang kedekatan manusia dengan Allah, ada beberapa ajaran dasar sufisme, yang terpenting:

a. Al-Hubb al-Ilahi

Kecintaan dan kerinduan kepada Allah, adalah salah satu simbol yang disukai sufi untuk menyatakan rasa kedekatannya dengan Allah, yang pertama kali diperkenalkan oleh Rabiah al-Adawiyah (w. 185 H).²⁰ Ajaran ini kemudian dikembangkan oleh Ibn al-Farid (w.632 H) dan Jalaluddin Rumi (w. 672 H). Untuk mencerahkan makna cinta Ilahi ini secara lebih informatif, terkesan sulit karena hal itu berarti mencoba menjelaskan apa yang dirasakan orang lain. Namun, al-Ghazali berusaha untuk ikut merasakan model cinta Rabiah ini dengan komentarnya, barangkali yang dimaksud dengan cinta rindu itu ialah cinta yang tumbuh karena karunia Allah.²¹

(lebih lanjut lihat pembahasan ayat 5 Bab III).

b. Al-Wahdat as-Syuhud

Berbeda sedikit dengan cinta Ilahi model Ibn al-Farid, karena menurutnya, cinta kepada Allah adalah kehidupan itu sendiri. Sebab, cinta adalah perasaan yang asri dan lubu yang bersinar dalam diri manusia. Dia katakan cinta adalah kehidupan, maksudnya ialah, qalbu harus selalu terisi dengan rasa cinta kepada Allah, cinta adalah daya bagi qalbu.²² Apabila hubungan

¹⁸ Mir Valiuddin, Tasawuf dalam al-Quran, terj. Pustaka Firdaus, Jk, 1987:143

¹⁹ Lihat al-Quran Surat al-Hadid:6; al-Qaff:16; al-Baqarah:186

²⁰ Riwayat hidupnya kurang jelas, walaupun ada yang menulis panjang lebar tentang do'a, nampaknya seperti mitos atau legenda saja.

²¹ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, vol.IV, Bab al-Halebi, Kairo, 1945:18

²² Ibn al-Farid, *Al-Divan*, Hijaz, Kairo, 61

qalbu terputus dengan kasih Allah, maka qalbu akan mati karena kehilangan dayanya. Kehidupan tanpa cinta adalah kematian, kematian karena cinta adalah kehidupan. Orang yang tidak memiliki rasa cinta kepada Allah berarti ia telah mati, nilai kehidupan terletak pada rasa cinta kepada Allah. Kalau Rabi'ah mencintai Allah adalah agar Allah mencintainya, karena dengan demikian Rabi'ah merasakan kehadiran Allah dalam qalbu yang pada gilirannya ia merasakan kedekatannya dengan Allah. Tetapi ternyata Ibn al-Faridl belum merasa puas kalau hanya merasa "dekat" dengan Allah, namun ia mendambakan kemunggalannya dengan yang dicintai. Ia mencari kedekatan itu sampai pada titik "menyatu" antara yang mencintai dengan yang dicintai. Ibn al-Faridl berangkat dari taqarruh sebagai kontak langsung dengan Tuhan, karena pada fase ini tabir yang membatasi manusia dengan Allah masih ada. Hubungan yang lebih dekat akan terjadi sesudah meningkat pada fase al-mukasyafah, yakni tersingkapnya tabir antara manusia dengan Allah. Seluruh jiwa dan kesadaran telah penuh terisi dengan cinta ilahi, sehingga yang dirasakan, yang dihayati dan yang dilihat bukan lagi cinta tetapi diri yang dicintai. Dalam kondisi mistis yang demikian, sufi menggunakan ungkapan "ana" (saya) untuk dirinya dan "anta" (anda) untuk Tuhan. Dengan demikian terlihat apa yang dimaksud Ibn al-Faridl dengan bersatu atau munggal adalah, hilangnya segala kemampuan ekspresinya untuk merasakan dan menyadari dirinya, yang ia sadari dan ia lihat hanya Allah. Dekat dengan ungkapan bersatu di sini, nampaknya bersifat figuratif, sedangkan hakikinya adalah wahdat as-syuhud.²³

c. Al-mukasyafah

Selain melalui jalur al-hubb untuk meraih kedekatan dengan Allah, juga melalui jalur al-mukasyafah, yakni penangkapan langsung terhadap obyek (Tuhan) karena telah tersingkapnya segala penghalang antara manusia dengan Tuhan. Kondisi mistis

²³ A. Kadir Mahmud, *op.cit.* vol.II; 256

seperti ini memungkinkan seseorang untuk secara langsung melihat dan merasakan obyeknya sehingga ia merasa menyatu dengan obyek itu. Situasi psikis serupa itu, oleh al-Ghazali disebut *fana fi 't tauhid*, yakni hilangnya kesadaran qalbu tentang dirinya karena tersingkapnya hakikat realitas. Ia tidak melihat, tidak mengetahui dan tidak merasakan apa-apa selain Allah. Inilah arti dekat dengan Allah dalam tasawuf yang dikembangkan oleh al-Ghazali.²⁴ Rasa kedekatan dengan Allah tipe ini dilukiskan al-Mishri dalam kalimat:²⁵

Nampaknya ia menegaskan bahwa, *ia berada bersama Allah dan karena kebersamaan itulah ia mengenal Allah secara hakiki*. Jadi, arti dekat dengan Allah adalah bersama dengan-Nya secara ruhaniah, bukan secara jasmaniah sebagaimana dikatakan Ma'ruf al-Kharki:²⁶ "*bersama dengan Allah tanpa perantara*". Dengan demikian, konsepsi ini tetap mengakui adanya perbedaan yang tak terjembatani antara makhluk dengan Khaliq. Perlu dijelaskan, bahwa al-mukasyafah adalah semacam akibat atau hasil dari al-ma'rifat sehingga untuk mencapai tingkat mukasyafah harus melalui ma'rifat.

Seiring dengan munculnya kritik-kritik tajam terhadap tasawuf yang menimbulkan ketegangan dalam dunia pemikiran Islam, nampaknya sudah mulai timbul aneka argumentasi tentang, apakah tasawuf benar-benar ilmu ke-Islaman ataukah ia hanya sekedar pengislamisasian unsur-unsur non-Islam? Kontroversi pendapat itu bermula sejak tampilnya tasawuf falsafati dan semakin dipertajam kemudian dengan masuknya pendapat orientalis, yang secara generalisasi mengatakan, bahwa tasawuf bersumber dari luar Islam.²⁷ Mereka yang menyatakan tasawuf

²⁴ Al-Ghazali, *op.cit.* vol. II; 256

²⁵ Al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyah*, Kairo, 1966; 256

²⁶ Ibrahim Bosyahi, *Nazy-ah al-Tasawuf al-Islam*, Dar al-Fikri, Kairo, 1969; hal. 5

²⁷ Tentang keraguan pendapat orientalis mengenai sumber tasawuf, dapat digolongkan kepada dua aliran, ada yang mengatakan bahwa tasawuf bersumber dari satu landasan di luar Islam, tetapi ada pula yang mengemukakan berasal dari aneka

bersumber dari luar Islam, apakah dari Persia, Hindu, Nashrani, filsafat Yunani dan atau dari sumber lainnya, mendasarkan pendapatnya hanya karena kesamaan tipologinya belaka. Pendapat yang demikian nampaknya tidak jujur dan tidak obyektif. Sebab, tidak ada satu paradigma keilmuan yang memastikan, bahwa setiap yang sama atau yang mirip adalah karena terjadi saling pengaruh atau karena plagiat. Untuk dapat dibenarkan adanya hubungan interaksi historis antara satu nilai dengan nilai lainnya, haruslah dapat dibuktikan adanya kontak yang riil antara keduanya. Sedangkan keserupaan atau kemiripan bukanlah satu bukti yang riil. Alangkah banyaknya bentuk-bentuk keserupaan di dalam semesta ini, padahal satu sama lainnya tidak ada hubungan, baik dalam kesejarahannya maupun dalam substansinya. Alasan lain yang mereka kemukakan adalah, bahwa tokoh-tokoh sufi kebanyakan dari Persia yang asalnya beragama Majusi atau bangsa lain yang tadinya beragama Kristen.²⁸ Argumen ini pun sangat lemah dan goyah, mengingat bahwa cikal bakal tasawuf lahir di jazirah Arab dan dari bangsa Arab itu sendiri.²⁹ Memang satu hal adalah jelas, bahwa tasawuf merupakan masalah yang sangat kompleks karena ia termasuk dalam jajaran mistisisme, sehingga hampir tidak bisa diberi jawaban yang dapat memuaskan semua pihak. Akan tetapi sepanjang penelitian penulis, dapat dipastikan, bahwa sumber awal dan asas tasawuf adalah Islam, sehingga ia digolongkan sebagai salah satu aspek kebudayaan Islam yang khas.

Dasar-dasar tasawuf sudah ada sejak datangnya agama Islam, hal ini dapat diketahui dari kehidupan Nabi Muhammad SAW. cara hidup beliau yang kemudian diteladani dan diteruskan

sumber. Untuk studi lebih lanjut tentang masalah ini dapat diikuti berbagai buku tasawuf, antara lain; R.A. Nicholson, *Op.cit*

²⁸ Dipihak orientalis, nampaknya J.S. Trimingham sedikit moderat, karena menurutnya, tasawuf berkembang secara wajar dalam batas-batas Islam, sekalipun para sufi menerima pancasila kehidupan asketisme Kristen. Lihat; J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford Universitas London, 1971;2

²⁹ Lihat pembahasan bab dua point dua buku ini.

oleh para sahabat. Selama periode Makkiah, kesadaran spiritual Rasulullah SAW. adalah berdasarkan atas pengalaman-pengalaman mistik yang jelas dan pasti, sebagaimana dilukiskan dalam Al-Quran Surat an Najm: 11-13; Surat at-Takwir: 22-23. Kemudian ayat-ayat yang menyangkut aspek moralitas dan asketisme, sebagai salah satu masalah prinsipil dalam tasawuf, para sufi merujuk kepada al-Quran sebagai landasan utama. Karena manusia memiliki sifat baik dan sifat jahat, sebagaimana dinyatakan "*Allah mengilhami (jiwa manusia) kejahatan dan kebaikan*",³⁰ maka harus dilakukan pengikisan terhadap sifat yang jelek dan pengembangan sifat-sifat yang baik, "*sungguh berbahagialah orang yang menyucikan (jiwa) nya*".³¹ Berdasarkan ayat-ayat ini serta ayat yang senada, maka dalam tasawuf dikonsepsikanlah teori tazkiyah al-nafs atau penyucian jiwa. Proses penyucian itu melalui dua tahap, yakni pembersihan jiwa dari sifat-sifat jelek yang disebut takhalli. Tahap awal dimulai dari pengendalian dan penguasaan hawa nafsu, sesuai dengan firman Allah "... *sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi oleh Tuhanmu...*"³² Dan adapun orang-orang yang takut pada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari hawa nafsunya, maka sorgalah tempat tinggalnya".³³ Ayat lain memerintahkan, "... *maka sekali-kali janganlah kehidupan dunia memperdayakan kamu,*"³⁴ dan "ketahuilah, bahwa kehidupan duniawi itu hanyalah suatu permainan dan tipu daya yang amat melalaikan".³⁵ oleh karena itu, "barangsiapa yang menyerabkan seluruh dirinya kepada Allah dan ia berbuat kebaikan, baginya pahala dari Tuhannya, mereka tidak akan pernah khawatir akan berduka cita".³⁶ "Katakanlah, kesenangan didunia ini hanya

³⁰ Al-Quran, Surat al-Syams;8

³¹ Al-Quran, Surat al-Syams;9

³² Al-Quran, Surat Yusuf;53

³³ Al-Quran, Surat 'Abasa;40-41

³⁴ Al-Quran, Surat al-Fathir;5

³⁵ Al-Quran, Surat al-Hadiid;20

³⁶ Al-Quran, Surat al-Baqarah;112

sementara dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang taqwa".³⁷ Hanya mereka yang terbebas dari cengkraman hawa nafsu dan menyerahkan seluruh kehidupannya kepada Allah sajalah yang akan menemukan kemantapan batin dan kestabilan jiwa. mereka itulah yang akan menemukan kebahagiaan yang hakiki. Pandangan hidup yang demikian, jelas bersumber dari Al-Quran sebagaimana firman-Nya, "hai jiwa yang tenang, kembalilah ke sisi Tuhanmu dengan hati yang damai dan diridhai-Nya, dan masuklah dalam surga-Ku"³⁸ Dan masih banyak ayat yang senada dengan ini.

Konsep al-hubb dan ma'rifat, adalah juga ajaran pokok dalam tasawuf yang mereka dasarkan pada Al-Quran, antara lain. "...maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai Ku."³⁹ Sementara konsep al-ma'rifat yang dicapai melalui taqwa, akhlakul karimah dan melalui ilham, mereka dasarkan kepada firman Allah, "dan bertaqwalah kepada Allah, Allah mengajarimu".⁴⁰ "Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami dan Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami".⁴¹ Demikian juga dengan pengetahuan yang diperoleh melalui qalbu atau mata hati, juga berangka dari firman Allah, antara lain. "hatinya tidaklah berbahong mengenai apa yang dilihatnya ...".⁴² Dalam ayat lain lebih dipertegas lagi, "sahabatmu (Muhammad) itu tidaklah gila, sungguh ia telah menyaksikannya (figur Jibril) di ufuk yang cerah terang".⁴³

Agar berada sedekat mungkin dengan Allah, adalah tujuan terpenting dari sufi, keinginan ini merupakan perintah Allah

³⁷ Al-Quran, Surat an-Nisa;77

³⁸ Al-Quran, Surat al-Fajr; 27,28,30

³⁹ Al-Quran, Surat al-Maidah;54

⁴⁰ Al-Quran, Surat al-Baqarah;202

⁴¹ Al-Quran, Surat al-Kahfi;65

⁴² Al-Quran, Surat an-Najm; 11-12

⁴³ Al-Quran, Surat al-Takwir;22-23

melalui firman-Nya, antara lain dinyatakan bahwa. "Kami lebih dekat kepada manusia daripada urat lehernya sendiri".⁴⁴ dan oleh karena itu. "ke mana saja kamu berpaling di situ ada wajah Tuhan".⁴⁵ Ayat-ayat yang senada dengan ini masih banyak lagi dijumpai dalam Al-Qur'an. misalnya, al-Baqarah: 186, al-Anfal: 17, al-Jin: 16, Ali Imran: 191, al-Kahfi: 28, dan sebagainya.

Khususnya bagi kalangan penganut tasawuf falsafi, surat an-Nur: 35 dan al-Baqarah: 115, merupakan landasan naqli yang mereka kembangkan melalui berpikir spekulatif-filsafati tentang transcendensi dan immanensi Tuhan dengan alam semesta. Melalui penggabungan konsep-konsep tasawuf dengan teori-teori filsafat dan mereka analisis melalui metode penggabungan, terkonsep-silah doktrin kesatuan wujud dalam berbagai variasi.

Akan terlalu Panjang uraiannya, seandainya semua pengertian psikis serta moral maupun konsep-konsep lainnya yang dipergunakan sufi berdasarkan rujukan al-Qur'an. Bagi yang ingin melakukan pengkajian lebih lanjut tentang masalah ini, dapat merujuknya dari berbagai buku tasawuf klasik misalnya, *al-Risalah al-Qusyairiyah* tulisan Abdul Karim al-Qusyairi, *al-Luma'* tulisan al-Sarraj ahl-Thusi, *al-Thusi*, *al-Tabaqat al-Kubra* tulisan Abdul Wahab al-Sya'rani, *al-Munqidz min al-Dhalal* dan *Ihya' Ulum al-Din* karya al-Ghazali, dan atau buku buku lain yang sejenis. Yang jelas, dari sedikit contoh di atas sudah cukup alasan untuk mengatakan, bahwa tidak ada keraguan lagi tentang sumber tasawuf, ia digali dari al-Quran yang dikembangkan berdasarkan kehidupan Nabi dan para sahabatnya. Memang, dalam unsur-unsur tertentu ada kemiripannya dengan karakteristik mistisisme pada umumnya. Namun, seperti telah diuraikan terdahulu, gambaran itu tidak cukup kuat untuk dijadikan argumentasi bahwa tasawuf bersumber dari luar Islam. Kemiripan dan atau

⁴⁴ Al-Quran, Surat al-Qeff;16

⁴⁵ Al-Quran, Surat al-Baqarah;115

kesamaan itu terjadi karena berakar pada universalitas hakikat manusia itu.⁴⁶

Demikian tergambar bahwa Prof. Harun Nasution selain filsuf juga beliau sebagai pengamal ajaran tasawuf hingga akhir hayatnya. Perjalanan hidup beliau mendapat bimbingan cahaya Ilahi dengan hidup dan berkehidupan cara sufi yang patut ditauladani dan dipelajari sebagai bagian dari tata cara hidup sebagai muslim yang *kaffah*.

Bandung, 20 Mei 2012

⁴⁶ Lihat, Hamka, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*, khususnya bab IV; Band. Ibrahim Besyuni, *Op.cit.*:58

UCAPAN TERIMA KASIH

Alhamdulillah, Penulis senantiasa memanjatkan puji syukur ke hadirat Allah SWT., karena dengan Rahmat dan Petunjuk-Nya, penulis dapat mengedit disertasi ini menjadi buku dasar, bahan bacaan bagi publik, khususnya para dosen dan mahasiswa di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia.

Salam dan Salawat atas junjungan kita Nabi Muhammad Saw., para sahabat dan keluarganya serta pengikutnya yang masih setia.

Penulis menyadari bahwa dalam upaya menerbitkan buku ini banyak mengalami kesulitan, karena kurangnya fasilitas yang tersedia untuk menambah bobot isinya dan terbatasnya ilmu pengetahuan yang dimiliki. Namun demikian, atas pertolongan Allah SWT., dan usaha serta kerja keras penulis serta beberapa teman sejawat terus mendorongnya hingga tampak nyata wujudnya sebagai literatur ilmiah akademik.

Seraya menghaturkan ungkapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada pada pembimbing yang sejak penulis kuliah hingga dapat menyelesaikan akhir studi. Sudah tentu bimbingan secara intensif dan ikhlas dari Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A., Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, M.A., Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A., selaku promotor dan Co-promotor yang telah menguatkan spirit penulis dalam mengatasi berbagai kesulitan dan hambatan.

Selain itu, penulis menyadari bahwa yang penulis sajikan dalam buku ini belum memadai dan mentapai kesempurnaan, baik dari segi bahasa maupun isi, sehingga masih diperlukan perbaikan sebagaimana mestinya.

Penulis tak lupa menghaturkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penulis dalam penyelesaian Studi Program Doktor di bidang Pemikiran Islam Pada UIN Alauddin Makassar, terutama kepada: Tating dan Bengnga, selaku orang

tua penulis yang telah mendidik dan membesarkan, serta mencurahkan segala doa dan kasih sayang yang tak terhitung demi kesuksesan penulis. Mardiana, isteri tercinta yang dengan segenap perhatian dan kasih sayangnya tetap memberikan dorongan dan motivasi, terutama di saat penulis dalam kondisi yang sangat membutuhkan perhatian. Hal yang sama juga senantiasa diberikan kepada kedua anak penulis, Serina Saud dan Marissa Saud, dengan ketatan mereka sangat membantu penulis selama penyelesaian studi.

Selain itu, penulis patut pula menyampaikan ucapan terima kasih yang tak terhitung khususnya yang mulia dan terhormat : Prof. Dr. H. A. Qadir Gassing, HT, M. Si., selaku Rektor UIN Alauddin Makassar, Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A., selaku pembantu Rektor I, Prof. Dr. H. Musafir Pabbabari, M.A., selaku pembantu Rektor II, Drs. H. M. Gazali Suyuti, M. HL, selaku pembantu Rektor III, Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A., selaku pembantu Rektor IV UIN Alauddin Makassar. Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A., selaku direktur Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, sekaligus sebagai Co Promotor. Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A., sebagai Promotor I, Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, M.A., sebagai Promotor II, dan selaku Asdir I Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Dr. H. Kamaluddin Abu Nawas, M.Ag., selaku Asdir II Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar. Prof. Dr. H. A. Nasir Baki, M.A., selaku Ketua Program Studi Dirasah Islamiyah yang telah memberikan didikan, bimbingan, dan bantuan selama studi Program Doktor pada UIN Alauddin Makassar. Segenap guru besar, para dosen, dan para staf Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, atas segenap dorongan, bimbingan, dan motivasi sehingga pengetahuan penulis bertambah. Ketua STAIN Datokarama Palu, para Pembantu Ketua, teman-teman dosen dan pegawai, serta seluruh kerabat karib penulis yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, namun, telah banyak membantu penulis.

Mudah-mudahan segenap bantuan dan dorongan serta bimbingan dari berbagai kalangan mendapat imbalan pahala di sisi Allah SWT. Harapan penulis, semoga karya yang sederhana ini bermanfaat dan berguna bagi penulis sendiri dan para pembaca. Akhirnya, penulis menyadari bahwa buku ini belum sempurna. Karena itu, penulis mengharapkan saran dan kritik konstruktif dari semua pihak agar buku ini lebih berbobot dan bermakna.

Kepada Allah SWT., penulis memohon petunjuk dan bimbingan, semoga karya agung ini bermanfaat, *Amin ya Rabbal Alamin.*

Makassar, 13 Mei 2012
Penulis,

Saude

DAFTAR ISI

Sambutan Ketua STADN Datokarama Palu, v
Kata Pengantar, xv
Ucapan Terimakasih, xxix
Daftar Isi, xxxiii

BAB I PENDAHULUAN, 1

- A. Membuka Tirai Sufisme, 1
- B. Menelusuri Problem, 16
- C. Kajian Pustaka, 17
- D. Dasar-Dasar Analisis, 20
- E. Metode, 21
- F. Sistematika, 24

BAB II RIWAYAT HIDUP, ORIENTASI PEMIKIRAN, TANGGAPAN CENDEKIAWAN, 25

- A. Riwayat Hidup Harun Nasution, 25
 - 1. Geografi Harun Nasution, 26
 - 2. Aktivitas di Luar Negeri, 32
 - 3. Kiprah Harun Nasution di IAIN, 39
 - 4. Karya-karya Harun Nasution, 50
- B. Orientasi Pemikiran Harun Nasution, 56
- C. Tanggapan Cendekiawan Muslim terhadap Pemikiran Harun Nasution, 84
 - 1. Cendekiawan yang Kontra, 86
 - 2. Cendekiawan yang Pro, 94

BAB III MISTISISME DALAM PEMIKIRAN ISLAM, 97

- A. Asal-usul Mistisisme, 101
- B. Sejarah Perkembangan Tasawuf, 106
 - 1. Abad I dan II Hijriyah, 107
 - 2. Fase Abad III dan IV Hijriyah, 116

3. Fase Abad V Hijriyah, 118
4. Fase Abad VI Hijriyah, 119
- C. Beberapa Tokoh Berpengaruh dalam Pemikiran Mistisisme, 120
 1. Hasan Al-Basri, 120
 2. Al-Muhasibi, 122
 3. Al-Qusyairi, 125
 4. Al-Ghazali, 126
 5. Harun Nasution, 129

**BAB IV ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN
MISTISISME HARUN NASUTION, 155**

- A. Mistisisme sebagai Perpaduan Iman, Ibadah, Amal Saleh dan Akhlak Mulia, 155
 1. Takwa, 161
 2. Tawakkal, 165
 3. Ikhlas, 168
 4. Harapan, 171
 5. Khauf (Takut), 173
 6. Taubat, 174
 7. Ridla, 178
 8. Zuhud, 179
 9. Wara', 181
 10. Qana'ah, 182
 11. Syukur, 183
 12. Sabar, 186
 13. Istiqamah, 190
- B. Praktik Mistisisme dalam Kehidupan Harun Nasution, 191
 1. Hakikat Iman, 194
 2. Hakikat Tauhid, 199
 3. Ibadah, 202
- C. Posisi Harun Nasution dalam Peta Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia, 218

1. Corak Pemikiran Mistisisme Harun Nasution, 218
2. Peran Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia, 234

BAB V PENUTUP, 239

- A. Kesimpulan, 239
- B. Implikasi, 241

KEPUSTAKAAN, 243

BAB 1 PENDAHULUAN

A. Membuka Tirai Sufisme

Salah satu pandangan dunia akademik dewasa ini, perlu melacak secara mendalam sebab-sebab timbul dan berkembangnya pendekatan sufisme yang diandalkan para sufi untuk memahami dan menginterpretasikan ajaran Islam dan apa kelemahan pendekatan ini serta bagaimana pula kehebatannya.

Mistisisme sebagai suatu konsep abstrak tidak memiliki definisi yang cukup komprehensif untuk membatasi maknanya. Namun, terdapat kesepakatan mendasar bahwa mistisisme merupakan dimensi batiniah pada seluruh agama.¹ Mistisisme bersifat universal dalam makna, tetapi pertukular dalam implementasinya. Keinginan untuk membedakan dua mistisisme, meminjam istilah Zaehner, adalah sama dengan usaha untuk membedakan antara "suka dengan suka".² Mistisisme muncul dalam bentuk pengalaman mistik dan proses untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan, atau kekuatan semacam-Nya yang bersumber dari sudut pandang teologis dan filosofis yang

¹Louis Dupre, "Misticism", *The Encyclopedia of Religion* (Vol. 10, New York: Macmillan Publishing Company, 1987), h. 247. Bouquet mengkaji beberapa hal yang umumnya menjadi ciri mendasar mistisisme dalam semua agama. Merumusnya, ada tiga hal penting yang disepakati. Pertama, adalah bahwa semua divisi dan keterpisahan itu tidak riil, dan bahwa alam ini adalah bentuk kesatuan tunggal yang tak terlihat; kedua, bahwa kejahatan itu menyebarkan (ipuan/ilus), dan bahwa ilusi tersebut muncul melalui satu bagian dari alam semesta sebagai subsistem tersendiri; ketiga, bahwa waktu itu tidak riil, dan tidak memiliki realitas abadi, bukan dalam pemahaman adanya kesinambungan, tetapi dalam pemahaman adanya di luar waktu. A.C. Bouquet, *Comparative Religion: A Short Out Line* (London: Cassel, 1961), h. 283; Lihat juga W.R. Inge, *Mysticism in Religion* (London: Hutchinson's University Library, 14h.), h. 25; A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: 1p., 1950), h. 11.

²R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (Oxford: Oneworld, 1994), h. 2.

beragam.³

Istilah mistisisme telah digunakan sejak sekitar tahun 1900.⁴ Istilah ini sendiri bersumber dari bahasa Yunani *mien*, yang berarti seseorang yang diakui memiliki pengetahuan gaib tentang realitas kehidupan dan kematian.⁵ Perkembangan istilah mistisisme dan popularitasnya dapat ditelusuri pada suatu asumsi yang kuat bahwa terdapat sejumlah aspek dalam kepercayaan, termasuk bentuk-bentuk pengalaman, tujuan spiritual, praktek-praktek dan sebagainya. Hal itu, dapat ditemukan pada sebagian besar agama dan pada bidang-bidang yang berhubungan dengan agama, seperti filsafat, seni, literatur dan sains.⁶

Pringle Patison melihat pengertian istilah mistisisme dari dua sudut pandang, yaitu filsafat dan agama. Sudut pandang filsafat, mistisisme cenderung diartikan sebagai usaha pikiran manusia untuk memahami esensi ketuhanan atau realitas mutlak sesuatu, sedangkan dari sudut pandang agama, mistisisme cenderung dilihat sebagai usaha untuk menikmati kesenangan (sukah) melalui hubungan aktual dengan yang Maha Tinggi (Tuhan). Dalam hal ini, Tuhan merupakan tujuan dan pengalaman

³Louis Dupre, *op. cit.*, h. 249. Lihat juga Alberry, *op. cit.*, h. 11. Menurut Inge, satu-satunya persoalan yang dibicarakan dalam mistisisme dengan suatu ketidaktegasan atau bahasa yang berbeda (*divergent*) adalah nilai dari objek-objek yang terindra, dan pengetahuan kita tentang dunia ruang dan waktu, sebagai simbol-simbol kesatuan realitas. Inge, *op. cit.*, h. 26; lihat juga Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978), h. 96.

⁴A.C. Bouquet, *op. cit.*, h. 288. Istilah ini juga dilihat sebagai konsep fenomenologis yang dikembangkan oleh para sarjana Barat. Steven T. Katz (ed.), *op. cit.*, h. 75.

⁵A.C. Bouquet, *ibid.*, h. 288. Penjelasan lain tentang akar kata mistisisme dikemukakan oleh Frazer dalam kata pengantar pada buku *Essential Sufism*. Dia mengatakan bahwa akar kata mistisisme berasal dari bahasa Yunani *myein* yang berarti "menutup mata", kata ini juga merupakan akar dari kata misteri (*mystery*). James Fadiman, et al. (ed.), *Essential Sufism* (San Francisco: t.p., 1997), h. 1.

⁶Steven T. Katz (ed.), *op. cit.*, h. 75; James, *op. cit.*, h. 2. Penulis menggambarkan sebuah analogi antara hubungan agama dan mistisisme dengan sebuah pohon dengan cabang-cabangnya, (agama dan pohon) masing-masing melahirkan buah, dalam hal ini buah dari agama itu adalah Tuhan atau kebenaran.

akhir.⁷ Definisi lain dikemukakan oleh Zaehner, bahwa mistisisme adalah realisasi dari kesatuan atau persatuan dengan atau di dalam (atau pada) sesuatu yang "super" jika tak terbatas lebih besar dari hal yang bersifat empiris.⁸ Dalam menyatakan hal ini, Zaehner tampak menunjukkan bahwa ada suatu keharmonisan inheren yang mencakup keseluruhan aspek mistisisme. Keharmonisan itu adalah tujuan mutlak dari keseluruhan mistisisme, yaitu realisasi sesuatu yang menyatu dengan "sesuatu" yang lebih besar dari dirinya sendiri, yang dia maksudkan dengan Tuhan. Atas alasan ini, jelaslah bahwa persoalan dalam mendefinisikan mistisisme berakar pada relativitas makna kata mistisisme itu sendiri.

Ada aspek lain dalam mistisisme yang harus diakui bahwa mistisisme seringkali terjadi karena ketidakpuasan terhadap aspek lahiriah agama. Hal ini, mengantarkan kepada perluasan praktek keagamaan ke dalam dimensi yang terdalam dari keyakinan seseorang, dalam arti hidup dalam kepercayaan secara total, bukan hanya pada aspek lahiriah, melainkan juga pada aspek pengalaman psikologis dan spiritual.⁹

Dimensi mistik dalam Islam umumnya disebut dengan istilah teknis, yaitu *tasawwuf* (bahasa Arab) atau sufisme.¹⁰

⁷Inge, *op. cit.*, h. 25.

⁸R.C. Zaehner, *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions* (London: Faber and Faber, 1958), h. 171.

⁹Katz (ed.), *op. cit.*, h. 96.

¹⁰Sepanjang berkenaan dengan dimensi mistik Islam, istilah sufisme lebih sering digunakan oleh sejumlah penulis untuk menunjukkan pengertian ini (mistisisme). Martin Lings dengan jelas menyatakan bahwa sufisme adalah nama lain dari mistisisme Islam. Lihat Martin Lings, "The Quranic Origins of Sufism," *Sufi: A Journal of Sufism*, no. 18 (1993), h. 5. Kata *sufi* itu sendiri berarti orang yang merokuni mistisisme Islam. Lihat Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam*, ed. II (New York: Macmillan Publishing Company, 1994), h. 220; Peter J. Awn, "Sufism," *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, h. 104; Sayyid 'Abd al-Hayy, *Muslim Philosophy*, vol. 1 (Dacca: Nawroze Kitabistan, 1964), h. 109; John Alden Williams (ed.), *Islam* (New York: George Braziller, 1962), h. 136. Namun, Iqbal Ali Shah berpandangan bahwa baginya sangat penting menggabungkan kata sifat "Islam" pada kata "sufisme" agar lebih jelas hubungan bentuk mistisisme ini

istilah ini digunakan pertama kali dalam catatan sejarah sejak abad ke-3 H. bertepatan dengan abad ke-9 M.¹¹ Sufisme merupakan salah satu manifestasi dari kehidupan religius Islam, terutama pada aspek terdalam dari kehidupan ini, dan merepresentasikan tingkatan tertinggi dari perkembangan spiritual yang didasarkan pada keinginan berhubungan langsung dengan Realitas Mutlak, yaitu Tuhan.¹² Para sufi untuk mencapai tujuan puncak ini, memberikan penekanan khusus pada *kasyf* (tersingkapnya *hijab*) sebagai sumber pengetahuan. Dasar sufisme terletak pada aspirasi manusia secara langsung melakukan pendekatan kepada Tuhan untuk mencapai kesatuan dengan-Nya melalui cinta.

dengan Islam, Ikbal Ali Shah, *Islamic Sufism* (London: The Mayflower Press, 1993), h. 14.

¹¹Juhan Baldick, *Mystical Islam* (New York: New York University Press, 1989), h. 30; James, *op. cit.*, h.2; Muhammad J. M. Bahman, "Sufi Mysticism in Islam," *The Muslim World*, vol. 21 no. 1 (Januari 1931), h. 29. Al-Layl menyatakan bahwa istilah ini tidak muncul sejak masa Muhammad, tetapi baru muncul pada abad ke-2 H. Lihat Hasan Muhammad al-Layl, *al-Tasawwuf fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-Hadi li al-Taba'ah wa al-Nasyr, 1965), h. 8. al-Qusyairi juga memberikan informasi yang sama; lihat 'Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabia, t.th.), h. 7-8. Terkait dengan awal kemunculan istilah ini, al-Sarraj mengdoim bahwa istilah tersebut telah dikenal sebelum Islam, untuk mendukung pandangannya ini beliau mengutip salah satu riwayat dari Muhammad ibn Ishaq ibn Yasar: "Pada masa sebelum Islam, belum ada orang-orang yang melakukan tawaf, hingga datang seorang sufi dari daerah yang jauh, melakukan tawaf dan tinggal di sana." Lihat Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi, *al-Luma' fi al-Tasawwuf* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadiah bi Misr, 1960), h. 42-43.

¹²Tingkatan ini merupakan tingkatan tertinggi yang dapat dicapai seseorang dalam kehidupan keagamaannya. Menurut Ali Shah, secara umum, ada tiga tingkatan dalam kehidupan ini. Pertama adalah tingkat "percaya" di mana seseorang menerima secara perintah agama tanpa membantah, tanpa menggunakan analisa rasional apapun terhadap makna dan tujuan dari perintah itu. Kedua adalah tingkat "berpikir" di mana segala ketundukan terhadap perintah agama diiringi dengan pemikiran rasional untuk memahaminya. Pada tahap ini, kehidupan keagamaan memiliki landasan metafisis, sebuah pandangan yang konsisten secara logis terhadap alam dengan Tuhan. Ketiga, merupakan tingkatan tertinggi, di mana kehidupan keagamaan mengembangkan ambisi untuk berhubungan langsung dengan Tuhan. Penjelasan ini dapat ditemukan dalam Ikbal Ali Shah, *op. cit.*, h.76. Junaid al-Bagdadi juga memberikan definisi yang sama tentang sufisme, yaitu memiliki hubungan dengan Tuhan tanpa perantara. al-Qusyairi, *op. cit.*, h. 127; al-Sarraj, *op. cit.*, h. 45.

Term mistisisme sebagai sinonim dari tasawuf atau sufisme juga digunakan oleh Harun Nasution.¹³ Menurut Harun Nasution, definisi sekaligus intisari dari mistisisme Islam sama dengan agama lain di luar Islam, yaitu kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran tersebut menurut Harun Nasution mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan yang dapat mengambil bentuk *ittihad* atau bersatu dengan Tuhan (*mystical union*).¹⁴

¹³Ada dua karya utama Harun Nasution yang memang dikhususkan untuk membahas masalah mistisisme Islam, yaitu *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam dan Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*. Penggunaan term mistisisme sebagai sinonim tasawuf atau sufisme dalam karyanya tersebut disengaja oleh Harun Nasution. Menurut pengakuannya sendiri bahwa segmentasi publik karya-karyanya diperuntukkan bagi kalangan intelektual yang mau berfikir rasional, bukan dari kalangan masyarakat umum. Harun Nasution beranggapan bahwa penyebutan mistisisme akan lebih cocok dengan kalangan masyarakat intelektual yang berfikir rasional karena mereka terbiasa dengan terminologi yang khas bagi kalangan akademisi dan intelektual, sehingga mereka diharapkan Harun Nasution akan tertarik membaca karya-karyanya, sehingga diskursus tasawuf bisa tersebar di kalangan intelektual. Hal ini juga dilakukan Harun Nasution dalam memilih term teologi Islam untuk menyebut ilmu kalam. Lihat H. Aqib Suminto, *et al. Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* (Cet. I, Jakarta: LSAF, 1989), h. 60-61. Namun, apabila ditelaah karya-karya Harun Nasution tentang mistisisme Islam tersebut, terlihat jelas bahwa Harun Nasution tidak menghilangkan sama sekali penyebutan tasawuf atau sufisme. Ketika menulis tentang wacana ini, Harun Nasution menggunakan ketiga istilah tersebut (mistisisme, tasawuf dan sufisme) secara bergantian. Harun Nasution hanya menekankan bahwa istilah sufisme merupakan istilah khas yang diberikan oleh para orientalis Barat untuk menyebut tasawuf atau mistisisme Islam yang tidak digunakan untuk menyebut mistisisme dalam agama lain. Lihat Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Cet. XI, Jakarta: Bulan Bintang, 2004), h. 47-51; lihat pula Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II* (Cet. VI, Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 71-72.

¹⁴Dalam karya-karyanya, Harun Nasution cukup konsisten mempertahankan definisi mistisisme Islam ini yang menurutnya berisikan tiga hal, yaitu: (1) kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan; (2) mengasingkan diri dan berkontemplasi; serta (3) munculnya rasa dekat sekali dengan Tuhan yang dapat mengambil bentuk *ittihad* atau bersatu dengan Tuhan. Lihat Harun Nasution, *Falsafah, op. cit.*, h. 47; Harun Nasution, *Islam Ditinjau, op. cit.*, h. 71; lihat pula Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Cet. I, Bandung: Mizan, 1995), h. 359-360. Dari definisi ini terlihat jelas bahwa alasan pemilihan nama mistisisme Islam untuk menyebut tasawuf atau sufisme oleh Harun

Harun Nasution menyinggung bahwa di kalangan intelektual berkembang teori mistisisme Islam yang berasal dari agama Kristen, filsafat Pythagoras, filsafat emanasi Plotinus, agama Budha dan agama Hindu.¹⁵ Harun Nasution mengeskakan

Nasution menurut penulis tidak sekedar alasan publisitas karya-karya Harun Nasution di kalangan intelektual rasional, walaupun Harun Nasution sendiri menyatakan bahwa alasan itulah yang mendasarinya memilih teori mistisisme Islam dari pada tasawuf. Menurut penulis bahwa pemilihan teori mistisisme Islam yang ditunjukkan oleh Harun Nasution atas dasar pertimbangan bahwa esensi sufisme dalam tiga ciri khas yang disebut Harun Nasution tersebut mirip seperti definisi-definisi populer tentang mistisisme di kalangan akademisi, baik mistisisme dalam Islam maupun di luar Islam, terutama yang dikemukakan oleh para Orientalis Barat, sebagaimana telah penulis wacanakan sebelumnya. Berbagai uraian tentang mistisisme yang dikemukakan oleh Ninian Smart, Steven T. Katz, Carl A. Keller, Peter Moore, Donald M. Mackinnon, Frederick J. Streng, Robert M. Gimello, Renford Bambrough, Nelson Pike dan George Mavrodes yang senantiasa menegaskan bahwa komunikasi manusia dengan Tuhan, mengasingkan diri, meditasi dan rasa dekat dengan Tuhan yang muncul dalam bentuk penyatuan diri dengan Tuhan merupakan ciri khas semua mistisisme, termasuk sufisme dalam Islam, sebagaimana tulisan-tulisan mereka yang dikodifikasi oleh Steven T. Katz dalam *Mysticism and Philosophical Analysis*. Namun, definisi Harun Nasution tentang mistisisme tersebut dikritik oleh Simuh. Ia menegaskan bahwa dialog langsung dengan Tuhan, kontemplasi maupun ajaran bersatu dengan Tuhan (*ittihad*) bukan ajaran Islam, sehingga tidak layak menjadi ciri khas dari tasawuf Islam. Simuh mengemukakan bahwa inti dari mistisisme Islam adalah *fana'* dan *hushuf* sebagai bentuk pengalihan kejiwaan mencapai "ekstase" atau "mabuk spiritual," sehingga melihat rahasia-rahasia eskatologis Nalayah. Bagi Simuh, semua definisi mistisisme Islam, tasawuf atau sufisme tanpa mengadopsi adanya *fana'* dan *hushuf* adalah tidak benar dan keliru. Dengan kata lain, Simuh secara implisit menyebut bahwa Harun Nasution keliru dalam mendefinisikan mistisisme yang menunjukkan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan, mengasingkan diri dan berkontemplasi; serta bersatu dengan Tuhan yang bukan bagian ajaran Islam, namun sebagai bentuk penyimpangan para mistikus Islam dari ajaran Islam yang sebenarnya (*bid'ah* atau hereditik). Lihat Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Cet. II; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 11-13. Bandingkan dengan Abdul Qadir Ismail, *Koreksi terhadap Ajaran Tasawuf* (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 42.

¹⁵Anggapan bahwa mistisisme Islam berasal atau minimal terinspirasi dari ajaran di luar Islam sebenarnya dikonstruksi dari *grand theory* adanya kemiripan berbagai dimensi mistisisme Islam dengan mistisisme di luar Islam, khususnya *zuhud* (kehidupan asketis-kontemplatif), *ittihad* (*union mystic*), dan *fana'* (*trance*) yang dipandang berasal dari: (1) agama Kristen, khususnya para rehib dan pendeta Kristen yang menjalani kehidupan asketis atau mengasingkan diri dari keduniawian

bahwa teori-teori tersebut sebenarnya hanya sekedar asumsi yang sulit diklarifikasi kebenaran atau kesalahannya. Harun Nasution tidak menolak sama sekali bahwa mistisisme Islam menerima pengaruh dari luar Islam seperti asumsi yang berkembang dalam teori-teori tersebut, tetapi Harun Nasution menyatakan bahwa asumsi tentang mistisisme Islam benar-benar muncul dari luar Islam merupakan pernyataan yang menurutnya payah untuk dapat dibuktikan. Menurut Harun Nasution, mistisisme Islam memiliki **landasan normatif dan historis dalam agama Islam sendiri, sehingga tanpa ada pengaruh dari ajaran mana pun dan akan tetap berkembang dalam historisitas umat Islam.**¹⁶

dan hidup dalam biang-biar; (2) filsafat mistik Pythagoras yang memandang bahwa manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing, sedangkan jasmani merupakan penjara dari ruh, sehingga manusia harus membebaskan diri dari keterpenjaraan jasmani dan kehidupan duniawi yang material untuk menuju ke alam *ruhani* yang immaterial dengan cara menerapkan kehidupan asketis dan berkontemplasi; (3) filsafat emanasi Plotinus yang memandang bahwa semua perjalanan di alam semesta menancar dari Zat Tuhan Yang Maha Esa, termasuk ruh manusia yang nantinya akan kembali kepada Tuhan dengan cara membersihkan dirinya dengan meninggalkan keduniawian yang profan dan mendekatkan diri kepada Tuhan yang Maha Sakral, bahkan bersatu dengan Tuhan; (4) Ajaran Budha dengan paham *nirwana*, di mana orang yang menanggapi *nirwana* harus meninggalkan dunia dan memasuki kehidupan asketis-kontemplatif; dan (5) ajaran agama Hindu yang mendorong manusia untuk mendekati Tuhan, sehingga tercapai persatuan *wakara Atman* dengan *Brahman*. Lihat Harun Nasution, *Falsafah*, *op. cit.*, h. 49-50; Harun Nasution, *Islam*, *op. cit.*, h. 72. Bandingkan dengan Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Bumi Aksara dengan judul *Mistik dalam Islam* (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 2000), h. 8-21; dan Hamka, *Tasawuf, Perkembangannya dan Pemurniannya* (Cet. XIX; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), h. 43-50.

¹⁶Harun Nasution, *Falsafah*, *op. cit.*, h. 50. Nicholson menyatakan bahwa teori-teori yang menghubungkan mistisisme Islam dengan ajaran di luar Islam hanya sekedar asumsi semata yang perlu dikaji dan dibuktikan kebenarannya karena telah dibesar-besarkan. Hamka malah menolak sama sekali semua asumsi tersebut dengan menegaskan bahwa mistisisme Islam memiliki landasan normatif dalam al-Qur'an dan Hadis serta landasan historis dari kehidupan *wara'* dan *zuhud* Rasulullah Saw., maupun para sahabatnya. Sekalipun demikian, Nicholson dan Hamka juga tidak menolak sama sekali bahwa mistisisme Islam menerima pengaruh dari luar ajaran Islam. Lihat Reynold A. Nicholson, *loc. cit.*; dan Hamka, *op. cit.*, h. 59. Penulis sepakat dengan pernyataan Harun Nasution, Nicholson dan Hamka bahwa sebenarnya mistisisme Islam bukan gabungan dari berbagai unsur "asing" dari luar

Menurut Harun Nasution, terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit memberikan landasan munculnya mistisisme genuine dari Islam sendiri, misalnya ayat-ayat al-Qur'an yang menegaskan bahwa manusia dekat sekali dengan Allah SWT., di antaranya QS. al-Baqarah (2): 186¹⁷

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۗ
 فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِلِقَائِهِمْ يَوْمَ يُرْسَلُونَ [٢:١٨٦]

Islam atau berasal di luar Islam, tetapi berkembang dari ajaran Islam sendiri yang dalam perjalanan historisnya "membuka" menerima pengaruh ajaran di luar Islam. Fenomena mistis merupakan fenomena universal yang ada pada berbagai agama dan sistem filsafat teologis-etis, sehingga wajar apabila terdapat kesamaan cara pandang, rasa dan praktik dalam kehidupan mistis, sekalipun bersifat partikular dalam praktiknya. Kesamaan ini bukan "dibaca" bahwa mistisisme dalam suatu agama atau suatu sistem filsafat teologis-etis "berasal" dari agama atau sistem filsafat teologis-etis yang lain, namun harus "dibaca" dalam *grand theory* "saling mempengaruhi satu sama lain" karena secara partikular setiap sistem mistisisme memiliki landasan normatif dan filosofis yang berbeda. Lihat R.C. Zaehner, *op. cit.*, h. 2. Misalnya, internalisasi nilai tauhid dalam Islam yang fundamental tentu berbeda dengan Kristen dengan ajaran Tritunggalnya yang juga fundamental. *Fana* atau *ekstase* dalam mistisisme Islam berangkat dari *mahabbah* (kerinduan luar biasa) kepada Tuhan yang tingkat cupaian tertingginya adalah *ittihad* tentunya tidak dapat disamakan begitu saja dengan *jnana* dalam agama Budha atau Hindu yang berangkat dari Karma dan mencapai *ekstasenya* dengan ketenangan tanpa nafsu. Ajaran karma sama sekali asing dan tidak dikenal dalam ajaran Islam. Lihat Nicholson, *op. cit.*, h. 14-15. Menurut penulis bahwa teori-teori yang terlalu membesar-besarkan mistisisme Islam berasal dari luar Islam sebenarnya dimaksudkan untuk membangun stigma bahwa mistisisme Islam merupakan bidah (heretik), terlepas dari konsep-konsep mistisisme Islam yang kontroversial, seperti *ittihad*, *al-hulul*, *syatahat*, *mursyid*, *rabiah*, dan sebagainya. Lihat Ibrahim Hilal, *al-Tasawwuf al-Islami bayn al-Din wa al-Falsafah*, diterjemahkan oleh Ija Surtana dan E. Kusdian dengan judul *Tasawwuf antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis* (Cet. 1; Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h. 13-47.

¹⁷Harun Nasution, "Falsafah", *op. cit.*, h. 50; lihat pula Harun Nasution, "Islam", *op. cit.*, h. 72. Bandingkan dengan Hamka, *op. cit.*, h. 37-43. Dalam khazanah tafsir, terdapat beberapa tafsir al-Qur'an yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara mistis atau sufistik, sehingga memunculkan pengklasifikasian tafsir al-Qur'an tersendiri yang diistilahkan dengan "tafsir sufi," di antaranya *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* karya al-Imam al-Tusturi, *Haga'iq al-Tafsir* karya al-Allamah al-Sulmi, dan *'Ara'is al-Bayan fi Haga'iq al-Qur'an* karya al-Imam al-Syirazi. Lihat Muhammad Husayn al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssinun*, Juz III (Kairo: Hada'iq al-Elulwan, 1976), h. 43.

"Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka (jawablah), sesungguhnya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka memenuhi (segala perintah) Ku dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, supaya mereka selalu berada dalam kebenaran."¹⁸

Harun Nasution menyatakan bahwa ayat ini menurut kaum sufi menunjukkan bahwa Allah SWT., dekat dengan manusia dan mendengar seruan-seruan manusia kepada-Nya. Kata *da'a*, dalam ayat tersebut bukan diartikan berdoa oleh kaum sufi, melainkan Tuhan dapat diseru dan dipanggil, sehingga Tuhan dapat melibatkan diri-Nya kepada manusia yang menyeru-Nya.¹⁹ Ayat al-Qur'an lain yang memiliki pemaknaan yang sama menurut kaum sufi juga terdapat dalam QS. Qaf (50): 16.²⁰

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَتَعَلَّمَ مِمَّا تَلَوْنَاهُ بِهِ نَفْسَهُ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ
 مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ [٥٠:١٦]

Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.²¹

Harun Nasution menjelaskan bahwa berdasarkan ayat tersebut kaum sufi memandang bahwa manusia dalam mencari, mengabdikan dan mendekatkan diri kepada Allah SWT., tidak perlu jauh-jauh, tetapi dapat mencarinya dalam dirinya sendiri.²²

¹⁸Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Pustaka Agung Harapan, 2005), h. 35. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Ciputat Tangerang: Lentera Hari, 2010), h. 28.

¹⁹Harun Nasution, *Falsafah*, *op. cit.*, h. 50; lihat pula Harun Nasution, *Islam*, *op. cit.*, h. 72.

²⁰*Ibid.*, h. 51; lihat pula Harun Nasution, *Islam*, *op. cit.*, h. 73.

²¹Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 748. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 519.

²²Harun Nasution, *Falsafah*, *loc. cit.*, lihat pula Harun Nasution, *Islam*, *loc. cit.*

Dalam pencarian embrio historis asal-usul tasawuf, Harun Nasution melacakinya pada kehidupan keseharian Rasulullah Saw., dan para sahabatnya yang hidup *zuhud*, seperti 'Abdullah ibn 'Umar, Abu Darda, Abu Zar al-Giffari, dan sebagainya yang berlanjut sampai masa *tabi'in* dengan *zahid* pertama yang termasyhur, yaitu al-Hasan al-Basri.²³

Landasan filosofis mistisisme Islam menurut Harun Nasution adalah Tuhan bersifat immateri dan Mahasuci, sedangkan manusia juga memiliki unsur immateri, yaitu ruh. Apabila manusia hendak bertemu dengan Tuhan-Nya maka manusia harus menyucikan ruhnya. Namun ruh manusia dimasuki pula oleh hawa nafsu yang mengotorinya, sehingga harus dilakukan "pembersihan" melalui ibadah shalat, puasa, haji, membaca al-Qur'an, maupun berzikir. Jalan pembersihan tersebut ditempuh dengan melakukan bersungguh-sungguh (*mujahadah*) dan menempuh fase-fase kesufian yang diistilahkan dengan *maqamat* atau *stages* dan *stations* dalam bahasa Inggris.²⁴ Ketika kaum sufi melalui *maqam-maqam* maka akan terjadi perubahan mental yang dikenal dalam khazanah mistisisme Islam dengan

²³Harun Nasution, *Islam*, *op.cit.*, h. 74. Banyak literatur yang ditulis yang melacak asal-usul mistisisme Islam dengan berlandaskan pada kehidupan Rasulullah Saw., dan para sahabatnya yang *zahid* dan dipandang sebagai embrio kehidupan eskets-kontemplatif bagi mistisisme Islam. Misalnya Reynold A. Nicholson, *op. cit.*, h. 16; Hamka, *op. cit.*, h. 13-35; 'Abd al-Qadir Isa, *Haga 'ig'an al-Tasawwuf*, diterjemahkan oleh Tim Ciputat Press dengan judul *Cetak Biru Tasawuf: Spiritualitas Ideal dalam Islam* (Cet. 1; Jakarta: Ciputat Press, 2007), h. 4-8. Muhsin Habib, *Mengenal Tasawuf, Irfan dan Keabadian* (Cet. 1; Jakarta: Lentera Buaritama, 2004), h. 42. Pencarian asal-usul mistisisme Islam dalam periode awal kemunculan Islam, khususnya pada kehidupan Rasulullah Saw., dan para sahabatnya menjadi *grand theory* untuk menjelaskan bahwa mistisisme Islam bukanlah dimensi yang sama sekali asing dalam Islam, tetapi memiliki referensi normatif dan historis dalam agama Islam sendiri.

²⁴Harun Nasution, "Islam Rasional," *op. cit.*, h.360; Harun Nasution, "Falsafah", *op. cit.*, h. 53. Secara umum, *maqamat* dapat didefinisikan sebagai ungkapan yang harus dilalui oleh seorang sufi dalam mendekati diri kepada Tuhan. Berbagai definisi tentang *maqamat* dari kaum sufi, cendekiawan muslim maupun orientalis, lihat Totok Jumentoro, *et al. Kamus Ilmu Tasawuf* (Cet. 1; t.t.: Amzah, 2005), h. 136-138.

sebutan *al-ahwal*.²⁵ Menurut Harun Nasution bahwa *maqamat* berbeda dengan *al-ahwal*. *Maqamat* merupakan upaya seorang calon sufi (*salk*) mendekatkan diri dengan Tuhan, sehingga *maqamat* bersifat tentatif, "datang dan pergi" dan tergantung dari niat dan usaha yang kuat dari calon sufi tersebut. *Al-ahwal* diperoleh murni anugerah dari Tuhan setelah seorang calon sufi mencapai *maqam* tertentu, sehingga bersifat stabil yang terintegrasi pada jiwa dan kepribadian calon sufi tersebut.²⁶

Para sufi berbeda pendapat dalam menentukan *maqamat*.²⁷ Namun menurut Harun Nasution bahwa kriteria umum yang digunakan kaum sufi tentang *maqamat* ada empat, yaitu *tawbah* (taubat), *zuhd* (asketis), *sabr* (sabar), *tawakkal* (menerima putusan Tuhan yang telah ditakdirkan-Nya), dan *rida* (tidak menentang takdir Tuhan). Sedangkan *al-ahwal* terdiri dari tujuh macam, yaitu: *khawf* (takut), *tawadu'* (rendah hati), *ta'ah* (patuh), *ikhlas*, *ins* (rasa berteman), *wajd* (gembira hati), dan *syukr* (kesyukuran).²⁸ Harun Nasution juga mengulas berbagai dimensi mistisisme Islam yang sering dipandang kontroversial, yaitu *zuhd*, *mahabbah* (kecintaan yang luar biasa kepada Tuhan), *ma'rifah* (gnosis), *fana* dan *baqa*, *al-titkhad*, *al-hulul* maupun *wahdah al-wujud*.²⁹

²⁵Secara umum *al-ahwal* dapat didefinisikan sebagai keadaan mental atau rohani seorang sufi setelah mendekatkan diri kepada Tuhan. Berbagai definisi tentang *al-ahwal*, lihat Totok Jumentoro, *op. cit.*, h. 7-8.

²⁶Harun Nasution, "Falsafah", *op. cit.*, h. 54.

²⁷*Ibid.*, h. 53. Harun Nasution dalam karyanya, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* dan mengutip beberapa pandangan para tentang *maqamat*. Abu Bakr Muhammad al-Kalabadi mengemukakan dalam sepuluh *maqam*, yaitu: *tawbah*, *zuhd*, *sabr*, *fagr*, *tawadu'*, *taqwa*, *tawakkal*, *rida*, *hubb* dan *ma'rifah*. Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi menyebutkan tujuh *maqam*, yaitu: *tawbah*, *wara'*, *zuhd*, *fagr*, *sabr*, *tawakkal*, dan *rida*. Al-Gazali mengklasifikasikan menjadi delapan *maqam*, yaitu: *tawbah*, *sabr*, *fagr*, *zuhd*, *tawakkal*, *hubb*, *ma'rifah* dan *rida*. Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyayri menyebut enam *maqam*, yaitu: *tawbah*, *wara'*, *zuhd*, *tawakkal*, *sabr*, dan *rida*. Lihat *ibid.*

²⁸*Ibid.*, h. 53-54. *Maqamat* dan *al-ahwal* yang disebutkan oleh Harun Nasution tersebut dielaborasi dalam bab IV buku ini.

²⁹*Ibid.*, 55-83. Lihat pula Harun Nasution, "Islam", *op. cit.*, h. 91. Uraian-uraian Harun Nasution tentang *zuhd*, *mahabbah*, *ma'rifah*, *fana* dan *baqa*, *titkhad*

Harun Nasution dalam mendiskusikan berbagai dimensi mistisisme Islam tidak memberikan penilaian yang membenarkan atau menyalahkan berbagai ajarannya, betapa pun kontroversialnya ajaran tersebut, tetapi Harun Nasution hanya mengulasnya dengan sikap yang netral dan tidak memihak atau bersikap deskriptif-eksplanatoris, bukan konfrontatif. Sikap seperti ini memang menjadi ciri khas Harun Nasution.³⁰ Harun Nasution tampaknya lebih memilih menyerahkan penilaian tersebut kepada orang yang menhaca karya-karyanya tentang mistisisme Islam maupun karya-karya lainnya.³¹

Sikap Harun Nasution yang bersifat netral ini, sebenarnya

al-halal maupun *wahdah al-wujud* juga nantinya akan penulis elaborasi pada bab IV buku ini. Kontroversialnya dimensi ajaran tasawuf tersebut karena dipandang banyak mengadopsi ajaran agama di luar Islam, filsafat Neo-Platonisme, dan sebagainya. Lihat Simuh, *op. cit.*, h. 71-150; Ibrahim Hillal, *loc. cit.*; Abd. Hamid Pujiono, *Manusia Menyatu dengan Tuhan: Telaah tentang Tasawuf Abu Yazid Al-Bisatami* (Cet. I; Surabaya: Arkola, 2005), h. 98-109.

³⁰Lihat kembali Harun Nasution, "Filsafat," *op. cit.*, h. 47-83; lihat pula Harun Nasution, "Islam", *op. cit.*, h. 71-91; Harun Nasution, "Islam Rasional," *op. cit.*, h. 359-367.

³¹Sikap netral dan menyerahkan putusan akhir tentang kebenaran atau kesalahan suatu ajaran, aliran atau paham yang ditulis, didiskusikan atau dieksplanasikan oleh Harun Nasution telah menjadi ciri khasnya. Suatu ketika, Harun Nasution pernah ditanya seseorang tentang boleh atau tidaknya operasi "ganti kelamin." Harun Nasution mendudukan masalah tersebut secara teologis-filosofis, bukan fikih yang bersifat normatif. Menurut Harun Nasution bahwa masalah operasi "ganti kelamin" dapat dilihat dari Teologi Hukum Alam maka menurut Harun Nasution bahwa operasi tersebut boleh dilakukan, tetapi apabila dilihat dari Teologi Kehendak Mutlak Tuhan maka operasi tersebut menjadi tidak boleh. Harun Nasution tidak memihak kepada kedua jawaban yang polemik ini, malah menyerahkannya sepenuhnya kepada orang yang bertanya kepadanya tersebut. Menurut Harun Nasution bahwa sikap netral malah menunjukkan wawasan yang luas, tidak rigid, toleran dan tidak dogmatis. Lihat, Aqib Suminto, *op. cit.*, h. 42-43. Seorang murid Harun Nasution yang bernama Abdul Aziz Dahlan menceritakan bahwa Harun Nasution dalam kuliah-kuliahnya mengajak mahasiswa untuk terbuka dan tidak bersikap dogmatis terhadap berbagai pendapat maupun penafsiran, sehingga diskusi dalam ruang kelas penuh polemik, perdebatan, dan "menggoncangkan" nalar dan paham keistimewaan yang telah mapan. Lihat Aziz Dahlan, "Menggoncangkan Pemikiran Islam Indonesia, Menuju Islam Universal," dalam Abdul Halim, *Teologi Islam Rasional: Apresiasi terhadap Wacana dan Praktik Harun Nasution* (Cet. II; Jakarta: Ciputat Press, 2002), h. 68-75.

muncul dari nalar rasionalitas dan inklusivitas Harun Nasution dalam memahami ajaran-ajaran agama Islam. Menurut Harun Nasution, dalam Islam terdapat dua kelompok ajaran, yaitu: pertama, ajaran dasar yang bersifat absolut, mutlak benar, kekal, tidak berubah, tidak dapat diubah dan jumlahnya sangat sedikit sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis; kedua, ajaran non dasar, atau relatif, tidak mutlak benar, tidak kekal dapat berubah, boleh diubah dan jumlahnya banyak sekali sebagaimana terdapat dalam buku-buku Ilmu Kalam, Tafsir, Hadis, Filsafat Ibadah, Akhlak dan Tasawuf.³² Bagi Harun Nasution, ajaran Islam yang non dasar tersebut muncul dari hasil interpretasi manusia terhadap al-Qur'an dan Hadis. Semua hasil interpretasi manusia terhadap dua ajaran tersebut adalah ijtihad yang kebenarannya bersifat relatif, tidak mutlak benar, tidak kekal, dapat berubah dan boleh diubah. Harun Nasution menegaskan bahwa hasil interpretasi manusia inilah yang disebut ijtihad. Bagi Harun Nasution, ijtihad tidak boleh hanya dibatasi dalam aspek Fikih, tetapi juga meliputi Ilmu Kalam, Tafsir, Hadis, Filsafat Ibadah, Akhlak dan Tasawuf.³³

³²Harun Nasution, *et al. Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 9-10.

³³Aqib Suminto, *op. cit.*, h. 55-57. Kata ijtihad secara etimologi berasal dari kata *jahada* (*fi' l-madi*), *yujahidu* (*fi' l-mudari*) dan *mujahadah* (*mesdar*) yang bermakna kesungguhan, kepayahan atau mengerahkan segala tenaga untuk mencapai suatu tujuan. Muhammad Idris al-Marbawi, *Qamus Idris al-Marbawi, Arabi-Malayawi*, Juz 1 (Singapore: Dar al-'Ulum al-Islamiyyah, t.t.), h. 112. Banyak kalangan ulama usul fiqh dan fiqh yang memang membatasi ijtihad hanya di bidang fiqhiah saja. Ijtihad didefinisikan sebagai yaitu mengerahkan segenap kemampuan dalam mendapatkan hukum-hukum syara' atau fiqh yang bersifat praktis dengan menggunakan metode *istinbat*. Lihat Sayyid Muhsin bin 'Ali al-Musawi, *Maddhul al-Usul ila Ma'rifat 'ala al-Usul* (Gresik: Pondok Pesantren al-Salafi Raudah al-Muttaqin, t.t.), h. 28-29. Bandingkan dengan 'Abd al-Wahab Khalaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Cet. XII; al-Qadiriyyah: tt, 1398 H/1978 M), h. 216 dan Yusuf al-Qardawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asirah* diterjemahkan oleh Achmad Syahidi dengan judul *Ijtihad dalam Syari'at Islam. Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 2. Pemikiran Harun Nasution tentang ijtihad yang meliputi Ilmu Kalam, Tafsir, Hadis, Filsafat Ibadah, Akhlak dan Tasawuf bukan

Di balik wacana Islam rasionalis yang diusung oleh Harun Nasution, dalam wilayah mistisisme Islam, sebenarnya Harun Nasution memiliki "sisi lain" kehidupannya yang menarik untuk dikaji, terutama 10 tahun terakhir menjelang wafatnya (tahun 1998). Harun Nasution bukan hanya menjadi seorang ekplanator bagi mistisisme Islam, melainkan ia masuk Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN)³⁴ yang berpusat di Tasikmalaya dibawah

sama sekali baru. Imam al-Syawkani yang mengemukakan ijihad sebagai penerapan segenap kemampuan daya intelektual dan spiritual dalam menghadapi suatu kegiatan atau permasalahan yang sukar. Pengarahan kemampuan tersebut meliputi berbagai lapangan ilmu pengetahuan, seperti *ilmu al-kalimah*, filsafat, tasawuf, fiqh dan sebagainya. Ia menyebor ijihad tersebut sebagai *ijihad fi tasir al-halal al-'ul* (ijihad mencapai ketentuan ilmu pengetahuan). Ibn Taymiyah bahkan memandang bahwa upaya sungguh-sungguh kaum sufi dalam kepandaian kepada Allah SWT., merupakan bentuk ijihad, sedangkan para sufi merupakan mujtahid-mujtahid pada bidang tersebut. Lihat Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syawkani, *Isywal al-Fuhal ila Tahqiq al-Haq min 'Ulum al-Ushul* (Cet. 1); Mesir: Mubafah B2b al-Halabi, 1355 H/1937 M.), h. 250; Syaikh al-Islam Abu Bakar 'Abd al-Salam bin 'Abdillah bin Abl al-Qasim bin al-Khader bin Muhammad bin 'Ali bin Taymiyah al-Harani, *Majma' al-Fatawa*, Juz II (Beirut: Dar al-'Arabiyyah, 1398 H.), h. 18. Dalam wacana ijihad, suatu pendapat bisa saja benar atau salah yang keduanya akan mendapat jaminan pahala.

³⁴Ariendonika, "Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional," *disertasi* (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2002), h. 19. Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah, merupakan salah satu cabang dari tiga cabang Tariqah Naqsyabandiyah yang ada di Indonesia, selain Naqsyabandiyah Khalidiyyah dan Naqsyabandiyah Mazariyyah. Tariqah Naqsyabandiyah diyakini para pengikutnya memiliki jalur silsilah keagamaan (*syajarah mursyidah*) dari Rasulullah Saw., melalui Abu Bakar al-Siddiq dan Salman al-Farisi sampai pada pendiri Tariqah Naqsyabandiyah, yaitu Baha' al-Din al-Naqsyabandi. Khusus Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah, memiliki silsilah keagamaan juga dari Rasulullah Saw., melalui 'Ali bin Abi Talib sampai pada pendiri Tariqah Qadiriyyah, yaitu 'Abd al-Qadir al-Jaylani. Dua aliran Tariqah ini digabungkan oleh Syaikh Ahmad Khatib Sombas, seorang sufi yang terkenal berasal dari Sombas, Pontianak, Kalimantan Barat yang menjadi guru besar di Mekkah. Mengenai Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Indonesia dan sekitarnya, lihat Martin van Braijnessen, *The Tarekat Naqsyabandiyah in Indonesia (A Historical, Geographical and Sociological Survey)*, diterjemahkan dengan judul *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1995), h. 89-98; Sri Mulyati, "Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah: Tarekat Terapan Tokoh Indonesia Asli," dalam Sri Mulyati, *et al* (ed.), *Mengenai dan Menahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Keonana Fredana Media Group, 2006), h. 253-290.

bimbingan Abah Anom.³⁵ Dalam dokumen Pondok Pesantren Latifah Mubarakiyah, Suryalaya sebagai pusat Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah pimpinan Abah Anom, Harun Nasution tercatat sebagai salah satu murid (*ikhwan*) dari tariqah ini.³⁶ Harun Nasution menempuh kehidupan *zuhd*, walaupun tidak meninggalkan aktivitasnya sebagai Direktur Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang sekarang dikenal dengan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia sangat tekun beribadah, datang lebih awal ke masjid, salat *duha*, berpuasa pada hari Senin, Kamis, dan senantiasa duduk berzikir.³⁷ Dimensi mistis dalam kehidupan Harun Nasution ini tampak kontroversial dengan pemikirannya yang bercorak rasionalis. Misalnya, Harun Nasution sangat dikenal sebagai seorang pengagum Mukhtazilah, suatu aliran teologi Islam yang sangat rasional. Harun Nasution menolak teologi tradisional Asy'ariyah yang fatalistis dan menurutnya kontra produktif untuk kemajuan umat Islam, khususnya umat Islam Indonesia.³⁸ Harun Nasution bahkan menolak menjadikan

³⁵*Ibid.*, h. 19. Abah Anom (kiai muda) merupakan sebutan bagi K.H.A. Shohibulwafa Tajal 'Arifin, pimpinan Pondok Pesantren Latifah Mubarakiyah, Suryalaya, Tasikmalaya, Jawa Barat, serta *mursyid* (guru spiritual) Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah yang berpusat di Pesantrennya. Tentang Abah Anom dan Tariqah Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Suryalaya yang dipimpinnya, lihat Sri Mulyati, *op. cit.*, h. 265-286.

³⁶*Ibid.*, h. 265.

³⁷Ariendonika, *op. cit.*, h. 131.

³⁸Mukhtazilah merupakan salah satu aliran teologi Islam yang pertama kali dirumuskan oleh Abu Husain Wasil bin Ata'. Nama Mukhtazilah bukan ciptaan orang-orang Mukhtazilah sendiri, melainkan pemberian oleh orang-orang lain. Orang-orang Mukhtazilah menamakan diri atau kelompoknya dengan sebutan 'Ahli Keadilan dan Keesaan' (*Ahl al-'adl wa al-tawhid*). Menurut kaum Mukhtazilah, sumber pengetahuan yang paling utama adalah akal, sedangkan wahyu berfungsi mendukung kebenaran akal. Menurut mereka bahwa apabila terjadi pertentangan ketetapan akal dengan ketetapan wahyu maka yang ditutamakan adalah ketetapan akal. Atas dasar inilah orang berpendapat bahwa timbulnya aliran Mukhtazilah merupakan lahirnya rasionalisme di dalam Islam. Ada lima ajaran dasar teologi ini teruang dalam lidah *al-Ushul al-Khamsah*, yaitu: tauhid (pengesaan Tuhan), *al-'adl* (keadilan Tuhan), *al-wa'd wa al-wa'id* (janji dan ancaman), *al-manzilah bain al-manzilatain* (posisi di antara dua posisi), dan *al-amr bi al-mar'uf wa nahn al-nahy* (menyeru kepada kebaikan dan mencegah dari kemungkaran). Mengenai

qada dan *qadr* sebagai bagian dari rukun iman disebabkan menurutnya akan menjebak umat Islam menjadi fatalistis.³⁹ Konsep teologis ini tentu tidak dapat dipertemukan dengan konsepsi mistisisme Islam yang cenderung fatalistis, seperti *tawakkal* (menerima putusan Tuhan yang telah ditakdirkan-Nya) dan *rida* (tidak menentang takdir Tuhan).

Ariendonika setelah mengulas tuntas pemikiran Islam rasional Harun Nasution dalam disertasinya yang berjudul *Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional*, menyatakan perlu dilakukan penelitian lebih lanjut tentang aspek pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme Islam, terutama kehidupan spiritualnya. Ariendonika mengistilahkan kajian pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme Islam merupakan "lahan perawan" bagi penelitian lebih lanjut.⁴⁰

Berdasarkan uraian tersebut di atas, penulis tertarik untuk melakukan penelitian pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam untuk menemukan corak pemikiran mistisisme Harun Nasution yang mengarah pada kehidupan sufistik.

B. Menelusuri Problem

Kajian dan penelitian ini mencakup "Bagaimana pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam". Dengan demikian kajian dan penelitian ini menyajikan 1) Bagaimana

Muktazilah, lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 38-60.

³⁹Abi al-Fatih Muhammad 'Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, t. th), h. 48-68; A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Cet. IV; Jakarta: Al-Husna, 1989), h. 64-103. Kekaguman Harun Nasution pada aliran Muktazilah diaktinya sendiri karena dalam pandangan Harun Nasution bahwa kaum Muktazilah-lah yang mengadakan suatu gerakan pemikiran dan kebudayaan pada zaman keemasan Islam di abad pertengahan. Harun Nasution malah menginginkan pemikiran aliran teologi Asy'ariyah yang menurutnya fatalistis dan menguasai keyakinan teologis masyarakat muslim di Indonesia harus diganti dengan teologi *free will* dan rasional Muktazilah agar bisa memperoleh kemajuan. Lihat H. Aqib Sumanio, *op. cit.*, h. 38-39.

⁴⁰*Ibid.*, h. 55.

⁴¹Ariendonika, *op. cit.*, h. 307.

pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam? 2) Bagaimana praktik mistisisme dalam kehidupan Harun Nasution? 3) Bagaimana posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme Islam di Indonesia?

Beberapa problem itu menjadi panduan pertanyaan melakukan kajian tentang Pemikiran Harun Nasution dimaksudkan dalam buku ini, adalah gagasan-gagasan atau konsep mistisisme Harun Nasution sebagai suatu ilmu atau cara yang dipergunakan untuk mendekati diri kepada Allah SWT.

Mistisisme dalam Islam dimaksudkan dalam buku ini, adalah tasawuf, yakni suatu ilmu atau cara untuk mendekati diri kepada Allah SWT., sehingga terjadi dialog antara ruh manusia dengan Allah SWT., melalui kontemplasi.

Fokus kajian dan penelitian ini berkisar pada riwayat hidup Harun Nasution, asal-usul mistisisme, mistisisme dalam pergulatan pemikiran Islam dan posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme Islam di Indonesia.

C. Kajian Pustaka

Harun Nasution adalah sosok pembaharu pemikiran Islam di Indonesia yang sepanjang pengetahuan penulis, pikiran-pikirannya diminati oleh banyak kalangan, baik dari kalangan intelektual maupun dari kalangan akademisi. Dari kalangan akademis banyak yang melakukan penelitian berkaitan dengan penyelesaian studi, mulai dari penyelesaian jenjang pendidikan Strata Satu (S.1), dalam bentuk Skripsi, Strata Dua (S.2) dalam bentuk Tesis, sampai penyelesaian jenjang studi Strata Tiga (S.3) dalam bentuk disertasi. Bahkan, dari berbagai kalangan yang menulis dalam bentuk makalah yang dipresentasikan pada seminar-seminar ilmiah.

Dalam penyelesaian studi Strata Dua (S2), M. Imron Abdullah menulis tesis dengan judul *Islam Rasional Menurut Harun Nasution*. Penelitian yang dilakukan oleh Imron menitikberatkan pada kajian mengenai aspek teologis dengan pendekatan

historis dan filsafat. Menurut Imron, Harun Nasution adalah sosok cendekiawan yang rasional dalam mengkaji ajaran-ajaran Islam. Penelitian Imron pada tesis tersebut hanya mengedepankan sisi positif deskriptif, tanpa berani melakukan kritik dari sisi kelemahan pemikiran Harun Nasution dan tidak menyinggung masalah sufisme.

Pada penyelesaian Strata Tiga (S3), Imron melanjutkan tesisnya dalam bentuk disertasi dengan judul *Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia: Studi atas Pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution*. Disertasi ini lebih memfokuskan pada ide pembaharuan pemikiran terhadap teologi rasional Harun Nasution di Indonesia.⁴¹

Saiful Muzani, menulis dan mengedit beberapa kumpulan makalah yang telah ditulis oleh Harun Nasution, diterbitkan oleh Mizan dengan judul *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof Dr. Harun Nasution*. Dalam buku Harun Nasution tersebut, ia memberi gambaran untuk memahami pemikiran Harun Nasution dari berbagai aspeknya.⁴²

Kumpulan berbagai artikel yang ditulis oleh beberapa cendekiawan muslim oleh Aqib Suminto, *et al.*, menjadi sebuah buku dengan judul *Refleksi Pembaharuan Harun Nasution Pemikiran Islam 70 tahun Harun Nasution*. Diterbitkan oleh CV. Guna Aksara di Jakarta pada tahun 1989 dengan jumlah halaman 392 lembar.

Ariendonika, menulis disertasi dengan judul *Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional*. Dalam disertasi tersebut Ariendonika lebih mencerminkan pemikiran Harun Nasution dari

⁴¹Teologi Rasional merupakan ciri tersendiri pemikiran Harun Nasution, yakni suatu teologi yang memperlihdakan fungsi wahyu bagi manusia, Pahami kebebasan manusia, tentang sifat-sifat Tuhan, hubungan antara kekuasaan dan keadilan Tuhan, dan sekitar perbuatan Tuhan terhadap manusia. Untuk lebih jelasnya Lihat Imron Abdullah, "Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia: Studi atas Pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution," *Disertasi* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2000), h. 14-17.

⁴²Untuk lebih jelas, lihat Saiful Muzani, *op. cit.*, h. 8.

berbagai aspeknya, pembahasan yang dilakukan oleh Ariendonika tersebut, masih bersifat umum, termasuk ketika membahas aspek tasawuf (sufisme).⁴³

Selain Ariendonika, Lukman S. Thahir juga menulis disertasi dengan judul *Harun Nasution (1919-1998): Interpretasi Nalar Teologis dalam Islam*. Disertasi ini menjelaskan bagaimana interpretasi Harun Nasution mengenai nalar teologi dalam Islam. Menurut Lukman S. Thahir, dalam Islam terdapat dua corak nalar teologis. Pertama nalar tradisi (wahyu) dimaksudkan untuk nalar yang bertitik tolak dari wahyu, membawa argumen rasional untuk wahyu. Pendekar atau aliran yang berpegang pada nalar ini adalah Asyariyah dan Maturidiyah Bukhara. Kedua nalar modernitas (akal) dimaksudkan untuk memberikan interpretasi mengenai wahyu sesuai dengan pendapat akal, pendekar atau aliran yang berpegang pada nalar ini adalah Muktazilah dan Maturidiyah Samarkand. Jika nalar tradisi (wahyu) dalam interpretasi atau memahami masih berpegang pada arti *lafzi* dari teks wahyu, maka nalar modernis, dalam interpretasi atau memahami lebih banyak menggunakan *ta'wil*.

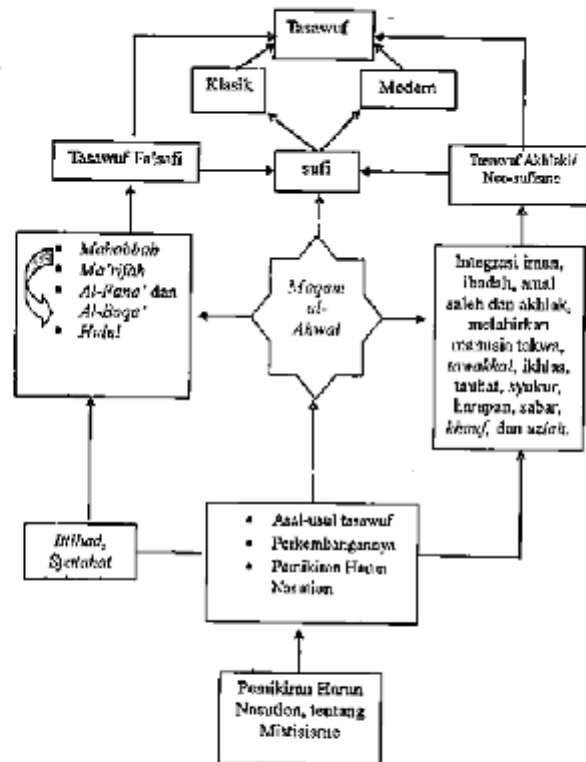
Interpretasi nalar dengan pendekatan heuristik dimungkinkan adanya pergeseran paradigma dari nalar "langit" ke nalar "bumi", dari nalar reproduktif ke nalar produktif, dari nalar reformatif ke nalar transformatif, dari nalar intelektual ke nalar spiritual, sehingga memunculkan nalar kritis atau teologi kritis.⁴⁴

Dari berbagai tulisan tersebut di atas, baik dalam bentuk buku, disertasi maupun makalah, tidak ada satupun tulisan yang membahas secara khusus mengenai pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam, hal inilah yang menjadi dasar untuk pentingnya mengadakan penelitian mengenai pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam, untuk dibahas.

⁴³Untuk lebih jelasnya lihat, Ariendonika, "Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional," *Buku* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002).

⁴⁴Untuk lebih jelasnya lihat, Lukman S. Thahir, "Harun Nasution (1919-1998) : Interpretasi Nalar Teologis dalam Islam," *Buku* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

D. Dasar-Dasar Analisis



Berkaitan dengan kajian dan penelitian ini, pembaca perlu mengetahui tentang struktur bagan di atas tentang pola pikir yang merupakan diskripsi totalitas terhadap proses penelitian ini, mulai dari objek penelitian seluruh item dalam bagan tersebut sekaligus menjelaskan konsekuensi dan tahapan-tahapan kajian dan penelitian ini.

Objek penelitian ini adalah pemikiran Harun Nasution tentang Mistisisme dalam Islam yang dimulai dari biografi dan aktivitas Harun Nasution. Hal itu dilakukan agar dapat mengetahui setting sosial Harun Nasution dalam melakukan penberuan pemikiran Islam di Indonesia.

Selanjutnya dikemukakan asal-usul tasawuf, sejarah perkembangannya dan orientasi pemikiran Harun Nasution yang berani membongkar pemahaman masyarakat melalui dunia pendidikan dengan mengubah kurikulum di IAIN, dengan memasukkan kajian-kajian keislaman seperti, filsafat, teologi dan tasawuf yang pada saat itu dianggap tabu.

Sebagaimana hasil kajian di atas, lalu ditelusuri tentang wawasan Harun Nasution dalam memaparkan dan memetakan berbagai aliran, tokoh dan ajarannya dalam tasawuf, guna memberikan pemahaman kepada masyarakat bahwa wajah tasawuf dalam Islam adalah lebih dari satu. Harun Nasution memaparkan secara diskripsi tanpa menjustifikasi dari salah satu ajaran tasawuf.

Analisis terakhir dikemukakan pemikiran Harun Nasution tentang tasawuf, pandangan dan gagasannya tentang integrasi iman, ibadah, amal saleh dan akhlak, yang melahirkan manusia takwa, tawakkal, ikhlas, taubat, syukur, harapan, sabar, khauf, dan uziah untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dikaji dan diteliti secara komprehensif.

E. Metode

Buku ini sebagai hasil penelitian berisi tentang pemikiran Harun Nasution menyangkut mistisisme (sufisme) dalam Islam, dengan metode kualitatif. Buku ini menunjukkan data tentang: 1), riwayat hidup Harun Nasution dan seluruh karya-karyanya, baik berupa buku, makalah, artikel maupun hasil wawancaranya yang terdapat di berbagai jurnal, koran serta majalah. 2), karya-karya intelektual Islam, baik yang menyangkut kajian mereka tentang Harun Nasution maupun sumber-sumber bacaan lainnya yang

relevan dan menunjang kajian dan penelitian ini.

Dalam suatu penelitian dan penulisan karya ilmiah, metode penelitian tersebut merupakan suatu hal yang penting karena dapat menjadi pegangan bagi peneliti untuk melakukan penulisan karya ilmiah, sehingga karya ilmiah yang dihasilkan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah pula.

Untuk menemukan data-data yang berkaitan dengan masalah yang dibahas, maka metode penelitian yang dipergunakan penulis adalah deskriptif,⁴⁵ dengan pendekatan historis.⁴⁶ Pada tahap awal penggunaan metode deskriptif dimaksudkan tidak hanya menggambarkan data apa adanya, tetapi juga sekaligus dilakukan analisis, klasifikasi, dan kategorisasi. Tahap kedua, dengan pendekatan historis, dimaksudkan untuk menjelaskan setting sosial Harun Nasution yang tentunya mempengaruhi latar belakang kehidupannya terutama mengenai pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam.

Ada dua macam sumber pengambilan data dari kajian penelitian ini yaitu: 1). Sumber data primer (ekstern) yaitu data tentang riwayat hidup Harun Nasution dan seluruh karya-karyanya, baik berupa buku, makalah, dan artikel yang ditulis oleh Harun Nasution sendiri. 2) Sumber data sekunder (eksternal) yaitu data berupa buku, makalah, artikel, yang ada relevansinya dengan pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam (sufisme), dari berbagai tulisan orang lain dan wawancara

⁴⁵Yang dimaksud metode deskriptif di sini, tidak hanya terbatas pada pengumpulan, penyusunan dan pengklasifikasian data, tetapi meliputi pula penganalisaan data, interpretasi data baik secara *reasoning* induktif maupun *reasoning* deduktif. Untuk jelasnya, lihat, Kusmin Busyairi "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Kalam", dalam M. Masyhur Anin (Ed), *Pengantar Kearah Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama* (Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1992), h. 65.

⁴⁶Pendekatan historis merupakan penyelidikan yang kritis terhadap keadaan, perkembangan dan pengalaman di masa lampau serta membandingkan dengan kultur diri dan hari-hari tentang bukti validitas dari sumber sejarah dan interpretasi dari sumber ketetapan. Lihat Muhammad Zurri, *Metode Penelitian* (Jakarta: Glialia Indonesia, 1985), h. 55.

terhadap orang-orang tertentu yang mempunyai pengetahuan tentang pemikiran Harun Nasution terutama dalam bidang tasawuf.

Dalam penelitian ini, teknik yang dipergunakan penulis dalam mengumpulkan data adalah: 1) Teknik kutipan, yakni mengutip sebagian atau seluruh data dari berbagai sumber bacaan yang ada hubungannya dengan masalah yang sedang diteliti. Teknik ini merupakan bagian dari teknik kepustakaan (*bibliographical research*). Mengumpulkan data-data yang menyangkut pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam (sufisme) dari berbagai tulisan, baik yang ditulis oleh Harun Nasution sendiri, maupun yang ditulis oleh orang lain dalam bentuk buku, makalah, jurnal artikel dan wawancara terhadap orang-orang tertentu. 2) Teknik wawancara, yaitu pengumpulan data-data dari informan dengan cara yakni peneliti, mengajukan beberapa pertanyaan secara langsung kepada informan dan sekaligus mendapat jawabannya.

Analisis data dilakukan oleh penulis, setelah data terkumpul. Penulis menganalisis berdasarkan jenisnya, kemudian menghubungkan data yang satu dengan data yang lainnya. Selanjutnya, menginterpretasi data tersebut berdasarkan kaidah penelitian, dan mendeskripsikannya dengan teknik berfikir deduktif dan induktif.

Manfaat buku ini antara lain mengungkap Pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme dalam Islam, praktik kehidupan mistisisme Harun Nasution dan posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme Islam di Indonesia.

Buku ini diharapkan menjadi kontribusi intelektual umat Islam di Indonesia, agar memahami dan melakukan kajian terhadap mistisisme. Juga dapat menjadi khazanah informasi bagi semua pihak terutama bagi mereka yang senang dengan kajian mistisisme dalam Islam.

Dalam buku ini pula kita mengetahui secara jelas mengapa Harun Nasution yang dikenal sebagai tokoh yang sangat rasional, memunculkan pemikiran dari aspek mistisisme (sufisme), apakah

pemikiran mistis tersebut, murni dari pemikirannya atau hanya sekedar mengulang pemikiran sufisme tokoh-tokoh yang mendahuluinya.

Maka buku ini mengantarkan pembaca pada pengetahuan baru tentang corak pemikiran Harun Nasution menyangkut mistisisme (sufisme) dalam Islam, yang dapat dikaji lebih lanjut tentang posisi Harun Nasution dalam kancah pemikiran tokoh-tokoh sufi (mistisisme) khususnya di Indonesia.

F. Sistematika

Buku ini secara keseluruhan terdiri atas lima bab. Bab pertama pendahuluan menguraikan latar belakang, menelusuri problem, kajian pustaka terdahulu, dasar-dasar analisis, metode dan sistematika.

Bab kedua menguraikan tentang riwayat hidup Harun Nasution, yang meliputi; biografi Harun Nasution, aktivitas Harun Nasution di Luar Negeri, kiprah Harun Nasution di Institut Agama Islam Negeri (IAIN), karya-karya Harun Nasution. Selanjutnya mengemukakan orientasi pemikiran Harun Nasution dan tanggapan cendekiawan terhadap pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme.

Bab ketiga menguraikan tentang mistisisme dalam pemikiran Islam yang meliputi; asal-usul mistisisme, sejarah perkembangan mistisisme, beberapa tokoh berpengaruh dalam pemikiran mistisisme.

Bab keempat menguraikan tentang analisis terhadap pemikiran Harun Nasution tentang mistisisme yang meliputi: Mistisisme sebagai Perpaduan Iman, Ibadah, Amal Saleh dan Akhlak Mulia, Praktik Mistisisme dalam Kehidupan Harun Nasution, dan Posisi Harun Nasution dalam Peta Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia

Bab kelima merupakan bab penutup, yaitu bab yang menguraikan tentang kesimpulan dari hasil kajian dan penelitian.

BAB 2

RIWAYAT HIDUP, ORIENTASI PEMIKIRAN, TANGGAPAN CENDEKIAWAN

A. Riwayat Hidup Harun Nasution

Riwayat dan aktivitas Harun Nasution selama ia masih hidup, dibagi ke dalam empat tahap. Tahap pertama meliputi kehidupan dalam keluarga dan masa kecilnya, yang ditandai dengan gemblengan orang tua yang sangat keras dalam dunia pendidikan agama Islam. Tahap kedua, semasa Harun Nasution menjalani hidup sebagai seorang pelajar dan mahasiswa. Harun Nasution pada masa ini berada pada posisi pencarian identitas keislaman yang dimulai dari dalam negeri hingga ke luar negeri. Pengalaman yang diperoleh Harun Nasution ketika menjadi pelajar dan mahasiswa dalam menuntut ilmu baik di dalam negeri maupun di luar negeri, sangat berpengaruh. Di saat itu Harun Nasution berkenalan dengan berbagai pemikiran, yang berpengaruh secara signifikan setelah Harun Nasution kembali ke tanah air. Tahap ketiga, ketika Harun Nasution mulai beraktivitas di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) terutama di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada masa itu, Harun Nasution mulai memperkenalkan pikiran-pikiran pembaruannya. Terutama mengenai pemikiran rasional Muktazilah yang dimulai dari kalangan akademis hingga ke masyarakat luas. Tahap ke empat, adalah Harun Nasution memperkenalkan pikiran-pikiran rasionalnya di tengah-tengah masyarakat melalui karya-karyanya. Pada tahap ini pula pemikiran Harun Nasution mulai digandrungi oleh kaum akademisi, terutama pada murid-muridnya yang secara signifikan sangat mempengaruhi ildim kehidupan keberagamaan Islam di Indonesia. Pemikiran-pemikiran rasional neo-Muktazilah hingga masalah atau (sufisme) mistisisme yang diperkenalkan oleh Harun

Nasution, menjadi kajian-kajian di tengah-tengah masyarakat terutama pada tingkat mahasiswa Pascasarjana di LAIN baik di Jakarta maupun di daerah lainnya, termasuk Makassar.

1. Biografi Harun Nasution

Harun Nasution lahir pada hari Selasa tanggal 23 September 1919 di Pematang Siantar, Sumatera Utara. Harun Nasution adalah anak ke empat dari lima bersaudara. Kakeknya adalah seorang Islam puritan yang anti pada kolonialisme Belanda. Begitu bencinya terhadap Belanda, hingga ia menyampaikannya kepada Harun Nasution agar jangan belajar bahasa Belanda karena bukan bahasa itu yang digunakan nanti di surga, melainkan bahasa yang digunakan yaitu Arab.¹ Ayah Harun Nasution bernama Abdul Jabbar Ahmad, seorang pedagang terkenal asal Mandailing dan menjadi *qadhi* (penghulu) pada masa pemerintahan Belanda di Kabupaten Simalungun, Pematang Siantar. Ayah Harun Nasution juga seorang ulama pada zamannya dan mengetahui kitab-kitab Jawi dan suka membaca kitab kuning berbahasa Melayu. Selain itu, ayahnya pun seorang petani yang mempunyai kebun karet, kebun salak, kayu manis, kelapa, bahkan memiliki kolam ikan. Sedangkan, ibunya seorang perempuan asal Mandailing bernama Maimunah, keturunan seorang ulama yang pernah bermukim dan belajar di Mekkah, dan mengetahui beberapa aktivitas di Masjidil Haram.² Hal ini memberikan pemahaman bahwa Harun Nasution adalah seorang keturunan yang taat beragama, keturunan orang terpandang, dan keturunan keluarga yang berada. Kondisi keluarganya yang berada itu, sangat membantu Harun Nasution dalam melanjutkan studi untuk mencapai cita-citanya. Sejak kecil Harun Nasution tumbuh dan berkembang dalam pengawasan, pembinaan yang sangat ketat,

¹Lihat selengkapnya pada Zain Uchrowi dan Ahmadie Thaha, *Riwayat Hidup Harun Nasution dalam Aqid Suminto*, edk., *Refleksi Pembaruan Perakiran Islam 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), h. 5.

²Harun Nasution adalah putra keempat dari lima bersaudara, yakni H. Mohamad Ayyub, H. Khalil, Sa'adah, Harun, dan Hafshah. Lihat, *Ibid*.

terutama dalam menjalankan studi dan belajar ilmu agama dari kakek dan ayahnya.

Kedudukan *qadhi* yang dipegang oleh ayah Harun Nasution pada saat pemerintahan Belanda memberi kesempatan untuk mengirim anaknya belajar di sekolah Belanda. Harun Nasution memulai pendidikannya pada usia tujuh tahun di sekolah Belanda, *Hollandsch In landche School* (HIS). Berbeda dengan anak-anak kampungnya yang kebanyakan masuk Sekolah Melayu. Selama tujuh tahun, Harun Nasution belajar bahasa Belanda dan ilmu pengetahuan umum di HIS itu.³ Selain itu, aktivitas Harun Nasution di rumah dalam bimbingan ayah dan ibunya yang sangat ketat. Setiap hari sejak pukul empat hingga pukul lima sore dia harus belajar mengaji, selesai salat magrib, membaca al-Qur'an dengan suara keras hingga tiba salat isya. Pada pagi hari sebelum berangkat ke sekolah terlebih dahulu harus membersihkan halaman rumah, dan setelah pulang dari sekolah mencuci piring sebelum bermain. Permainan kesukaan Harun Nasution sewaktu kecil adalah bola, kelereng dan gasing.⁴

Pada usia 14 tahun, Harun Nasution tamat di HIS. Harun Nasution merencanakan sekolah ke *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs* (MULO) sederajat Sekolah Menengah Pertama (SMP) Cikarang.⁵ Rencana Harun Nasution tersebut tidak tercapai, karena orang tuanya tidak merestui. Orang tua Harun Nasution sudah merasa cukup, ia mempunyai ilmu pengetahuan umum dengan sekolah di HIS. Akhirnya, Harun Nasution melanjutkan pendidikan ke sekolah agama yang bersemangat modern, yaitu, *Moderne Islamie-tische Kweekschool* (MIK), setingkat MULO, di

³Pelajaran yang paling disenangi Harun Nasution adalah pengetahuan alam dan sejarah. Cita-cita Harun Nasution ingin menjadi guru karena kedudukan guru saat itu sangat dihormati masyarakat. Lihat, Zain Uchrowi, *op. cit.*, h. 6.

⁴Lihat *ibid*.

⁵Hassun Shadily, *Ensiklopedi Indonesia* Jilid 4 (Jakarta: Ikhtiar Daru-Van Hoeve, 1983), h. 2308.

Bukittinggi.⁶

Di sekolah MIK, Harun Nasution merasa sesuai dan cocok dengan pemikiran keagamaan yang diajarkan ketika itu. Misalnya, memelihara anjing itu tidak haram, menyentuh al-Qur'an tanpa wudhu tidak menjadi masalah dan tidak ada masalah bagi yang melaksanakan salat memakai *ushalli* atau tidak.⁷ Pada saat itu, sikap keberagaman Harun Nasution mulai tampak, berbeda dengan sikap keberagaman yang selama ini dijalankan oleh orang tuanya, termasuk lingkungan kampungnya. Harun Nasution bersikap rasional sedang orang tua dan lingkungannya bersikap tradisional.

Di Pematang Siantar, Harun Nasution tidak tertarik belajar agama, dikarenakan pelajaran agama yang diajarkan adalah hanya masalah puasa, safar, zakat, kawin dan cerai. Akan tetapi, ketika berada di Bukittinggi, Harun Nasution rajin belajar agama, disebabkan kajian keagamaan sudah modern. Di tengah keagairahan Harun Nasution mempelajari masalah agama, sekolah yang ditemuinya kurang disiplin disebabkan hanya sekolah swasta dimana gurunya digaji oleh murid. Akibatnya, pelajaran kurang kondusif. Kondisi tersebut, memhuat pengembangan pengetahuan Harun Nasution tidak kondusif, sehingga ia berencana untuk pindah sekolah ke Solo. Di Solo ada Sekolah HIK yang menurut Harun Nasution cocok dengan pemikirannya, sehingga ia melayangkan surat lamaran pindah, dan setelah diterima ia baru pulang ke Pematang Siantar minta izin kepada orang tuanya untuk pindah ke Solo. Ternyata, keinginan sekolah di Solo tidak dapat terkabul, karena orang tua Harun Nasution, mempunyai rencana lain, yakni

⁶MIK adalah sekolah guru menengah pertama swasta modern milik Abdul Chafiq Jambek, putra Syekh Jamil Jambek. Di sinilah, Harun Nasution belajar agama selama tiga tahun dengan bahasa pengantar antara lain bahasa Belanda. Lihat, Zaim, *op. cit.*, h. 6.

⁷Lihat Zaim Uchrowi, *ibid.*, h. 7. Lihat pula, Lukman S. Thahir, *Harun Nasution (1919-1998) Interpretasi Nalar Teologi dalam Islam* (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2003), h. 26.

merencanakan agar Harun Nasution sekolah di Mekkah.⁸ Sekalipun Harun Nasution tidak menyukai sekolah di Mekkah, tetapi karena paksaan orang tuanya akhirnya ia terima juga. Namun, ia tetap mempunyai rencana untuk lanjut sekolah di Mesir.

Pada tahun 1938 setelah kurang lebih setahun berada di Mekkah, rencananya itu benar-benar terwujud. Yakni melanjutkan sekolah di Mesir. Di Mesir, Harun Nasution tidak bisa langsung masuk di Universitas Al-Azhar⁹, karena ia hanya memegang surat keterangan selesai kelas tiga MIK di Bukittinggi. Beberapa temannya menyarankan agar Harun Nasution mengikuti beberapa mata kuliah (semacam matrikulasi) agar ia dapat memperoleh tanda lulus untuk masuk di al-Azhar. Saran teman-temannya tersebut diikuti, berkat kesungguhan dan kerja kerasnya, ia memperoleh surat keterangan tanda lulus untuk masuk di Universitas al-Azhar. Setelah masuk di Universitas al-Azhar, Harun Nasution kuliah di Fakultas Ushuluddin. Di Fakultas ini, ia tidak hanya diajarkan pelajaran umum, semisal filsafat, ilmu jiwa, dan etika, tetapi juga diajarkan bahasa Inggris dan Perancis, karena Harun Nasution menguasai kedua bahasa ini, akhirnya ia diperbolehkan untuk tidak mengikuti pelajaran tersebut.¹⁰

Di Mesir, Harun Nasution mulai mendalami Islam pada Fakultas Ushuluddin. Setelah hampir tamat, terutama setelah ia menyelesaikan 13 mata kuliah, ternyata Harun Nasution memperoleh nilai yang bagus, khusus pada mata kuliah Ilmu Kalam, ia memperoleh nilai 37 hampir memperoleh nilai 40 (yang

⁸Lihat, Zaim Uchrowi, *op. cit.*, h. 9-12.

⁹Al-Azhar, adalah masjid dan pusat Universitas Islam yang paling terkenal. Didirikan tahun 972 pada awal kekuasaan di negeri Fatimiyya, oleh Jauhar Katib al-Sikalli, salah seorang penguasa Fatimiyya. Nama al-Azhar sebagai penghormatan kepada Fatima putri Nabi Saw. Dewasa ini pendidikan al-Azhar tidak hanya terbatas pada bidang agama, tetapi juga mencakup ilmu-ilmu umum, seperti kedokteran. Mahasiswa al-Azhar berasal dari Negara Islam, termasuk Indonesia. Lihat Hasan Sodaly, *Ensiklopedi Indonesia* Jilid I (Jakarta: Ikhtisar Baru Van Hoeve, 1983), h. 340. Lihat juga pada H.A.R. Gibb dan J.H. Kramer, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1961), h. 50-52.

¹⁰Zaim Uchrowi, *op. cit.*, h. 14-15.

perilaian sekarang hampir nilai A), maka Harun Nasution mulai merasa tidak puas. Ketidakpuasannya karena, menurutnya masih sangat kurang pengetahuannya mengapa dia bisa mendapatkan nilai yang bagus. Hal itu menjadikan Harun Nasution takut dan mengecawakan almamaternya, sehingga ia memutuskan untuk kuliah juga pada Universitas Amerika di Kairo. Pada Universitas ini, Harun Nasution tidak mendalami masalah-masalah keislaman, tetapi mendalami ilmu pendidikan dan ilmu sosial.¹¹

Pada pertengahan tahun 1947, setelah selesai dari Universitas tersebut, dengan mengantongi Ijazah BA, Harun Nasution bekerja di perusahaan swasta dan kemudian di konsulat Indonesia-Kairo. Dari konsulat itulah, putra Batak yang memper-sunting gadis Mesir bernama Sayedah memulai karir diplomatik-nya. Dari Mesir, Harun Nasution ditarik ke Jakarta bekerja sebagai pegawai Departemen Luar Negeri dan kemudian diposisikan sebagai sekretaris pada kedutaan besar Indonesia di Brussel. Ketika masih di Brussel inilah, Harun Nasution pernah terserang penyakit usus buntu dan harus dioperasi.

Situasi politik dalam negeri Indonesia pada dekade 60-an membuat Harun Nasution mengundurkan diri dari karir diplomatik dan pergi lagi ke Mesir. Di Mesir, Harun Nasution kembali menggeluti dunia ilmu pada Sekolah Tinggi Islam, di bawah bimbingan seorang ulama Fikih Mesir terkemuka, Abu Zahrah. Ketika itulah, Harun Nasution mendapat tawaran untuk mengam-bil studi Islam di Universitas McGill Kanada. Untuk tingkat magister di Universitas tersebut, Harun Nasution menulis tentang "Pemikiran Negara Islam di Indonesia", sedang untuk disertasi-nya, Harun Nasution menulis tentang "Posisi Akal dalam Pemikiran Teologi Muhammad Abdul".

Setelah meraih gelar doktor,¹² Harun Nasution kembali ke tanah air dan mencurahkan perhatiannya pada pengembangan

¹¹Ibid., h. 15.

¹²Harun Nasution menguasai bahasa Arab, Inggris, Belanda, dan Perancis. Lihat, Ajib Suminto dkk, *op. cit.*, h. 20.

pemikiran Islam di berbagai IAIN yang ada di Indonesia. Bahkan, Harun Nasution pernah menjadi Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta selama dua periode dan paling lama (1973/1978 dan 1978/1984).¹³ Ketika meninggal dunia (1998), di usia lebih kurang 79 tahun, Harun Nasution masih menjabat sebagai Direktur Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Kepergian Harun Nasution memang mendadak. Beberapa hari sebelumnya, Harun Nasution masih mengajar di Program Pascasarjana IAIN Alauddin Ujungpandang. Ketika masih di Ujungpandang Harun Nasution, merasa tidak enak badan (sakit).¹⁴ Sepulang dari sana, Harun Nasution langsung dibawa ke rumah sakit Pertamina Jakarta. Harun Nasution berada di rumah sakit Pertamina itu hanya tiga hari. Saat itu, Harun Nasution mengeluh maagnya kambuh. Setelah diperiksa oleh tim dokter, ternyata Harun Nasution selain mengidap penyakit jantung juga menderita paru-paru basah yang cukup parah. Tim dokter telah berusaha sekuat tenaga meyembuhkan penyakit Harun. Tetapi Tuhan berkehendak lain. Akhirnya, Harun Nasution berpulang ke rahmatullah, pada tanggal 18 September 1998 di rumah sakit Pertamina, Jakarta.

Sebagai orang yang cukup terkenal, bermacam ungkapan duka cita datang melepas kepergian Harun Nasution menemui Sang Pencipta. Tidak saja dari kalangan akademis, rekan sejawat, murid, pimpinan IAIN, dan kaum intelektual Indonesia lainnya, tetapi ungkapan duka cita juga datang dari berbagai media massa, di antaranya ungkapan duka cita yang disampaikan oleh majalah

¹³Selain Harun Nasution yang pernah memimpin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta adalah Prof. R.H.A Soenarjo, SH (1960-1963), Prof. Drs. H. Soenarjo (1963-1969), Prof. H. Bustani A. Gani (1969-1970), Prof. H.M. Taha Yahya Oemar, MA (1970-1973), Prof. Dr. Harun Nasution (1973-1984), Drs. H. Ahmed Syadeli (1984-1992), Prof. Dr. H.M. Qur'ish Shihab, MA (1992-1998), dan Prof. Dr. Azyumardi Azra (1998-2006), Prof. Dr. Komaruddin Hidayat (2006-sekarang). Sebagian lihat, Tim Penyusun Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah, *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, edisi 12, Jakarta, 1995/1996, h. 7-8.

¹⁴Hal ini disampaikan oleh, Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, ketika penulis konsultasi setelah selesai ujian tertutup di Makassar pada tanggal 21 Maret 2011.

berita mingguan Ummat dengan ucapan *Inna lillah wa inna ilaih raji'un*, keluarga besar majalah Ummat turut berduka cita sedalam-dalamnya atas wafatnya Prof. Dr. Harun Nasution, Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 18 September 1998 di rumah sakit Pertamina Jakarta. Semoga, arwah beliau diterima di sisi Tuhan, dan keluarga yang ditinggalkan ditabahkan-Nya.¹⁵

Waktu pemakaman Harun Nasution, dibadiri oleh lebih dari lima ratus orang. Begitu juga, ketika jenazah Harun Nasution disalatkan di masjid Fathullah, sebuah masjid kampus IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, jemaah yang hadir juga lebih dari lima ratus orang. Makam Harun Nasution tidak jauh dari kampus IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tepatnya di pemakaman IAIN di jalan Semanggi, Cempaka Putih, Ciputat, Jakarta Selatan.

2. Aktivitas di Luar Negeri

Harun Nasution tiba di Mesir pada tahun 1938. Ijazahnya yang ia peroleh setelah tiga tahun sekolah di MIK tidak bisa digunakan untuk masuk ke universitas apapun di Mesir. Ia harus memiliki ijazah Aliyah agar bisa diterima. Untuk mendapatkan ijazah, ia harus menjalani sebuah tes, dan agar bisa menjalani tes tersebut, ia menyewa seorang guru privat. Dengan persiapan yang serius, ia akhirnya lulus. Ia mendapatkan ijazah dan mendaftar di Fakultas Ushuludin, Universitas Al-Azhar. Ia tidak memilih Fakultas Syariah, karena untuk masuk fakultas ini dibutuhkan persyaratan bahasa Arab yang lebih tinggi yang ia rasakan tidak dapat ia penuhi. Di samping itu, di Fakultas Ushuludin ia dapat mempelajari filsafat, psikologi, etika dan ilmu-ilmu lainnya yang ia sukai.

Nilai-nilainya di sekolah sangat beragam. Ia merasa ia tidak tahu sama sekali tentang Islam. Secara umum ia hanya menghafal bukan menganalisis pelajaran-pelajaran yang ia terima. Ia merasa

¹⁵Abdillah Toha (Pimpinan Umum), *Ummat*, No. 12 Tahun, IV, 28 September 1998, h. 7.

kecewa lagi. "Setelah menyelesaikan pendidikan di al-Azhar, mendapatkan ijazah yang menunjukkan kemampuan mengenai Islam. Pengetahuannya tentang Islam sangat buruk. Ketika kembali ke kampung, ia mungkin akan mengajar. Namun tidak mengerti tentang Islam. Ini membuatnya takut. Akhirnya, dia memutuskan untuk meninggalkan sekolah ini", kata Harun Nasution.¹⁶ Ia memutuskan untuk belajar di American University di Kairo.

Di American University, ia tidak mengambil pelajaran tentang Islam, namun tentang pendidikan dan ilmu-ilmu umum lainnya, khususnya ilmu sosial. Ia menyelesaikan kuliah di tempat ini dan mendapatkan gelar *Bachelor of Arts* (BA) dengan membuat makalah tentang perburuhan di Indonesia. Ia sangat tertarik dengan kondisi perburuhan di Indonesia pascakemerdekaan 1945. Ia ingin mengetahui apakah buruh di Indonesia diperlakukan dengan baik oleh pemerintah setelah kemerdekaan atau tidak?

Menurut analisis Harun Nasution, pemerintahan Republik Indonesia yang masih muda memberi perhatian cukup serius terhadap masalah perburuhan. Apabila buruh dan majikan terlibat konflik, pemerintah cenderung membela buruh. Namun hal tersebut hanya mengubah sedikit saja keadaan para buruh, karena keadaan Indonesia, setelah dijajah selama 350 tahun, sangat kompleks dan kualitas sumber daya mereka sangat rendah.

Keprihatinan Harun Nasution dengan kondisi perburuhan pada saat itu tidak dapat dilepaskan dari lingkungan sosialnya. The American University merupakan lembaga pendidikan modern, dan masalah perburuhan pada dasarnya adalah masalah masyarakat modern. Lagi pula Harun Nasution sangat aktif di Perhimpunan Pelajar Indonesia dan Malaysia (PERPINDOM) di Kairo. Lingkungan seperti ini sangat kondusif bagi seorang seperti Harun Nasution untuk aktif terlibat dalam problem politik dan sosial yang terjadi di negerinya.

¹⁶*Ibid.*, h.15.

Dengan ijazah BA dan kemampuan berbahasa Arab, Inggris dan Belanda, ia memperoleh pekerjaan di sebuah perusahaan swasta di Mesir. Ia menikah dengan seorang wanita Mesir dan beberapa tahun kemudian diangkat menjadi pegawai di Konsulat Indonesia di Kairo. Ini merupakan permulaan karir diplomatinya. Ia menjadi atase konsulat, sedangkan konsulnya adalah H.M. Rasjidi, Menteri Agama RI pertama. Beberapa tahun kemudian ia dipanggil pulang bekerja di Departemen Luar Negeri Jakarta sampai ia ditempatkan sebagai sekretaris di Kedutaan Indonesia di Brussel, Belgia.

Ketika di Brussel, terdapat banyak perubahan politik di Indonesia. Pada 1959, sistem pemerintahan parlementer dihapus dan beberapa partai politik, termasuk Masjumi, sebuah partai Islam, dibekukan oleh Presiden Soekarno. Selain Partai Komunis Indonesia (PKI), partai-partai politik menjadi mandul. Setelah sistem parlementer jatuh, politik di Indonesia dikendalikan oleh tiga kelompok: Soekarno dengan koleganya, PKI, dan ABRI. Sementara itu, Masjumi dianggap terlibat dalam pemberontakan PRRI (Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia) di Sumatera. Jakarta membalas pemberontakan ini dengan membombardir Sumatra.

Inilah alasan mengapa Soekarno dan ABRI tidak lagi mempercayai para aktivis dan simpatisan partai Masjumi. Aktivis dan pendukung partai ini dicurigai dan ditangkap. Sebagai orang Sumatra, Harun Nasution dianggap simpatisan PRRI.¹⁷ Mengenai masalah ini Harun Nasution menulis bahwa:

Saya dulu bermain politik dengan Soekarno. Teman-teman saya sesama orang Sumatra marah sekali dengan pemboman di Medan ibu kota Sumatra Utara. Saya tidak suka PKI. Sebagai orang Sumatra, saya tidak

¹⁷Menurut H. M. Rasjidi, Harun Nasution adalah seorang yang menentang teguh prinsip dan ia berani bergabung dengan Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI). Lihat H.M. Rasjidi "Antara Saya dan Harun Nasution", dalam *Refleksi*, h. 265.

suka politik Soekarno. Saya mendengar bagaimana ia menghancurkan wilayah ini. Beruntung sekali saya bergabung dengan golongan anti-komunis. Sementara itu pada saat itu PKI menikmati masa keemasannya dalam konstelasi politik di Indonesia. Ketika Soekarno bekerja sama dengan PKI, saya menjadi anti-Soekarno.¹⁸

Sikap politiknya sebagai seorang anti-PKI dan anti-Soekarno ditegaskan oleh keputusannya untuk berhenti dari karir diplomatik. Ia masuk daftar hitam, dicekal memasuki wilayah Indonesia dan negara-negara lain yang punya hubungan diplomatik dengan Indonesia seperti Mesir. Hal ini membuat ia tidak bisa kembali ke Jakarta karena PKI pada saat itu tengah berkuasa. Untunglah seorang diplomat berkebangsaan Mesir yang tidak tahu ia dicekal memberi Harun Nasution dan istrinya visa untuk masuk ke Mesir.

Ketika sampai di Mesir, Harun Nasution kembali ke bangku kuliah. Ia mengambil *Islamic Studies* di Fakultas Dirasat Islamiyah, sebuah perguruan tinggi swasta. Di bawah bimbingan Abu Zahrah, sarjana Mesir kenamaan, ia mempelajari Islam beserta seluruh aspek-aspeknya. Metode belajar yang diterapkan persis seperti yang diterapkan di universitas-universitas di Barat. Ia sangat menikmatinya karena metode ini menekankan kemampuan menganalisis, bukan menghafal, pelajaran-pelajaran yang dulu ia terima di Universitas Al-Azhar. Selanjutnya, ia berpendapat bahwa Islam yang ia pelajari di sini sangat rasional dan modern, yang membuatnya bangga menjadi seorang muslim. Ia banyak membaca buku yang ditulis oleh orientalis yang ia dapatkan ketika masih di Brussel. Ia merasa bahwa inilah Islam yang sesungguhnya.¹⁹ Kemudian Harun Nasution, sangat tertarik membaca surat kabar *Ahadiyah* terbitan London, karena menurutnya, kelompok ini sangat rasional dalam memahami

¹⁸*Ibid.*, h. 27-28.

¹⁹*Ibid.*, h. 31.

Islam.²⁰

Dua tahun kemudian, ia diundang untuk mengambil Islamic Studies di McGill University, Kanada. *Institute of Islamic Studies* pada universitas ini mempunyai kebijakan untuk merekrut mahasiswa dari kelompok Islam dan Kristen. Para mahasiswa Muslim diundang dari seluruh negeri Muslim, termasuk Indonesia. Dengan rekomendasi dari H.M. Rasjidi,²¹ *associate professor* di McGill, yang telah ia kenal sejak di Kairo, Harun Nasution akhirnya diterima di Universitas tersebut untuk belajar mengenai Islam.

Di McGill, pada tahun 1965, Harun Nasution mengambil major "Modernisme dalam Islam". Ketika mengisi formulir pendaftarannya, ia menegaskan bahwa ia tertarik untuk menyelidiki hubungan Islam dan negara. Karena itu ia menulis tesis MA-nya mengenai "*The Islamic State in Indonesia: The Rise of Ideology, the Movement for its Creation and the Theory of Masjumi*".²² Ia membahas ide "negara Islam" yang berkembang di kalangan partai-partai Islam di Indonesia, Nahdhatul Ulama (NU) dan Masjumi, atau paling tidak pemikiran para pemimpinnya tentang negara Islam.

Harun Nasution menyimpulkan bahwa terdapat konsep negara Islam di kalangan Masjumi, khususnya di kalangan penumpuhnya seperti M. Natsir, Zaenal Abidin Ahmad, Isa Anshari, Osman Raliby, dan Kasman Singodimedjo. Konsep

²⁰*Ibid.*

²¹M. Rasjidi adalah lulusan dari Universitas Sorbonne di mana ia menulis tesis mengenai Islam dan mistisisme Jawa. Prof. Rasjidi adalah orang Indonesia kedua yang mendapatkan gelar doktor mengenai Islam dari universitas di Barat, yang pertama adalah Prof. Hossein Djajadiningrat yang mendapatkan gelar doktor dari Universitas Leiden.

²²Tesis ini dibagi dalam tiga bab. Bab pertama, membahas tentang munculnya ideologi mengenai Negara Islam di Indonesia. Bab kedua menguraikan tentang gerakan untuk menciptakan Negara Islam, dan Bab ketiga, menyangkut analisis Harun Nasution mengenai konsep Negara Islam menurut tokoh-tokoh Masjumi, untuk jelasnya, lihat Tesis. Harun Nasution, *The Islamic State in Indonesia: The Rise of Ideology, the Movement for its Creation and the Theory of Masjumi* (Montreal, Canada: McGill University, 1965).

tersebut tidak ditemukan pada partai lain. Masjumi berusaha melakukan institusionalisasi ide negara Islam tersebut. Partai ini melakukan pendekatan konsitusional yang akhirnya menimbulkan perdebatan yang berlarut-larut di parlemen mengenai ideologi negara di Indonesia. Debat ini terjadi antara partai-partai yang berbasis pada ideologi yang berbeda seperti; Islam, komunisme, demokrasi-sosialisme, dan nasionalisme.²³ Debat ini akhirnya menimbulkan kebuntuan menyusul tidak adanya mayoritas atau koalisi antar-partai.²⁴

Ketika Harun Nasution menulis tesisnya, PKI tengah menjadi partai dominan, bersaing dengan partai-partai Islam. Ia tidak yakin kelompok Islam dapat memenangkan pertarungan ini. Seperti diketahui kemudian, kemenangan ternyata tidak berpihak kepada PKI atau kelompok Islam, namun jatuh ke tangan Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI). Harun Nasution tidak memperhitungkan besarnya kekuatan ABRI yang telah mengakar pada masa Orde Lama.

Setelah menyelesaikan Mastemnya, maka pada tahun 1968, Harun Nasution meneruskan studinya tentang "Modernisme dalam Islam". Ia menulis disertasi Ph.D-nya tentang pemikiran teologi Muhammad Abduh.²⁵ Ia tertarik menulis masalah ini karena pengaruh Abduh yang begitu luar biasa di kalangan ulama dan umat Islam, khususnya di kalangan reformis dan modernis muslim, termasuk Muhammadiyah di Indonesia. Menurut mereka, Abduh adalah seorang pengikut dan pemikir *Ahl al-Sunnah*, atau lebih tepatnya Asy'ariyyah. Bagi Harun Nasution ini berarti

²³Lebih lanjut mengenai ideologi politik pada saat itu, lihat Herbert Feith dan Lance Castle, *Indonesian Political Thinking, 1945-1965* (Ithaca: Cornell University Press, 1970).

²⁴Lihat Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), dan Deliar Noer, *Islam di Pentas Partai Nasional* (Jakarta: Grafiti Press, 1987).

²⁵*The Place of Reason in Abduh's Theology: Its Impact on His Theological System and Views* (Ph. D Thesis, McGill University, 1968). Disertasi ini telah direvisi dan diterbitkan di Indonesia: *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktadilah* (Jakarta: UI Press, 1987).

bahwa Abduh menganjurkan "fatalisme". Teologi Asy'ariyyah bersifat fatalistik. Namun menurut Harun Nasution, para ahli masih memperdebatkan teologi Abduh. Beberapa ahli menyimpulkan bahwa ia penganut teologi Asy'ariyyah, namun yang lain menyatakan ia sangat rasional dan liberal bahkan lebih rasional ketimbang Muktazilah. Harun Nasution ingin membuktikan teologi Abduh ini, apakah ia benar-benar rasional dan liberal seperti Muktazilah, atau tradisional seperti Asy'ariyyah.²⁶

Setelah meneliti tulisan-tulisan Abduh, Harun Nasution menyimpulkan bahwa pandangan yang menyatakan teologi Abduh *Ahl al-Sunnah* atau Asy'ariyyah adalah berdasarkan *Risalat al-Tauhid*, karyanya yang populer namun *perifer* dan penuh perdebatan. Karena buku ini tidak menjelaskan secara rinci teologi dan kecenderungan intelektual Abduh, maka kita tidak bisa menyimpulkan bahwa ia adalah seorang *Ahl al-Sunnah* atau Asy'ariyyah. Berdasarkan buku ini pula, orang bisa saja menyimpulkan bahwa Abduh sebenarnya penganut teologi yang rasional dan liberal, yaitu Muktazilah atau Qadariyah. Karena itu, bila kita menyimpulkan keyakinan Abduh berdasarkan buku ini semata, maka kita telah melakukan sesuatu dengan gegabah.

Untuk mengatasi kontroversi ini, Harun Nasution melakukan *riset* pada buku Abduh yang lain, yaitu *Hasyiyah 'ala Syarh al-Dawwani li al-'Aqa'id al-Adudiyah*. Berbeda dengan *Risalat al-Tauhid*, buku ini membahas persoalan-persoalan teologi klasik, dan di sini Harun Nasution menemukan keyakinan Abduh yang sebenarnya.

Setelah selesai membaca buku ini, Harun Nasution menyimpulkan bahwa teologi Abduh sebenarnya lebih rasional dan liberal dibanding Muktazilah. Muktazilah tidak menetapkan secara tegas bahwa akal mampu menciptakan hukum (sosial) yang memaksa manusia untuk mentaatinya, namun Abduh percaya bahwa akal mampu melakukan hal ini.²⁷

²⁶Lihat Harun Nasution, Muhammad Abduh, *op. cit.*, h. 1-5.

²⁷*Ibid.*, h. 92.

Inilah sebabnya mengapa Harun Nasution menyalahkan orang yang menganggap teologi Abduh adalah *Ahl al-Sunnah* atau Asy'ariyyah. Namun ia merasa bahwa pandangannya ini sulit sekali diterima. Dalam sebuah pertemuan, Muhammad Hatta, mantan Wakil Presiden RI yang pertama, bertanya mengapa Harun Nasution tidak menerjemahkan tesisnya ke dalam bahasa Indonesia dan menerbitkannya. Harun Nasution menjawab: "Tampaknya orang Islam Indonesia tidak siap menerima hasil penelitian saya mengenai Muhammad Abduh... bahwa ia memiliki pandangan yang sama dengan Muktazilah". Beberapa ulama Indonesia yang mendengar penjelasan ini memberikan komentar negatif bahwa hal ini "sulit dipercaya".²⁸ Setelah 20 tahun ia menyebarkan teologi Muktazilah, orang baru percaya kepada pendapatnya ini. Sekarang hal itu merupakan bagian dari wacana intelektual muslim Indonesia. Bagi Harun Nasution, teologi Islam yang rasional atau liberal, seperti yang telah dikembangkan oleh Muktazilah, Abduh, dan tokoh modernis lainnya, bukan hanya latihan intelektual atau wacana akademis. Melainkan keyakinan itu menjadi dasar teologis dari gerakan modernisme dan reformisme Islam yang juga menjadi keyakinan pribadinya.

3. Kiprah Harun Nasution di IAIN.

Setelah menyelesaikan program doktornya pada tahun 1968, Harun Nasution kembali ke Tanah Air. Ia mengetahui apa yang akan ia lakukan pada masyarakat muslim Indonesia, karena ia senantiasa mengikuti perkembangan di Indonesia. Ia berpendapat bahwa masyarakat muslim kurang maju dalam bidang ekonomi dan budaya karena mereka menganut teologi yang fatalistik dan statis. Inilah alasan mengapa ia ingin mengubah pandangan yang fatalistik dan tradisional ini dengan pandangan yang lebih dinamis, rasional, dan modern. Untuk mengimplementasikan tujuan ini, Harun Nasution memilih pendidikan, terutama

²⁸*Ibid.*, h. v-vi.

oleh kalangan atas seperti Mulyanto Sunardi (Direktur Jenderal Perguruan Tinggi Islam Departemen Agama) dan Zarkawi Suyuti (Sekretaris Dirjen Bimas Islam). Setelah melalui dialog yang sangat serius, akhirnya para mantan rektor menerima usulan Harun Nasution dengan syarat mata kuliah tafsir, hadis, dan fikih tidak ditinggalkan supaya kelibatan agamanya. Maka sejak itu, mahasiswa diajarkan pengantar ilmu agama, filsafat, tasawuf, ilmu kalam, tauhid, sosiologi, dan metodologi riset.

Harun Nasution melihat bahwa mata kuliah keislaman di Indonesia pada waktu itu sangat dibatasi pada pemikiran mazhab tertentu saja. Teologi dibatasi pada mazhab Asy'ariyyah, fikih hanya membahas mazhab Syafi'i, tasawuf berkiblat pada mazhab *Ahl al-Sunnah* atau Sunni, khususnya pemikiran al-Ghazali, tidak Syi'ah atau mistisisme yang dikembangkan oleh al-Hallaj atau Ibn 'Arabi. Aspek-aspek Islam lainnya seperti filsafat, sejarah, politik atau institusi sosial diabaikan sama sekali. Sejak belajar di IAIN, mahasiswa harus mengambil spesialisasi sehingga mereka tidak memiliki pandangan yang holistik tentang Islam. Mereka tidak memiliki konsep Islam sebagai sebuah doktrin atau sebuah sistem kebudayaan dan peradaban. Pengetahuan mereka tentang Islam sangat fragmentaris.³⁴ Harun Nasution mengklaim bahwa hal ini membuat persepsi mereka tentang Islam sangat sempit, dan ini merupakan penyebab utama kepicikan dan kemandekan di kalangan umat Islam.

Buku ajar baru yang ia tulis ini berusaha membongkar kekeliruan-kekeliruan mengenai Islam. Dalam buku ini, ia mengemukakan seluruh aspek Islam disertai perspektifnya. Dalam aspek teologis, contohnya, ia membahas semua mazhab pemikiran teologi Islam; Khawarij, Murji'ah, Syi'ah, Muktazilah, Asy'ariyyah, dan Maturidiyah, baik yang dari Samarkand maupun dari Bukhara. Jadi, apa Islam itu?

Sejarah dan ajaran Islam berdasarkan al-Qur'an dan Sun-

³⁴Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* Vol. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 6.

nah. Di sini Harun Nasution membagi Islam ke dalam yang absolut dan relatif. Yang pertama adalah al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri, sedangkan yang kedua adalah interpretasi atas yang pertama seperti yang berkembang dalam sejarah. Keduanya adalah Islam. Pikiran ini senantiasa diulang dan ditekankan dalam tulisan-tulisannya untuk meyakinkan para pembaca mengerti pentingnya.³⁵ Namun, menurut Harun Nasution, masyarakat muslim seringkali bingung tentang masalah ini, bahkan berpendapat bahwa semua aspek Islam itu absolut. Akibatnya, Islam menjadi statis tanpa ada usaha untuk mengubahnya. Menurut Harun Nasution, masyarakat muslim seringkali percaya bahwa pemikiran para ulama salaf bersifat absolut, tidak bisa diubah meskipun sudah tidak relevan lagi dengan keadaan sekarang.

Dengan kurikulum yang baru, IAIN diharapkan dapat menjadi lebih baik dan dapat menghasilkan sarjana-sarjana yang berkualitas. Mereka ini diharapkan memiliki kemampuan intelektual yang diperlukan untuk memperbaharui pemikiran umat Islam. Harun Nasution sangat optimis dengan kurikulum ini.

Setelah diaplikasikan selama lebih dari 5 tahun, kurikulum ini ditinjau kembali, sebagai akibat dari banyaknya kritik yang timbul. Secara khusus buku ajar Harun Nasution ini dipertanyakan. Lalu apa masalahnya dengan buku ini?

Menurut Harun Nasution, kritik terhadap buku ini timbul dari pemikiran yang dipengaruhi fikih dan semangat anti-filsafat. Filsafat sekarang dianggap sebagai "kambing hitam" atas terjadinya dekadensi moral yang terjadi di kalangan mahasiswa IAIN. Harun Nasution berkata bahwa :

Saya melihat motif di belakang kritik tersebut adalah keinginan untuk mengubah kurikulum tahun 1973 dan menghilangkan mata kuliah filsafat yang ada di dalamnya. Mereka sebenarnya tidak mengerti kurikulum tersebut. Mereka menginginkan pelajaran moral dimasukkan ke

³⁵ Lihat contoh bukunya *Ahl dan Wahyu* (Jakarta: UI-Press, 1982), khususnya Bab III

dalamnya. Namun sebenarnya moral itu tidak harus diajarkan, tetapi diinternalisasikan; tidak diajarkan di sekolah tetapi di rumah. Saya pikir mereka tidak memahami filsafat, dan menuduhnya sebagai penyebab terjadinya dekadensi moral di kalangan mahasiswa. Dibandingkan Katolik, Islam lebih rasional. Namun mengapa filsafat begitu berkembang di kalangan Katolik. Kalau kita kembali menggunakan kurikulum lama, kita hanya akan tahu likih, kita akan mundur lagi dan Islam akan menjadi *fiqh-oriented*. Ini yang terjadi ketika saya pertama kali datang di IAIN. Semuanya dijawab dengan likih, hal itu berbahaya. Kita akan mundur 20 tahun ke belakang. Pak Harto dan Menteri Agama berharap agar umat Islam rasional dan memiliki wawasan yang luas. Namun, apakah kurikulum alternatif yang mereka ajukan dapat memenuhi keinginan. Apabila kembali menggunakan kurikulum lama, kita kembali terpinggirkan, dan desakan sebagian kalangan agar IAIN berada di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan menjadi semakin besar. IAIN harus memiliki wawasan yang luas. Bahkan, Presiden sendiri pernah berpikir IAIN menghambat [kemajuan] karena hanya akan menelorkan fundamentalis dan orang Islam yang picik, karena itu ia akan menutupnya. Kita katakan bahwa IAIN Jakarta adalah pusat modernisme Islam. Apabila kita ingin IAIN tetap berada di jalur yang benar, kurikulum 1973 tidak boleh diubah karena adanya semangat lama itu".³⁶

Jawaban Harun Nasution atas keinginan untuk mengubah kurikulum 1973 ini ditanggapi oleh kalangan IAIN dan pejabat di Departemen Agama dengan sebuah anjuran menambahkan beberapa materi dari al-Qur'an dan Hadis ke dalamnya. Harun Nasution setuju dengan ini karena ini tidak mengubah semangat

³⁶Disodur dari, Zaim, *Refleksi. op. cit.*, h. 41-44.

liberal dalam mata kuliah keislaman yang ia perjuangkan. Pengaruh Harun Nasution di IAIN jelas masih kuat.

Setelah kurikulum IAIN tahun 1973 dirancang secara bagus timbul masalah di lapangan, yakni dalam proses perkuliahan dan hasilnya. Respon yang muncul adalah kuliah filsafat yang diajarkan di IAIN merusak akhlak. Disinyalir ada mahasiswa IAIN tidak salat. Karena itu, muncul isu bahwa kurikulum IAIN yang baru diselesaikan akan diubah kembali ke kurikulum lama. Hal itu sempat terdengar di telinga Harun Nasution. Dia memberikan tanggapan dengan mengatakan bahwa akhlak itu bermula dari ibadah; kalau ibadah tidak jalan, akhlak pun tidak jalan. Akhlak itu tidak bisa diajarkan, tetapi mesti ditanamkan. Orang yang ingin mengubah kurikulum IAIN 1973 menurut Harun Nasution, adalah orang yang tidak mengerti kurikulum, bahkan mereka tidak mengerti filsafat. Harun Nasution mengakui bahwa memang ada sebagian mahasiswa Fakultas Ushuluddin Jurusan Akidah Filsafat cenderung berpikir terlampau rasional, sehingga keberagamaannya dikhawatirkan. Bagi Harun Nasution, hal itu merupakan kesalahan dosen yang mengajar. Para dosen tidak bisa menyelesaikan masalah perkuliahan dengan baik kepada mahasiswa, seperti menyelesaikan pendapat Nietzsche "Tuhan Mati". Akibatnya, mahasiswa tidak puas. Kalau dosen bisa menjawab pertanyaan mahasiswa, menurut Harun Nasution, mahasiswa tidak akan seperti dikhawatirkan sebelumnya, bahkan keimanan mereka semakin bertambah. Karena itu, yang akan diubah bukan kurikulumnya melainkan pemikiran orang-orang yang memahami kurikulum itu.³⁷

Sikap Harun Nasution seperti itu menunjukkan bahwa bukanlah secara kebetulan kalau Harun Nasution memilih pendidikan sebagai profesi yang menurut penilaiannya cukup bermakna. Pendidikan bisa melahirkan generasi-generasi baru yang akan turut mengembangkan dan menyemarakkan apa yang selama ini menjadi obsesi Harun Nasution, yaitu ingin melihat umat Islam

³⁷*Ibid.*

Indonesia bahkan umat Islam secara keseluruhan menjadi maju. Kemajuan tersebut menurut keyakinannya akan tercapai bila pemikiran umat Islam juga maju, dan pikiran-pikiran maju tersebut antara lain bertitik tolak pada pandangan teologinya. Pandangan teologi yang dapat membawa kemajuan tersebut adalah pandangan teologi rasional yang menurut pendapat Harun Nasution sangat cocok dengan perkembangan dan tantangan kemajuan ketika itu. Sedangkan, pandangan teologi tradisional, yang pada umumnya dianut oleh sebagian besar umat Islam sebaliknya, dapat menjadi salah satu faktor yang dapat menghambat kemajuan umat Islam.³⁸

Dalam pandangan teologi rasional, Harun Nasution seringkali merujuk pada tradisi pemikiran teologi Muktazilah dan juga para pemikir pembaru berikutnya seperti Muhammad Abduh dan lainnya. Sedangkan, mengenai pandangan teologi tradisional, Harun Nasution merujuk pada pandangan teologi Asy'ariyyah yang dianut oleh sebagian besar umat Islam Indonesia. Atas dasar titik tolak inilah agaknya Harun Nasution membawa pemikiran-pemikiran yang diintrodusir di IAIN, sehingga ketika memperkenalkan Islam pun Harun Nasution menggunakan pendekatan filosofis dalam buah pikirannya seperti antara lain dalam *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Oleh karena itu, pikiran-pikiran Harun Nasution mendapat tanggapan yang cukup meluas dari kalangan terpelajar Muslim Indonesia, sehingga terjadi dialog, perdebatan, polemik, dan bahkan kritik. Tanggapan itu ada yang disalurkan dalam forum-forum diskusi atau seminar dan ada juga yang melalui tulisan-tulisan di media massa, seperti koran, majalah, dan buku. Tanggapan itu ada yang pro dan ada juga yang kontra.³⁹

³⁸Dalam hal ini, banyak ahli (cenderung) berpendapat bahwa Harun Nasution lebih menguasai bidang kalam (baca teologi) dibanding bidang ilmu lain. Darun Setyadi, *Bawancara*, 25 Desember 2009.

³⁹Di antara ahli yang memberikan tanggapan, baik pro maupun kontra, terhadap pikiran-pikiran Harun Nasution adalah Azyumardi Azra, Yunan Yusuf, Konaruddin Hidayat, Mulyadhi Kartanegara, Muslim Nasution, Nurcholish Madjid, H.M.

Menghadapi berbagai tanggapan, terutama yang kontra, Harun Nasution sangat tegar. Integritas pribadi, keluasan ilmu, dan refleksi dari jiwa seorang pendidik seperti Harun Nasution terlihat dengan jelas. Dia sangat terbuka terhadap kritik dan senang mendialogkan pemikiran-pemikiran yang berbeda darinya. Inilah salah satu tampaknya yang membuat Harun Nasution berhasil membawa IAIN Syarif Hidayatullah sebagai salah satu IAIN yang terpendang di Indonesia. Harun Nasution telah berusaha melakukan perubahan-perubahan ke arah perbaikan, penyempurnaan, dan peningkatan IAIN melalui upaya menumbuhkan tradisi ilmiah. Di samping itu, dia juga tidak melupakan pembaharuan perangkat-perangkat yang mendukungnya.

Dari empat langkah kebijaksanaan yang telah digariskan, Harun Nasution menjabarkannya menjadi program operasional, seperti membenahi kurikulum. Dalam sistem pendidikan dan pengajaran, yang semula dititikberatkan pada hapalan, diganti menjadi sistem diskusi dan seminar yang memungkinkan terjadinya dialog, menumbuhkan sikap kritis dan terbuka terhadap beberapa pemikiran yang diformulasikan oleh para pemikir dan intelektual Islam sebelumnya, apakah itu para pemikir Islam klasik atau kontemporer.

Harun Nasution, berusaha mengubah citra IAIN yang ketika itu dianggap kaku, sempit, dan bercorak tradisional, ke arah IAIN yang bersifat fleksibel, dinamis, dan bercorak kritis-rasional, oleh karena itu, menurut Harun Nasution perlu dilakukan pembenahan-pembenahan.

Pembenahan yang dilakukan oleh Harun Nasution bukan hanya pada mahasiswa melainkan juga pada dosen yang ada di lingkungan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Untuk para dosen misalnya, dibentuk forum diskusi reguler mingguan, dua kali dalam sebulan. Bahkan, dibentuk pula Forum Pengkajian Islam (FPI) sebagai media untuk memecahkan masalah-masalah krusial,

Rasjidi, M. Atho' Mudzhar, dan Daud Rasyid. Tanggapan mereka dan ahli lainnya dapat dibaca pada uraian selanjutnya dalam disertasi ini.

sehingga di dalamnya berkumpul beberapa orang yang ahli di bidangnya masing-masing, baik dari IAIN sendiri maupun datang dari luar IAIN. Secara insidental diselenggarakan pula seminar-seminar, baik yang berskala nasional maupun internasional, dengan membahas tema-tema yang kontekstual dilihat dari segi kebutuhan dan tantangan masyarakat serta ditinjau dari perspektif agama. Tidak cukup hanya melalui forum tatap muka langsung seperti diskusi dan seminar, Harun Nasution juga mencoba menintis terbitnya majalah yang dapat dijadikan sarana untuk menyalurkan gagasan, pikiran, dan ide dari para dosen dan mahasiswa, sekaligus mengundang para pakar dari luar. Majalah itu diberi nama "Studia Islamika" dan "Mimbar Agama dan Budaya".⁴⁰

Selain itu, dalam rangka memajukan IAIN, Harun Nasution juga memperjuangkan pembenahan perpustakaan, baik menyangkut penyediaan koleksi buku-buku maupun perbaikan sistem pengelolaan dan pelayanan bagi siapa saja yang memanfaatkan jasa perpustakaan. Dalam pembenahan organisasi, Harun Nasution memperjuangkan rasionalisasi fakultas dan jurusan di lingkungan IAIN Syarif Hidayatullah, yang semula relatif banyak dan tersebar di beberapa daerah, menjadi lima fakultas; empat fakultas di Jakarta dan satu fakultas di Pontianak. Berkaitan dengan pembenahan organisasi, Harun Nasution pun merapikan Lembaga Penelitian, Lembaga Pengabdian Masyarakat, dan Lembaga Bahasa. Bahkan, Harun Nasution mengusahakan berdirinya Klinik di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

⁴⁰*Ibid.*, h. 277. Dalam majalah *Studia Islamika* ini, yakni Tahun I Nomor 1 Juli/September 1976, Harun Nasution pernah menulis sebuah artikel dan menyatakan bahwa al-Qur'an tidak mengandung segala-galanya, baik menyangkut kehidupan manusia maupun ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Artikel itu kemudian dimuat dalam bukunya *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Sementara itu, akal dan wahyu dalam Islam pada mulanya ditulis oleh Harun Nasution untuk bahan ceramah ilmiah pada upacara pengukuhan sebagai Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam pemikiran Islam yang berlangsung pada tanggal 23 September 1978. Lihat, M. Yunan Yusuf, "Mengenal Harun Nasution melalui Tulisannya" dalam Aqib Suminto edk., *ibid.*, h. 128-129.

Untuk meningkatkan sumber daya manusia di IAIN, pada tahun 1982, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, di bawah kepemimpinan ide Harun Nasution, membuka program Strata Dua (S2) dan pada tahun 1984 membuka Strata Tiga (S3), sebagai konsekuensi dari dibukanya S2 dan S3 itu, dan untuk menyesuaikan dengan ketentuan yang berlaku, maka untuk program sarjana muda dan sarjana diubah menjadi program Strata Satu (S1). Masih dalam rangka meningkatkan mutu tenaga pengajar, di samping memberikan kesempatan kepada para dosen untuk melanjutkan studinya ke fakultas pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang dipimpinnya sendiri, Harun Nasution juga mengusahakan untuk mengirim mereka ke beberapa perguruan tinggi, baik di dalam maupun di luar negeri. Untuk program lintas sektoral di dalam negeri, beberapa tenaga dosen IAIN ditugaskan untuk melanjutkan studinya ke Universitas Indonesia (UI), Institut Pertanian Bogor (IPB), dan Institut Keguruan Ilmu Pendidikan (IKIP) Jakarta (sekarang UNJ). Sedangkan, ke luar negeri, telah dikirim pula beberapa orang dosen yang berkualitas ke beberapa perguruan tinggi di Timur Tengah maupun di Barat, baik menyangkut program non gelar maupun program Strata Dua (S2) dan Strata Tiga (S3), dengan spesialisasi disiplin ilmu yang cukup beragam, tetapi masih dalam rumpun ilmu-ilmu agama Islam.⁴¹

Beberapa usaha yang telah dilakukan oleh Harun Nasution di atas dalam mengubah citra IAIN Jakarta, sekaligus menjadi identitas yang perlu terus diisi dan diperjuangkan oleh seluruh civitas akademika, adalah citra "IAIN sebagai pusat studi penerapan pemikiran dalam Islam"

Pengembangan yang terus menerus dilakukan oleh Harun Nasution di IAIN Jakarta, melahirkan beberapa tanggapan dari

⁴¹Kini, mereka yang mendapatkan kepercayaan kuliah dari (pada masa) Harun Nasution itu relatif telah kembali dan menjadi tokoh-tokoh cendekiawan muslim terkemuka serta memegang tampuk kebijakan di almamater mereka, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

beberapa tokoh Islam di Indonesia, misalnya; Munawir Sjadzali pernah berkomentar, Harun Nasution itu termasuk "manula", yakni manusia langka.⁴² Manula dari segi kehuasan dan kedalaman ilmunya, besar jasanya, tinggi disiplin, dedikasi, dan pengabdianya terhadap IAIN, sehingga antara Harun Nasution dan IAIN Jakarta khususnya sudah melekat dan sulit dipisahkan. Azyumardi Azra mengemukakan bahwa Harun Nasution, disebut sebagai figur sentral dalam jaringan intelektual yang terbentuk di IAIN Jakarta, semenjak paruh kedua dasawarsa tahun 70-an.⁴³

Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa motor, penggerak, jiwa, dan semangat IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada saat itu adalah Harun Nasution. Dia yang telah merintis dan menganjurkan IAIN Jakarta sebagai salah satu perguruan tinggi agama Islam negeri di tanah air yang bertekad menjadi pusat studi pembaruan pemikiran dalam Islam.

4. Karya-karya Harun Nasution

Harun Nasution dalam mengembangkan pemikirannya, telah didukung oleh beberapa tulisan baik dalam bentuk makalah, artikel maupun dalam bentuk buku. Karya Harun Nasution yang dalam bentuk buku dijadikan sebagai referensi di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan bahkan pada perguruan tinggi Islam lainnya.

Adapun beberapa tulisan Harun Nasution yang dalam bentuk buku adalah sebagai berikut:

1. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (1974). Buku ini terdiri atas dua jilid, diterbitkan pertama kali oleh UI-Press, Jilid pertama terdiri enam bab yang berisi tentang agama dan pengertian agama dalam berbagai bentuknya, Islam dalam pengertian yang sebenarnya, aspek ibadah, latihan spiritual dan

⁴²*Ibid.*
⁴³Azyumardi Azra, *Jarigan Ulama Timur Tengah dan Indonesia Abad ke-17* (Sebuah Esai untuk 70 tahun Harun Nasution) dalam Aqib Suminto dkk, *Refleksi Pembinaan*, h. 358.

2. *ajaran moral, aspek sejarah dan kebudayaan, aspek politik, dan lembaga-lembaga kemasyarakatan. Sedangkan, jilid kedua terdiri atas lima bab, yang berisi tentang aspek hukum, aspek teologi, aspek falsafat, aspek mistisisme, dan aspek pembaruan dalam Islam. Buku ini menolak pemahaman bahwa Islam itu hanya berkisar pada ibadah, fikih, tauhid, tafsir, hadis, dan akhlak saja. Islam menurut buku Harun Nasution ini lebih luas dari itu, termasuk di dalamnya sejarah, peradaban, falsafat, mistisisme, teologi, hukum, lembaga-lembaga, dan politik.*⁴⁴ Buku ini terbit sebanyak lima kali cetak yakni dari tahun 1972-1975.

2. *Teologi Islam* (1974), buku ini terdiri atas dua bagian. Bagian pertama, mengandung uraian tentang aliran dan golongan-golongan teologi, bukan hanya yang masih ada tetapi juga yang pernah terdapat dalam Islam seperti Khawarij, Murji'ah, Qadariyah dan Jabariyah, Muktazilah, dan Ahli Sunnah wa al-Jama'ah. Uraian diberikan sedemikian rupa, sehingga di dalamnya tercakup sejarah perkembangan dan ajaran-ajaran terpenting dari masing-masing aliran atau golongan itu. Babagian kedua, mengandung analisis dan perbandingan dari aliran-aliran tersebut. Yang diperbandingkan bukanlah pendapat teologis terlepas dari sistem teologi dari aliran bersangkutan dengan pendapat teologis terlepas pula dari sistem teologi aliran lain, melainkan yang diperbandingkan adalah sistem teologi dengan sistem teologi lainnya. Dengan kata lain, yang diperbandingkan adalah aliran dengan aliran lain, sehingga dapat diketahui aliran mana yang bersifat rasional,

⁴⁴Buku ini mendapat kritik antara lain dari H.M. Rasjidi. Menurut Rasjidi, tulisan Harun Nasution dalam *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, terutama aspek-aspek teologi telah menunjukkan kepada generasi muda perpecahan-perpecahan yang terjadi di dalam sejarah umat Islam. Inti pemikiran Harun Nasution mengungkapkan semua itu adalah menghidupkan kembali golongan Muktazilah sebagai nama bagi orang-orang terpelajar yang menghayati Islam. Pemikiran itu, bagi Rasjidi, sangat berbahaya terhadap umat Islam Indonesia. Selanjutnya Bhat, H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 106-107.

2 mana yang bersifat tradisional, dan mana pula yang mempunyai sifat antara rasional dan tradisional. Buku ini dicetak pertama kali tahun 1972 oleh UI-Press. Buku ini merupakan stripati dari disertasi Harun Nasution.

3. *Falsafat Agama* (1978). Buku ini menjelaskan tentang epistemologi dan wahyu, ketuhanan, argumen-argumen adanya Tuhan, ruh, serta kejahatan dan kemutlakan Tuhan. Kandungan buku ini adalah kumpulan dari kuliah-kuliah yang diberikan Harun Nasution di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan ceramah-ceramah yang disampaikan kepada kelompok diskusi agama Islam di kompleks IKIP Jakarta, Rawamangun, tahun 1969/1970. Buku ini semula diterbitkan dalam bentuk stensilan oleh kelompok diskusi tersebut, namun kemudian Bulan Bintang bersedia untuk mencetaknya mulai tahun 1973.
4. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (1973). Buku ini juga merupakan kumpulan ceramah Harun Nasution di IKIP Jakarta. Buku ini terdiri atas dua bagian, yakni bagian falsafat Islam dan bagian mistisisme Islam (tasawuf). Bagian falsafat Islam menguraikan bagaimana kontak pertama antara Islam dengan ilmu pengetahuan serta falsafat Yunani yang kemudian melahirkan filosof Muslim seperti al-Kindi, al-Razi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, dan Ibn Rusyd. Sedangkan, bagian mistisisme Islam menguraikan bagaimana kedudukan tasawuf dalam Islam dalam upaya mendekati diri pada Tuhan. Pembahasan dalam bagian ini dilengkapi dengan *muqamat* dan *ahwal* serta tokoh-tokoh sufi, dan konsep-konsep penting dalam terminologi tasawuf seperti *al-mahabbah*, *al-ma'rifah*, *al-fana* dan *al-baqa'*, *al-ttihad*, *al-hulul*, dan *al-wahdah al-wujud*. Buku ini terbit perdana tahun 1973 oleh Bulan Bintang, Jakarta.
5. *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (1978). Buku ini merupakan kumpulan ceramah dan kuliah Harun Nasution mengenai Aliran-Aliran Modern dalam Islam di IAIN Jakarta. Buku ini, yang terbit pertama kali 1975 oleh

Bulan Bintang, membahas tentang pemikiran dan gerakan pembaruan dalam Islam, yang timbul di zaman yang lazim disebut periode modern dalam sejarah Islam. Pembahasannya mencakup atas pembaruan yang terjadi di tiga negara Islam, yaitu Mesir (topik intinya, pendudukan Napoleon dan pembaruan di Mesir, Muhammad Ali Pasya, al-Tahtawi, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, murid dan pengikut Muhammad Abduh), Turki (topik intinya, Sultan Mahmud II, Tanzimat, Usmani Muda, Turki Muda, tiga aliran pembaharuan, Islam dan Nasionalis, dan Mustafa Kemal), dan India-Pakistan (topik intinya: Gerakan Mujahidin, Sayyid Ahmad Khan, Gerakan Aligarh, Sayyid Amir Ali, Iqbal, Jinnah dan Pakistan, Abul Kalam Azad dan Nasionalisme India. Pada garis besarnya, pemikiran dan gerakan pembaruan yang timbul dan terjadi di tiga negara Islam itu, menurut buku ini, tidak banyak berbeda dari apa yang terdapat di negara-negara Islam lainnya, termasuk Indonesia.⁴⁵

6. *Akal dan Wahyu dalam Islam* (1980). Buku ini menjelaskan pengertian akal dan wahyu dalam Islam, kedudukan akal dalam Alquran dan hadis, perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam, dan peranan akal dalam pemikiran keagamaan Islam. Uraian tegas buku ini menyimpulkan bahwa dalam ajaran Islam akal mempunyai kedudukan tinggi dan banyak dipakai, bukan dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan saja, melainkan juga dalam perkembangan ajaran keagamaan sendiri. Akal tidak pernah membatalkan wahyu, akal tetap tunduk kepada teks wahyu. Teks wahyu tetap mutlak dianggap benar. Akal hanya dipakai untuk memahami teks wahyu dan sekali-kali tidak untuk menentang. Akal hanya memberi interpretasi terhadap teks wahyu sesuai dengan kecenderungan dan kesanggupan pemberi interpretasi.

⁴⁵Mengenal pembaruan di Indonesia antara lain lihat, M. Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaruan dalam Dunia Islam (Dirasah Islamiyah III)* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada dan LSIK, 1996), h. 96-103.

7. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah* (1987).

Buku ini merupakan terjemahan dalam bahasa Indonesia dari tesis Ph.D. Harun Nasution yang berjudul *"The Place of Reason in Abduh's Theology, Its Impact on his Theological System and Views"*, diselesaikan bulan Maret 1968 di Mc. Gill, Montreal Kanada. Buku ini berisi tentang riwayat hidup Muhammad Abduh, filsafat wujud, kekuatan akal, fungsi wahyu, paham kebebasan manusia dan fatalisme, sifat-sifat Tuhan, perbuatan Tuhan, dan konsep iman. Inti buku ini menjelaskan bahwa pemikiran teologi Muhammad Abduh banyak persamaannya dengan teologi kaum Muktazilah, bahkan dalam penggunaan kekuatan akal, Muhammad Abduh jauh melebihi pemikiran Muktazilah.⁴⁶

8. *Islam Rasional* (1995). Buku ini merekam hampir seluruh pemikiran keislaman Harun Nasution sejak tahun 1970 sampai 1994 (diedit oleh Saiful Muzzani), terutama mengenai tuntutan modernisasi bagi umat Islam. Dalam buku itu, Harun Nasution berpendapat bahwa keterbelakangan umat Islam, tak kecuali di Indonesia, disebabkan lambatnya mengambil bagian dalam modernisasi dan dominannya pandangan hidup tradisional, khususnya teologi Asy'ariyyah. Hal itu, menurut Harun Nasution, harus diubah dengan pandangan rasional yang sebenarnya telah dikembangkan oleh teologi Muktazilah. Karena itu, reaktualisasi dan sosialisasi teologi Muktazilah merupakan langkah strategis yang harus diambil, sehingga

⁴⁶Dalam pandangan Azyumardi Azra, Harun Nasution sangat berani mengatakan bahwa Muhammad Abduh adalah neo-Muktazilah karena banyak aspek yang harus diteliti untuk mengungkapkannya. Pendapat ini disampaikan Azra ketika penulis melakukan wawancara pada tanggal 29 Oktober 1998 di kampus IAIN Kuria. Sementara itu, Zelfan Kamal, seorang staf pengajar pada program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah juga memberikan komentar bahwa ada perbedaan antara Muktazilah dan Muhammad Abduh. Bagi Zainun, Muktazilah melihat kerangka Islam dari kemajuan Yunani, sedang Abduh memahami Islam dari kerangka Barat. Said Agil Husin Al Munawwir dkk, *Teologi Islam Rasional: Apresiasi terhadap Wacana dan Praktek Harun Nasution* (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. 21.

umat Islam secara kultural siap terlibat dalam pembangunan dan modernisasi dengan tetap berpijak pada tradisi sendiri. Karena itulah, buku ini memiliki kekuatan analisis terhadap berbagai kemandegan umat, serta menawarkan alternatif solusi fundamental bagi persoalan keislaman.

Hampir semua buku-buku yang dikarang oleh Harun Nasution, menjadi buku wajib (paling tidak dijadikan sumber) di lingkungan IAIN atau STAIN yang ada di Indonesia sejak dahulu sampai sekarang, bahkan, dipergunakan di berbagai perguruan tinggi agama swasta atau digunakan oleh dosen agama di berbagai perguruan tinggi negeri yang ada. Semua itu antara lain menunjukkan bahwa pemikiran Harun Nasution banyak diminati oleh dunia perguruan tinggi yang menekuni pemikiran Islam.

Hal lain yang cukup menarik dari tulisan Harun Nasution adalah sumber rujukan karyanya secara umum merupakan buku-buku standar yang ditulis oleh pemikir-pemikir Islam terkenal, baik yang hidup abad klasik, pertengahan, maupun modern.⁴⁷ Buku-buku rujukan karya Harun Nasution itu banyak dipergunakan dan dipelajari di berbagai dunia perguruan tinggi yang menekuni studi Islam dewasa ini. Buku-buku yang dimiliki oleh Harun Nasution sebagiannya telah diwakafkannya ke perpustakaan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1995), lebih kurang tiga tahun sebelum dia wafat (hari Jum'at, 18 September 1998). Peminat buku-buku itu dapat melihar dan membacanya di perpustakaan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Sebenarnya, kebiasaan menulis Harun Nasution sudah ada sejak lama, terutama sejak menjadi mahasiswa di Kairo. Ketika (1938-1939), Harun Nasution menulis untuk surat kabar di Jakarta, Medan, dan Surabaya serta di Taman Siswa menyangkut kondisi luar negeri sebagai perbandingan bagi masyarakat

⁴⁷Paling tidak untuk hukunya yang berjudul *Islam Dirhyan Dari Berbagai Aspeknya: Teologi Islam: Akras-Akras, Sejarah, Analisa, dan Perbandingan*; dan *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah*.

Indonesia yang sedang berada di bawah penjajah Belanda. Yang ditulis Harun Nasution bukan hanya menyangkut bidang agama, melainkan juga bidang politik dan pendidikan. Di samping itu, setelah menjadi pegawai di Departemen Luar Negeri, Harun Nasution biasa membuat laporan. Sedangkan di Mc Gill, Harun Nasution selalu merang untuk membuat makalah dalam bahasa Inggris. Baru setelah Harun Nasution kembali ke tanah air, dia menulis dalam bahasa Indonesia.

Pada mulanya, tulisan Harun Nasution bagi kalangan IAIN tampaknya kurang berarti, hanya berarti dan besar manfaatnya di kalangan luar IAIN. Tapi lama kelamaan, tulisan Harun Nasution banyak digemari oleh pemikir Islam di Indonesia, termasuk di kalangan IAIN sendiri. Tulisan Harun Nasution menjadi bahan diskusi, sumber rujukan, dan kuliahnya menjadi pertemuan yang sangat banyak membuka ide pemikiran baru dan layak dikembangkan pada masa datang untuk memberikan pencerahan pada umat Islam secara umum.

B. Orientasi Pemikiran Harun Nasution

Pembaruan atau reformasi Islam di Indonesia, tidak dapat dipisahkan dari gelombang yang sama terjadi di luar negeri pada abad ke-18 dan ke-19 M. Seperti di Mesir dan Pakistan. Di kedua negara ini telah muncul tokoh-tokoh pembaruan seperti Rifa'ah Badawi al-Thahthawi (1801-1873), Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), Thaha Husein dari Mesir, dan Ahmad Sirhindi (W. 1625 M), Syah Waliyullah (W. 1762), Ahmad Khan (1817-1898) dari Pakistan. Gagasan-gagasan pembaruan yang mereka kemukakan memiliki kesamaan dengan usaha yang dilakukan oleh pembaharu pada periode sebelumnya seperti Ibn Taimiyah (W. 1328 M), yang menandakan pentingnya ijtihad dan kembali kepada ajaran-ajaran dasar Islam yang sebenarnya (al-Qur'an dan Hadis).⁴⁵

⁴⁵Lihat Amin Rais dalam John J. Donohue dan L. Esposito, *Islam dan Pembaruan: Ensiklopedi Masalah-Masalah* (Jakarta: Rajawali Press, 1994), h. x-xi.

Menurut Ali Syarifati, maksud dari pembaruan adalah pembaruan pemikiran keagamaan atau *renaissance* (kebangkitan) Islam dan gerakannya melalui perjuangan melawan *khurafat*, *kejumudan*, imperialisme, reaksioner, fanatisme buta, interes elitis, dan melenyapkan segala sesuatu yang dilontarkan atas nama Islam, baik berbentuk sistem kelas, diktatorisme, intrik sosial, pencucian otak maupun pemasangan kebebasan berpikir.⁴⁹ Pembaruan pemikiran Islam itu berlanjut hingga gerakan intelektual yang sangat intensif dan kuat yang lahir selama pertengahan terakhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 di daerah-daerah Islam seperti Turki, Mesir dan India. Daerah-daerah tersebut berada di bawah pengaruh kultural dan intelektual Barat. Oleh Fazlur Rahman, gerakan ini diidentifikasi sebagai modernisme klasik, yang menekankan pentingnya ijtihad dan penolakan terhadap *taqlid*. Isu-isu ijtihad yang disuarakan kaum modernis klasik adalah perluasan tentang isi ijtihad itu sendiri, berdasarkan apa yang mereka anggap sebagai masalah vital bagi masyarakat Islam dan keterbukaan mereka terhadap gagasan-gagasan dari Barat hingga berhasil menciptakan pengaruh yang sangat besar bagi perkembangan Islam dewasa ini. Hal itu terlihat dalam lembaga-lembaga sains, demokrasi, peranan wanita, dan lain-lain yang ditransformasikan dari khazanah Barat, dan diletakan di bawah sinar al-Qur'an dan al-Sunnah.⁵⁰

Pembaruan atau modernisme mengandung arti pikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institut-institut lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Pikiran dan aliran ini segera memasuki lapangan agama. Modernisme dalam kehidupan keagamaan, khususnya di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan

⁴⁹Ali Syarifati, *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*, terjemahan Afif Muhammad dari *Al-Ummah wa al-Imamah* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), h. 26.

⁵⁰Fazlur Rahman, *Islam*, terjemahan Absin Muhammad (Cet. 1; Bandung: Pustaka, 1984), h. 311- dst.

ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan falsafat modern. Aliran ini akhirnya membawa timbulnya sekularisme di masyarakat Barat. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern memasuki dunia Islam, terutama setelah memasuki abad ke-19. Kontak dengan dunia Barat selanjutnya membawa ide-ide baru ke dunia Islam seperti rasionalisme, nasionalisme, demokrasi, dan sebagainya. Di dunia Islam juga timbul pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan paham-paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern itu sehingga dapat mengantarkan umat Islam kepada kemajuan.⁵¹

Gerakan modern Islam di Indonesia muncul sekitar awal abad ke-20 yang ditandai dengan lahirnya gerakan-gerakan seperti Muhammadiyah, Syarekat Islam, Nahdlatul Ulama (NU), Persatuan Islam (PERSIS), dan Persatuan Ummat Islam (PUI). Modernisasi dalam bidang pendidikan misalnya, dipelopori oleh Muhammadiyah, KH. Ahmad Dahlan, pendiri gerakan ini telah memasukkan pelajaran agama dalam kurikulum dan membagi murid-muridnya dalam sistem kelas. Selain itu, ia juga membolehkan umat Islam memakai dasi, pantalon dan lainnya yang berasal dari Barat. Muhammadiyah banyak dipengaruhi oleh pembaruan yang ada di Mesir, terutama oleh gagasan-gagasan Muhammad Abduh. Meskipun demikian, antara keduanya terdapat perbedaan yaitu dasar pembaruan yang berkembang di Mesir berbeda dengan yang terjadi di Indonesia. Dasar pembaruan di Mesir adalah paham Qadariyah dengan pemikiran rasional dan ilmiahnya, sedangkan di Indonesia, dasarnya teologi Asy'ariyyah dengan paham *qada'* dan *qadar*-nya yang tradisional dan kurang ilmiah. Muhammad Abduh menggunakan metode berpikir Mukhtazilah yang rasional, sedangkan Muhammadiyah bercorak tradisional. Dalam beberapa hal, Muhammadiyah mengikuti paham teologi Asy'ariyyah, misalnya menolak campur tangan akal

⁵¹Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 12.

dalam memahami akidah, di samping juga memiliki banyak kesamaan dengan untuk tidak menyebut dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad ibn 'Abd al-Wahab (Wahabiyah), Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauzi, khususnya dalam gerakan pemurnian akidah. Muhammad Abduh menganut paham Qadariyah, sedang Muhammadiyah masih berpegang pada doktrin *qada'* dan *qadar*. Dalam penyelesaian masalah-masalah modern, Muhammad Abduh tidak mau terikat oleh pendapat-pendapat ulama masa lampau, tetapi melakukan ijtihad berdasarkan al-Qur'an dan Hadis, sementara Muhammadiyah masih terikat oleh hasil-hasil ijtihad ulama sebelumnya.⁵²

Berdasarkan berbagai perbedaan mendasar itu, Harun Nasution menilai bahwa pembaruan di tubuh Muhammadiyah masih menyentuh kulit luar dari gagasan-gagasan pembaruan Muhammad Abduh, yaitu aspek-aspek yang berkaitan dengan *fiaw* (cabang-cabang), bukan pada dasar-dasarnya (*usuul*).⁵³

Ketika memasuki era tahun 70-an, Harun Nasution mulai memasuki peta bumi intelektual Islam di Indonesia. Umat Islam tiba-tiba dikejutkan dengan kemunculan seorang Nurcholish Madjid yang menyajikan sebuah paper berjudul "Masalah Integrasi Umat dan Keperluan Pembaruan Pemikiran Islam" pada tanggal 3 Januari 1970. Dalam makalah itu ia menganjurkan pembaruan pemikiran Islam atas titik tolak kebebasan berpikir, sikap terbuka dan perlunya sekularisasi. Dalam pandangan Nurcholish Madjid, umat Islam Indonesia tidak mungkin lagi akan mendapatkan kekuatan politis. Oleh karena itu, demi perkembangan umat ia menyerukan suatu slogan "Islam yes, Partai Islam No". Seruan tersebut merupakan de-Islamisasi partai politik, melalui sekularisasi. Sejak itu, perhatian serius mulai ditujukan untuk memikirkan bagaimana Islam dapat memberikan

⁵²Harun Nasution, "Pembaruan Islam di Timur Tengah dan Pengaruhnya di Indonesia", *Makalah*, 23 September 1969, h. 8. Lihat juga: Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h. 187.

⁵³*Ibid.*, h. 6.

4 kontribusi, sekaligus menjadi bagian dari kemodernan Indonesia, yang kondusif dengan perubahan sosial, atau perubahan orientasi dari pemikiran ideologis ke pemikiran ilmiah.⁵⁴

4 Secara kronologis, inilah awal yang menentukan perjalanan panjang pemikiran kaum pembaharu Islam sejak era tahun 70-an. Pada saat itu, perhatian kaum pembaharu beralih dari Islam politik ke Islam kultural (berupa gerakan pemikiran) dan berkembang hingga dewasa ini. Tokoh-tokoh elitis kaum pembaharu ini adalah Nurcholish Madjid, Utomo Dananjaya, Usep Fathuddin, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono dan belakangan termasuk pula nama-nama seperti Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Jalaluddin Rakhmat, Syafiq Maarif, M. Amien Rais, Kuntowijoyo dan lain-lain.⁵⁵

4 Pandangan Harun Nasution mengenai sistem pemikiran Islam mana yang harus dibawa dan dikembangkan di Indonesia saat ini, khususnya dari McGill, tentu saja tidak bisa dipisahkan dari kenyataan di Indonesia pada waktu itu, yakni dimulainya era Orde Baru.

Menurut Harun Nasution, bahwa di Indonesia baru mau pulang ke Indonesia antara lain karena setuju dengan Orde Baru. Perubahan yang dibawa Orde Baru (ORBA) sangat besar. Terutama bila dia dibandingkan dengan Indonesia zaman Orde Lama (ORLA). Atau dengan Mesir, Pakistan, India, Syria di masa yang sama". Mengenai Orde Lama, Harun Nasution memberikan kesaksian begini: "Selama Orde lama dia memilih tinggal di luar negeri. Kala itu Indonesia tertinggal di segala bidang: ekonomi, ilmu pengetahuan, atau aktivitas internasional. Yang terdengar hanya kemiskinan dan kekacauan di Indonesia. Atau ketidakberesan Soekarno, serta pertentangan di antara pemimpin. Maka kami segan untuk tinggal di Indonesia. Ekonominya sulit, sementara

⁵⁴Djohan Effendi dan Ismet Natsir (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1981), h. 116.

⁵⁵Budhy Munawar Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Petamadina, 1995), h. 4.

kami dapat hidup baik di luar negeri. Waktu Orde Lama, kerja di Departemen Luar Negeri (DEPLU) dengan gaji yang tak cukup untuk hidup. Di luar negeri kami punya mobil. Tapi di sini paling-paling naik sepeda. Sulit sekali yang dia alami. Setelah pulang dari luar negeri, di sini dia jatuh sakit".⁵⁶

Itulah Orde Lama. Kata Harun Nasution, "Lain Orde Baru. Aku datang ke Indonesia, kuperhatikan Jakarta. Semua kota sibuk membangun. Pembangunan hampir menyeluruh. Kini Indonesia sudah lebih maju ketimbang Mesir di banyak bidang. Mesir sudah jauh tertinggal di belakang".

Orde Baru, kata Harun Nasution lebih lanjut, telah menciptakan stabilitas nasional. Perekonomian pun bisa berjalan. Di zaman Soekarno perekonomian hancur, sehingga negara tak bisa berjalan. Sedang di Mesir kini tak ada taksi. Angkutan umum penuh manusia. Sewaktu dulu di sana, dia bisa naik taksi dengan enak. Tapi kini naik bis saja susah. Kereta sudah bobrok, taksi tak ada. Kalaulah naik mobil, kendaraan macet. Sekarang Kairo dan Jakarta jauh berbeda.

Barangkali karena di Kairo banyak partai, terdapat 15 partai berkuasa. Stabilitas dalam negeri sangat sulit diatur. Aku tidak senang dengan partai banyak. Buktinya seperti di Mesir atau di Indonesia zaman dulu. Partai-partai tak mampu mengurus negara:

Penafsiran Harun Nasution atas instabilitas nasional dalam hubungannya dengan banyaknya jumlah partai, mempengaruhi Harun Nasution dalam melihat partai-partai politik di Indonesia sekarang ini. Menurut dia bahwa, "dengan perubahan sistem politik Indonesia seperti sekarang yang hanya tiga partai, stabilitas politik lebih terjaga. Jika dilihat dari sudut kebebasan, Orde Lama memang lebih bebas, itu bisa lumengerti. Tapi demokrasi dapat berjalan di kalangan masyarakat yang sudah mengerti, di masyarakat yang belum mengerti, demokrasi tak

⁵⁶Saeiful Muzahid, "Refleksi ...", UQ, *op. cit.*, h. 7.

mungkin berjalan".⁵⁷

Kemudian dalam melihat hubungan umat Islam dan partai, Harun Nasution mengatakan bahwa, di zaman Orde Baru inilah umat Islam semakin maju. Ada pertanyaan yang sering diajukan kepadanya: Apakah Islam bisa maju tanpa partai politik? Menurut pendapatku, tampaknya tidak mesti dengan partai politik. Kemajuan Islam seringkali banyak tergantung pada penguasa, yakni pada sang pemimpin yang berjiwa Islam, bukan pada partai. Partai Persatuan Pembangunan (PPP), yang dulu diklaim sebagai partai Islam, pernahkah memajukan Islam? Katanya lebih lanjut, "Kita tahu Alamsyah Ratu Prawiranegara lah yang dulu memperjuangkan penyelesaian masalah Aliran Kepercayaan. Mana PPP? Alamsyah berbicara pada Presiden, dan diselesaikanlah masalah Aliran Kepercayaan yang menghebohkan itu. Bayangkan, berapa lama PPP dan para dai kita mengusahakan soal itu. Ternyata penycbab pokoknya di situ adalah penguasa. Kalau sang penguasa mengatakan tidak, ya sudah begitu, juga soal Pancasila adalah hadiah besar umat Islam kepada Indonesia. Berdasarkan dengan itu, aku melihat bahwa lembaga Islam tak mengacu kepada partai. Tetapi kepada jiwa pemimpin-pemimpin yang berkuasa. Kalau pemimpin berjiwa Islam, umat Islam akan maju. Itu pendapatku sejak dulu. Islam akan maju di suatu negara, kalau pemimpin negaranya berjiwa Islam. Jadi, dekati penguasa. Bawalah ke situ jiwa-jiwa agama, dengan demikian, orang yang anti Islam akan mundur. Presiden menolong kita dari kehancuran. Kita ikuti saja dia".⁵⁸

Dalam hubungannya dengan dakwah, strategi semacam itu pernah disampaikan Harun Nasution kepada M. Natsir dan H.M. Rasjidi. Kata Harun Nasution, "Yang kita dekati bukan orang awam, tapi kaum intelektual. Tapi mereka tidak setuju. Aku baru

⁵⁷M. Amin Rais, *Cahaya Islam, Antara Cita dan Fakta* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1991), h. 50-57.

⁵⁸*Ibid.* dan lihat pula. Sudirman Tebbi, *Islam Orde Baru, Perubahan Politik dan Keagamaan* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), h. 111, 145 - dst.

sadar, Natsir itu orang partai, sedang aku bukan orang partai. Aku baru menyadari itu. Ia lebih suka membina orang bawah, bukan orang-orang atas".

Pandangan Harun Nasution atas realitas politik Indonesia di atas, tetap konsisten dengan strategi pengembangan umat Islam yang dilakukannya di Indonesia. Ia seorang yang pro Orde Baru. Memilih jalan pendidikan untuk membangun umat. Untuk kemajuan umat diperlukan kekuasaan, tetapi bukan dalam bentuk partai, melainkan dalam bentuk individu atau seorang pemimpin yang berjiwa Islam. Sehubungan dengan itu, apa yang harus dilakukan adalah melakukan dakwah terhadap masyarakat lapisan atas, elite, atau para pemimpin, yang mempunyai kekuatan efektif dalam menentukan kebijakan-kebijakan, bukan melakukan pendekatan pada masyarakat lapisan bawah.

Dengan demikian, Islam yang harus ditampilkan, bagi Harun Nasution tampaknya bukan Islam formal, yang terorganisasi semacam partai, melainkan Islam sebagai nilai-nilai yang harus ditanamkan pada elite bangsa ini. Karena itu, kemudian yang mendapat tekanan bukan aspek fikih yang bersifat formal, melainkan aspek pemikiran yang rasional, yang dalam Islam telah dikembangkan secara mendalam dalam *kalam* atau teologi dan filsafat.⁵⁹

Dalam konteks Orde Baru, penekanan pada *fiqh* memang sulit dilakukan. *Fiqh* pada gilirannya menghendaki diwujudkan-nya hukum Islam dalam seluruh aspek kehidupan, bukan sekedar belajar sebagai bagian dari khazanah pengetahuan Islam. Bisa dipahami kalau Harun Nasution mengaitkan penekanan pada *fiqh* dengan "fundamentalisme", sebab yang terakhir ini mencita-citakan Islam tidak hanya diperlakukan sebagai nilai-nilai, tetapi juga sekaligus hukum, tidak hanya yang termasuk ke dalam kategori ibadah tapi juga *mu'amalah*, tidak hanya menyangkut bagaimana cara sembahyang, tetapi juga menyangkut bagaimana

⁵⁹Harun Nasution, "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah", Nuansa, Desember 1984, h. 11.

kehidupan keluarga, masyarakat, dan negara harus ditata. Padahal semua ini, dalam konteks Orde Baru, tidak mungkin dilakukan. Hal ini tidak strategis untuk memodernisasi pemikiran dan kehidupan umat Islam. Yang strategis adalah bagaimana menumbuhkan etos kerja yang tinggi dan sikap yang positif terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi modern di kalangan umat Islam. Ini susah dilakukan selama umat masih terkungkung oleh sikap mental tradisional. Oleh karena itu, yang harus dilakukan adalah mengubah sikap mental tradisional itu menjadi sikap mental rasional dan modern. Ini dapat dilakukan dengan mengganti teologi tradisional yang mendominasi mental umat dengan teologi rasional atau modern.⁶⁰

Harun Nasution menggunakan "teologi" sebagai konsep yang sepadan dengan konsep "kalam" atau "tawhid", walaupun ia mengakui bahwa teologi berasal dari Barat. Ketika Harun Nasution bicara tentang teologi, apa yang dimaksudkannya adalah sama dengan "kalam" atau "tawhid".⁶¹

Selain itu "teologi" juga bisa berarti pandangan atau keyakinan seseorang mengenai dasar-dasar agama. Dalam pengertian ini semua orang mempunyai teologi dan berteologi dengan tingkat kecanggihan argumentasi yang sederhana sampai yang sangat abstrak. Di sini teologi masing-masing orang dapat berbeda-beda, walaupun agamanya sama. Karena teologi di sini meliputi orang, manusia dengan segala kondisinya yang kompleks itu. Ia merupakan kebudayaan yang menyangkut bagaimana manusia mendefinisikan tindakannya dalam hubungannya dengan Tuhan.⁶²

Dalam hal ini, Harun Nasution jelas mengakui bahwa teologi Islam merupakan bagian dari sejarah kebudayaan atau peradaban umat Islam. Ia merupakan hasil aktivitas umat Islam dalam kurun waktu tertentu dalam hubungannya dengan

⁶⁰Harun Nasution, "Metode Berpikir yang Diperlukan untuk Pengembangan Ilmu dalam Islam", *Adakalah*, 1992, h. 11.

⁶¹Harun Nasution, *Teologi Islam*, *op. cit.*, h. ix.

⁶²Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1999), h. 203-207.

keyakinan akan hubungan manusia dengan Tuhan. Oleh karena itu, Harun Nasution sangat menekankan agar umat Islam menyadari bahwa terdapat lebih dari satu teologi dalam Islam.

Budhy Munawar Rachman membagi tipologi model pembaruan Islam yang berlangsung di Indonesia menjadi tiga, yaitu: Pertama, Islam Rasional Analitis, Kedua, Islam *Historis Hermeneutis* dan Ketiga, Islam Sosial Kritis. Harun Nasution dia letakan dalam tipologi pertama, yaitu seorang pembaru yang berpandangan bahwa Islam bersifat rasional dan yang berobsesi untuk membangun suatu teologi Islam rasional yang mengeskakan fungsi wahyu bagi manusia, paham kebebasan manusia, tentang sifat-sifat Tuhan, hubungan antara keadilan dan kekuasaan Tuhan, dan sekitar perbuatan Tuhan terhadap manusia.⁶³ Hal ini sesuai dengan kecenderungan Harun Nasution misalnya yang menekankan pentingnya menggunakan akal. Di lingkungan IAIN Ciputat, ia dikenal seorang yang sangat menjunjung tinggi etos ilmiah, sehingga di IAIN tumbuh gairah intelektual yang kreatif, dengan kapasitas belajarnya yang tinggi.⁶⁴ Suasana ini sudah berlangsung sejak pertengahan tahun 70-an yang dianggap sebagai awal masa pembaruan di Ciputat. Kecenderungan Harun Nasution ini dilatarbelakangi oleh kebanggaannya kepada pemikiran rasionalitas Muktazilah, walaupun secara utuh dia bukanlah seorang Muktazilah, ia hanyalah salah seorang penganut paham rasional Muktazilah.⁶⁵

Kecenderungannya yang kuat pada rasionalitas Muktazilah, sehingga menyandang pembaruan yang menjadi predikatnya adalah pembaruan teologi yang dibangun atas asumsi bahwa keterbelakangan dan kemunduran umat Islam Indonesia dan di

⁶³*Ibid.*, h. 5.

⁶⁴Lihat Nurcholish Madjid, "Abduhisme Pak Harun Nasution" dalam LSAF, *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam*, *op. cit.*, h. 103.

⁶⁵Zainun Kamal, "Pengaruh Pemikiran Islam Internasional terhadap pemikiran Islam di Indonesia", dalam *Percakapan Cendekiawan tentang Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Ajmal Nasery B (Cet. I; Bandung: Mizan, 1992), h. 137.

seluruh dunia disebabkan "ada yang salah" dalam sistem teologi mereka. Pandangan ini serupa dengan pandangan kaum modernis pendahulunya seperti Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad 'Abduh.

Umat Islam mundur, sebagian disebabkan faktor internal yaitu tumbuhnya nepotisme dalam pemerintahan dan kolonialisme asing. Selain itu, kedua tokoh itu melihat kemunduran umat Islam ketika itu bukanlah karena Islam, sebagaimana dianggap tidak sesuai dengan perubahan zaman dan kondisi baru. Umat Islam mundur karena telah meninggalkan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya dan mengikuti ajaran-ajaran yang datang dari luar dan asing, paham *qada* dan *qadar* misalnya telah dirusak dan diubah menjadi fatalisme yang membawa umat kepada keadaan statis. Sementara perpecahan yang bersifat politis ialah perpecahan di kalangan umat Islam, pemerintahan absolut serta lemahnya persaudaraan Islam.⁶⁶

Harun Nasution dengan sangat cemerlang mengantarkan teori pembangunan melalui pembaruan teologi. Meskipun belum ada upaya bagaimana implikasi pembaruan teologi terhadap model ekonomi dan pembangunan masyarakat yang secara nyata didasarkan pada pembaruan teologi, namun implikasi dari semangat pendidikan menyemangati pembangunan dan membawa dampak sikap umat Islam terhadap pembangunan dalam sektor lain. Keberhasilan Harun Nasution dalam mengantarkan pembaruan, terletak pada keberhasilan menanamkan doktrin perlunya penafsiran kembali ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan keadaan zaman. Berulang kali ia tekankan bahwa hanya dalil al-Qur'an yang *qat'i al-Dalalah*, yang jumlahnya hanya sedikit yang tidak bisa ditafsirkan lagi, sedangkan ayat-ayat yang bersifat *Zanni al-Dalalah*, berhak ditafsirkan sesuai dengan perkembangan

⁶⁶Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad 'Abduh, *Al-Urwah al-Wusqa wa al-Turath al-Tahririyah al-Kubra* (Kairo: Dar al-Arab, 1958), h. 49. Lihat juga dalam Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, op. cit., h. 55.

zaman.⁶⁷

Salah satu literatur yang membahas pembaruan pemikiran Islam di alam modern adalah karya Harun Nasution. Literatur ini menjadi bahan bacaan wajib bagi para mahasiswa terutama IAIN. Buku ini membahas pemikiran dan pembaruan dalam Islam yang timbul dari zaman yang lazim disebut periode modern dalam sejarah Islam. Pembahasannya mencakup atas pembaruan yang terjadi di tiga negara Islam yaitu: Mesir, Turki dan India-Pakistan. Pada garis besarnya, pemikiran dan gerakan pembaruan yang timbul dan terjadi di tiga negara Islam itu, tidak banyak berbeda dengan apa yang terjadi di negara-negara Islam lainnya.

Uraian-uraian yang dimuat dalam buku ini, Harun Nasution menambahkan lagi sebuah buku pada kepustakaan dalam bahasa Indonesia, yang memperkenalkan gerakan dan dinamika pemikiran Islam yang pernah berkembang di lingkungan para pemuka Islam.

Seperti dalam sub judul buku tersebut, Harun Nasution tidak berusaha merampungkan secara sistematis apa yang pernah dikemukakan oleh para pembaru pemikiran Islam, dengan maksud menuju kepada suatu rumusan baru atau *reinterpretation* dari dogmatika atau sistematika teologia Islam. Yang digariskannya ialah sejarah pemikiran dan gerakan, sambil mengumpulkan dan menguraikan data dari perbendaharaan pemikiran Islam modern yang sudah tersedia. Hal ini diharapkan bahwa yang sudah ada akan dibahas dan dikembangkan lebih lanjut lagi.

Bahan-bahan yang dimuat dalam buku ini mula-mula disusun sebagai bahan kuliah. Sebab itu tidak terlalu berat membacanya, walaupun untuk pembaca yang belum pernah membahas secara mendalam terhadap pokok-pokok yang dibicarakan dalam buku ini. Dengan kata lain, bahasanya yang jelas dan sederhana, Harun Nasution memberikan suatu pengantar dalam pemikiran Islam modern yang tidak hanya menarik perhatian para

⁶⁷Lihat Mousour Faik, "Mencari Teologi untuk Kaum Tertindas", dalam LSAF, *Refleksi Pemikiran Pembaruan*, op. cit., h. 166.

pemikir Islam sendiri pada masa kini saja, tetapi juga yang sangat berguna untuk orang-orang lain yang ingin pula lebih memperdalam pengetahuannya tentang apa yang digemari oleh para pemuka Islam pada dua abad yang lalu. Mereka akan mendapati bahwa banyak pokok pergumulan di situ tidak asing dalam sejarah perkembangan pemikiran dari kelompok-kelompok mereka sendiri, baik yang Kristen maupun yang Hindu atau Budha. Tidak ada kelompok yang dapat bersikap buta terhadap konfrontasi antara pengertian tradisional tentang agama dan semangat pemikiran sekuler dan teknis yang lambang-lambangny dipasangi sampai di atas ataupun di dalam tempat-tempat ibadah. Biar pun jawaban-jawaban yang diberikan terhadap tantangan-tantangan zaman modern berlainan, namun ada banyak hal dimana satu kelompok dapat belajar dari yang lain; dan inilah sebabnya mengapa dianjurkan buku ini mendapat perhatian pula di luar lingkungannya sendiri.

Dalam dua tahap utama usaha-usaha pembaruan dalam Islam itu bergerak, yang pertama menyangkut warisan dan keadaan umat Islam yang aktual pada masa kehidupan masing-masing pembaru. Di antara mereka, ada yang terutama berusaha menggali kembali unsur-unsur Islam yang benar-benar menurut keyakinan mereka, berasal dari Allah dan yang pernah membawa umat Islam pada puocak peradabannya, serta menunjukkan kepada kelemahan-kelemahan yang disebabkan oleh sikap dan kebiasaan orang-orang Islam sendiri; sedang pengaruh pemikiran yang datang dari luar dunia Islam tidak banyak dipersoalkan. Mereka ingin suatu pembaruan pemikiran dan tindak laku yang muncul dari dalam umat Islam sendiri. Contoh untuk sikap ini terdapat dalam generasi tertua dari pembaharu itu, yaitu Syah Waliyullah di India dan Abd. Al-Wahhab di Arabia pada abad ke-18; mereka sebenarnya dipelopori oleh Ibn Taimiyah yang hidup di abad ke-13 Masehi. Di abad ke-19, pergumulan dengan alam pikiran Barat baik yang bersifat ilmiah, filosofis maupun menyangkut soal politik dan kekuasaan semakin bertambah. Hal

ini menyebabkan tahap kedua dapat tercapai. Adalah menarik untuk meninjau dalam uraian Harun Nasution, betapa berbeda jawaban-jawaban yang dikemukakan oleh para pembaru, ada yang menolak sama sekali apa yang datang dari Barat (Jamal al-Din al-Afghani, umpamanya), ada yang mau menerimanya sebagai pelengkap yang meningkatkan warisan dari dahulu supaya dapat bertemu dengan semangat zaman modern (misalnya Sayyid Ahmad Khan), dan ada yang lebih cenderung kepada selektivisme, menezima apa yang dianggap baik dan tidak bertentangan dengan apa yang dipahami sebagai ciri dari agama, sambil mempertemukannya dengan unsur-unsur warisan yang dinamis yang telah dikebumikan di bawah beban tradisi. Oleh karena itu perlu digali dan dihidupkan kembali (Muhammad Abduh atau Muhammad Iqbal misalnya, uraian tentang filsafat Iqbal agak singkat rasanya). Tetapi, disamping semua perbedaan dalam kepribadian dan cara pemikiran mereka, semua terdorong dari cita-cita yang sama: untuk mengembalikan tempat yang wajar kepada agama dalam kehidupan orang-orang Islam modern.

Karya Harun Nasution ini merupakan pelengkap yang cukup berharga untuk buku W.C. Smith, *Islam in Modern History*, yang pernah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "*Sejarah Modern*", 2 jilid, Jakarta, Bhurata 1962/1964, sehingga siapa saja yang hendak memperdalam pengetahuannya dalam pokok-pokok yang digarap, sebaiknya membaca dua buku itu secara berdampingan.

Dalam buku *Pembaruan dalam Islam*, tiga bagian besar menguraikan alam pikiran para pemuka di Mesir, Turki, dan di India Pakistan. Seperti halnya dalam buku W.C. Smith, demikian pula di sini, alam Indonesia dan Malaysia atau bagian dunia yang berbahasa Melayu Indonesia, tidak dibahas. Maka timbulah pertanyaan kenapa? Apakah keadaan Islam di Indonesia masih sedemikian rupa, sehingga belum dapat disambung dengan perkembangan dunia Islam di daerah-daerah Islam lain? Di sini bukan tempatnya untuk memperdalam persoalan ini. Tetapi,

dengan Haji Agus Salim, H.O.S. Cokroaminoto, dan lain-lain, atau dengan mereka yang tetap ada di antara kita seperti Moh. Natsir atau Moh Roem masih menginginkan agar Islam tetap dilakukan pengkajian sehingga melahirkan pemikir-pemikir selcaliber yang ada di Mesir dan Turki. Umat Islam Indonesia juga pernah melahirkan pemikir-pemikir yang kreatif yang tidak saja mengulangi apa yang sudah dikatakan di tempat lain, sehingga "pembangunan dalam Islam di Indonesia" tetap mengund-ang suatu pembahasan yang mendalam, dan yang sepatutnya harus (pula) dikarang dalam bahasa Indonesia. Apakah Harun Nasution sendiri, di tengah-tengah segala kesibukannya sebagai Rektor IAIN Ciputat Jakarta (waktu buku ini disusun), dapat menambahkan suatu "Bagian IV" dalam bukunya? Ataukah seorang sarjana yang muda lainnya? Sementara ini dirasakan perlu sekali adanya buku Dehar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Kuala Lumpur 1973, 390 halaman) yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan LP3ES, sebagai suatu pembahasan yang menyeluruh dan sangat berguna untuk diketahui dan diperhatikan.

Pada dasarnya buku ini dimaksudkan untuk keperluan kalangan universitas, khususnya mahasiswa IAIN, untuk dijadikan sebagai bekal dalam menghadapi problem-problem yang timbul di masyarakat modern. Bermanfaat juga bagi pembaca di luar lingkungan universitas untuk menambah pengetahuan tentang pemikiran dan gerakan pembanguan Islam. Buku ini diterbitkan oleh Bulan Bintang untuk pertama kali pada tahun 1975 dan telah mengalami beberapa kali cetak ulang.

Selain buku Harun Nasution, sesuai dengan dinamika dan problematika pemikiran pembanguan di dunia Islam dan di Indonesia khususnya sejak tahun 1970-an, mulai banyak muncul buku-buku lain yang senada dan lebih kritis dalam diskursus pemikiran modern dalam berbagai perspektif.

Bagi Harun Nasution, aspek pembanguan tampaknya merupakan aspek yang sangat penting dari seluruh rangkaian

pemikirannya. Karya monumental Harun Nasution yang mengupas pertumbuhan dan perkembangan pembanguan dalam Islam adalah *Pembanguan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Dalam bukunya itu, Harun Nasution tidak saja menjelaskan tentang pengertian pembanguan, sejarah pembanguan sebelum periode modern, tetapi juga menguraikan pertumbuhan dan perkembangan pembanguan di berbagai dunia Islam, terutama di Mesir, Turki, dan India-Pakistan. Untuk lebih memahami pemikiran Harun Nasution dalam aspek pembanguan ini, penulis menguraikan terlebih dahulu pengertian dari pembanguan itu sendiri.

Kata yang lebih dikenal untuk pembanguan adalah modernisasi. Kata itu lahir di dunia Barat sejak renaissance dan terkait dengan masalah agama. Dalam masyarakat Barat, menurut Harun Nasution, kata modernisasi mengandung pengertian pikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk mengubah berbagai paham, adat istiadat, institusi lama, dan sebagainya untuk dapat disesuaikan dengan pendapat-pendapat dan keadaan-keadaan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.⁶⁵ Paham seperti itu mempunyai pengaruh besar dalam masyarakat Barat dan segera memasuki lapangan agama yang di Barat dipandang sebagai penghalang bagi kemajuan.

Gerakan modernisasi dalam agama Kristen di dunia Barat berusaha menyesuaikan ajaran-ajaran Bible dengan semangat ilmu pengetahuan modern. Kalangan modernitas melihat, apabila ajaran Kristen masih diselubungi hal-hal yang tidak logis dan bertentangan dengan zaman, maka agama dikhawatirkan tidak mempunyai pengikat lagi. Oleh karena itu, modernisasi sering dilawankan dengan fundamentalisme (paham dasar), yaitu suatu gerakan dalam agama Kristen Protestan yang menekankan kebenaran Bible bukan hanya dalam masalah kepercayaan dan moral saja, melainkan juga sebagai catatan sejarah tertulis kenabian. Misalnya tentang kejadian kelahiran Kristus dari ibu yang

⁶⁵Lihat, Harun Nasution, *Pembanguan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 11.

perawan, dan sebagainya.⁶⁹

Selain pendapat di atas, ada juga yang mengatakan bahwa modernisasi berasal dari kata *modern* (bahasa latin) yang berarti sekarang ini, terbaru, yang berlaku sekarang ini, mutakhir, atau sikap dan cara berpikir serta bertindak sesuai dengan tuntutan zaman. Sedangkan, modernisasi adalah proses pergeseran sikap dan mentalitas sebagai warga masyarakat untuk bisa hidup sesuai dengan tuntutan hidup masa kini.⁷⁰ Salah satu batasan atau wujud nyata yang bisa diambil dari pengertian ini adalah proses perubahan pola berpikir dan cara kerja lama yang tidak rasional menggantikannya dengan pola berpikir dan cara kerja baru yang rasional.

Pendapat lain lagi mengatakan bahwa modernisasi adalah meninggalkan yang lama dan menerima yang baru atau membawa gerak ke depan yang sesuai dengan kemajuan zaman, sehingga gerakan kemajuan itu lebih efektif dan lebih efisien dari yang lama.⁷¹

Bagi Harun Nasution, dalam kata modernisasi selain terdapat sisi positif juga ada sisi negatif. Meskipun demikian, Harun Nasution tidak menjelaskan secara rinci sisi positif dan lebih-lebih sisi negatif dari kata modernisme itu. Harun Nasution hanya berusaha menggantikan kata modernisasi (proses) atau modernisme (paham) yang ada di Barat itu ke dalam bahasa Indonesia dengan istilah pembaruan.⁷² Istilah ini sebenarnya berasal dari kata baru yang berarti sebelumnya tidak ada atau

⁶⁹Lihat lebih lanjut, Rifiyal Ka'bah, *Islam dan Fundamentalisme* (Jakarta: Pustaka Panjimas 1984), h. 3.

⁷⁰Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka 1989), h. 589. Dalam hal ini, ada juga yang mengatakan bahwa kata *modern* berasal dari bahasa Latin *modo* yang berarti masa kini atau mutakhir. Lihat, David B. Guralnik (ed.), *Webster's New World Dictionary of the American Language*, Warner Books, 1987, h. 387.

⁷¹Lihat, Sidi Gazalbi, *Modernisasi dalam Persoalan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 9.

⁷²Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan*, *op. cit.*, h. 12.

belum pernah ada dilihat (didengar atau diketahui).⁷³ Artinya, sesuatu yang sebelumnya tidak ada sekarang menjadi ada, atau sebelumnya ada sekarang juga ada, tapi keadaannya berbeda, lebih baik dari sebelumnya.

Pembaruan juga dikenal dalam bahasa Arab dengan istilah *tajdid*, yang menghimpun tiga pengertian yang berhubungan. Pertama, barang yang diperbarui pada mulanya pernah ada dan pernah dialami orang. Kedua, barang itu dilanda zaman, sehingga menjadi usang dan kreasi kuno. Ketiga, barang itu dikembalikan lagi kepada keadaan sebelum usang dan menjadi kreasi baru.⁷⁴ Dalam konteks ini, *tajdid* kadang dipahami dalam berbagai persepsi dan interpretasi. Misalnya, ada yang menganggap *tajdid* itu sebagai pemurnian pemahaman dan pengamalan agama dengan kembali kepada teks al-Qur'an dan Hadis. Bahkan, ada yang menganggap *tajdid* sebagai upaya mengaktualisasikan pesan agama dengan kembali hanya kepada spirit Alquran dan hadis.⁷⁵

Terlepas dari bermacam term yang mirip atau sama dengan pengertian pembaruan, seperti uraian terdahulu, Azyumardi Azra menjelaskan bahwa istilah pembaruan dalam Islam mengandung

⁷³Lihat, WJS. Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka), h. 93. Bila kata baru atau baharu diubah menjadi memperbarui, maka antara lain berarti menyegarkan kembali yang telah terlupakan, meluruskan yang keliru, dan memberi solusi serta interpretasi baru dari ajaran agama. Lebih lanjut lihat, M. Quraish Shihab, "Reaktualisasi dan Kritik", dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk. (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: JPHI dan Paramadina, 1995), h. 322.

⁷⁴Lihat, Rifiyal Ka'bah dan Bustami N. Said, *Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas 1988), h. 85.

⁷⁵Secara eksplisit, hal ini boleh jadi menyatakan bahwa Islam telah memperkenalkan konsepsi *tajdid* dan dalam sejarah Islam telah pula tampil banyak tokoh *tajdid* (*mujaddid*). Tampilnya *mujaddid* secara berkesinambungan menandai adanya dinamika yang besar dalam agama Islam. Dalam kaitan ini, ada dua sisi *tajdid* dalam kehidupan beragama di dalam Islam, yaitu sisi defensif dan sisi ofensif. Sisi defensif untuk memelihara dan mempertahankan kemurnian ajaran Islam. Sedang, sisi ofensif untuk memberi ruang gerak bagi dinamika kehidupan dalam rangka penerapan dan penjabaran nilai-nilai keislaman dalam kehidupan. Selanjutnya lihat, Ali Yafie, "Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk. (ed.), *op. cit.*, h. 301-302.

pengertian yang sangat luas. Azra mencontohkan Harun Nasution sebagai seorang yang cenderung menganalogikan istilah pembaruan dengan modernisme. Dalam hal ini, Azyumardi Azra melihat bahwa Harun Nasution keberatan menggunakan istilah modernisme dalam Islam sebagaimana pengertian modernisme di Barat, Harun Nasution tampaknya menggunakan kata pembaruan sebagai pengganti dari kata modernisme itu.

Menurut Azyumardi Azra, sebenarnya terdapat semacam ambiguitas dalam sikap Harun Nasution yang seperti itu. Jika modernisme dipahami sebagai pembaruan dalam Islam, maka modernisme tidak selalu berarti pembaruan yang mengarah kepada reafirmasi Islam dalam berbagai aspek kehidupan kaum muslimin. Sebaliknya, yang kita lihat dalam pengalaman modernisme Islam adalah terjadinya evolusi yang cukup konstan ke arah westernisme dan sekularisme, sebagaimana tercermin dalam kasus Turki misalnya.⁷⁶ Oleh karena itu, berbeda dari Harun Nasution, Azyumardi Azra lebih suka menggunakan istilah modernisme dengan segala konotasinya daripada memakai istilah pembaruan yang keliru.

Perbedaan antara Harun Nasution dan Azyumardi Azra dalam menggunakan istilah pembaruan atau modernisme ini tampaknya berawal dari perbedaan mereka memberikan penekanan definisi tentang pembaruan atau modernisme itu sendiri. Bagi Harun Nasution, modernisme berarti pembaruan yang hanya orientasinya ke depan, meskipun tidak meninggalkan nilai kebaikan dari masa lalu; sedang bagi Azyumardi Azra, modernisme berarti perubahan, baik berorientasi ke belakang ataupun ke depan. Di samping itu, pembaruan di dunia Islam bagi Harun Nasution terjadi setelah adanya kontak Islam dengan Barat akibat kemajuan IPTEK, yakni dimulai pada tahun 1800 M., sampai sekarang. Seding bagi Azra, pembaruan dipahami sebagai

⁷⁶Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. xi.

aktualisasi Islam dalam perkembangan sejarah,⁷⁷ sehingga pembaruan itu dianggap telah hadir bersamaan dengan kelahirannya Islam itu sendiri, seperti yang dilakukan oleh Nabi, sahabat, dan *tabi'in*. Puncak keberhasilan pembaruan dalam artian ini, menurut Azyumardi Azra, terjadi pada masa Abbasiyah di Baghdad dan Umayyah di Andalusia.

Dalam tulisan ini penulis tidak akan mempertentangkan lebih lanjut perbedaan pemikiran antara Harun Nasution dan Azyumardi Azra dalam konsep pembaruan. Penulis hanya menganggap hal itu sebagai sebuah perbedaan pemahaman interpretasi yang pada intinya juga merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari rangkaian pemberuan, terutama pembaruan dalam Islam yang ada di Indonesia. Selanjutnya, penulis melihat bagaimana perkembangan lebih jauh dari pemikiran pembaruan Harun Nasution.

Menurut Harun Nasution, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern Barat memasuki dunia Islam, terutama pada abad kesembilan belas Masehi, yang dalam sejarah Islam dipandang sebagai permulaan periode modern. Kontak Islam dengan dunia Barat waktu itu selanjutnya membawa ide-ide baru ke dunia Islam seperti, rasionalisme, nasionalisme, demokrasi, dan sebagainya. Semua itu menimbulkan berbagai persoalan baru dalam dunia Islam; dan karena itu, pemimpin-pemimpin Islam pun mulai memikirkan cara mengatasi berbagai persoalan baru itu.⁷⁸ Mereka berusaha mengadakan pembaruan dengan cara menyesuaikan paham-paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan

⁷⁷*Ibid.*, h. iii. Dalam konteks ini, bisa juga dipahami bahwa jika dilihat dari semangat wahyu, maka pembaruan dalam Islam telah dimulai oleh Nabi Muhammad dan sahabat-sahabahnya. Namun, bila dilihat dari periode sejarah, maka pembaruan baru tampak memunculkan diri sejak abad kedelapan belas Masehi, karena dalam abad itulah mulai dikumandangkan istilah pembaruan (modernisasi) dalam Islam, sebagai perentuhan dengan iptek Barat. Lihat lebih lanjut, A. Tasman Ya'qub, *Modernisasi Pemikiran Islam* (Padang: BP. IAIN Imam Bonjol, 1992), h. 6.

⁷⁸Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan*, *op. cit.*, h. 11.

dan teknologi modern itu. Inti dari usaha para pemimpin dan pemikir Islam mengadakan pembaruan itu adalah membawa umat Islam kepada kemajuan. Karena itulah, menurut Harun Nasution, tujuan pembaruan dalam Islam untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Islam dengan ilmu pengetahuan dan falsafat modern. Ajaran-ajaran yang dimaksudkan di sini adalah ajaran-ajaran Islam yang tidak bersifat mutlak, yaitu penafsiran atau interpretasi dari ajaran-ajaran yang tidak bersifat mutlak. Dengan kata lain, pembaruan tidak dapat diadakan pada ajaran-ajaran yang bersifat mutlak. Pembaruan hanya dapat dilakukan pada ajaran-ajaran Islam yang tidak bersifat mutlak, seperti interpretasi atau penafsiran dalam aspek teologi, hukum, politik, dan sebagainya.⁷⁹

Sebenarnya, menurut Harun Nasution, sebelum periode modern, sudah ada usaha pembaruan yang dilakukan oleh para pemimpin atau pemikir Islam, yakni ketika adanya kontak antara kerajaan Usmani yang mempunyai daerah kekuasaan di daratan Eropa dengan beberapa negara Barat. Pada saat negara-negara Barat memasuki masa kemajuan, kerajaan Usmani mulai memasuki masa kemunduran. Akibatnya, banyak daerah-daerah kerajaan Usmani, melalui peperangan, yang diambil oleh negara-negara Barat. Hal itu membuat pembesar-pembesar Usmani menyelidiki kekuatan Eropa yang baru muncul. Menurut hasil penyelidikan mereka, kekuatan Eropa itu terletak pada keunggulan militer modernnya. Karena itulah, usaha pembaruan yang dilakukan oleh kerajaan Usmani dipusatkan dalam lapangan militer, meskipun dalam bidang-bidang lain tetap disambungkan.⁸⁰

Usaha-usaha pembaruan yang dilakukan kerajaan Usmani itu mendapat tantangan, terutama dari golongan militer yang takut kehilangan kedudukan dalam perubahan-perubahan yang akan dilakukan. Selain itu, kata Harun Nasution, usaha pembaruan di kerajaan Usmani juga mendapat tantangan dari kaum ulama yang

⁷⁹Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau... II, op. cit.*, h. 93.

⁸⁰Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan, op. cit.*, h. 94.

menganggap segala sesuatu yang datang dari Barat berlawanan dengan ajaran Islam. Dengan demikian, pembaruan yang diusahakan pemuka-pemuka Usmani abad kedelapan belas tidak banyak membawa hasil. Namun, usaha itu kemudian dilanjutkan pada abad kesembilan belas; dan inilah usaha pembaruan yang membawa perubahan besar di Turki.⁸¹

Selain di kerajaan Usmani, usaha pembaruan sebelum periode modern juga tampak di Arabia. Keinginan itu dicetuskan oleh Muhammad ibn Abd Wahhab (1703-1787 M). Keinginan itu lahir, menurut Harun Nasution, bukan sebagai pengaruh kemajuan Barat, melainkan sebagai reaksi terhadap paham tauhid yang dianut kaum awam waktu itu.⁸² Kemudian paham tauhid mereka telah dirusak oleh kebiasaan-kebiasaan yang timbul di bawah pengaruh tarekat-tarekat, seperti pujaan dan kepatuhan yang sangat berlebihan pada syekh-syekh tarekat, ziarah ke kuburan-kuburan wali dengan maksud meminta syafaat atau pectolongan dari mereka, dan sebagainya. Dengan mengemukakan pendapat Muhammad ibn Abd Wahhab, Harun Nasution menegaskan bahwa kebiasaan-kebiasaan itu mengandung arti syirik atau politeisme dan harus diberantas. Semua itu, bagi Abd Wahhab, kata Harun Nasution, adalah bid'ah yang dibawa orang dari luar ke dalam Islam. Bid'ah itu mesti dibuang dan orang harus kembali kepada tauhid dan Islam yang sebenarnya.⁸³

Bagi Harun Nasution, gerakan yang dipelopori oleh Muhammad ibn Abd Wahhab, yang kemudian lebih terkenal dengan nama Wahabiah, kurang tepat kalau disebut gerakan pembaruan; ia lebih tepat diberi nama pemurnian,⁸⁴ karena munculnya bukan disebabkan adanya kontak dengan Barat. Sungguhpun demikian, gerakan yang dilakukan Muhammad ibn Abd. Wahhab itu mempunyai pengaruh yang cukup besar

⁸¹*Ibid.*, h. 94-95.

⁸²*Ibid.*, h. 95.

⁸³*Ibid.*

⁸⁴*Ibid.*, h. 96.

terhadap pemikiran dan gerakan pembaruan yang timbul di periode modern, terutama ajaran mengenai pintu ijtihad tidak tertutup, al-Qur'an dan Hadis dijadikan dasar ijtihad, dan konsep kembali ke zaman salaf.⁸⁵

Dengan konteks yang relatif sama, usaha pembaruan sebelum periode modern tidak hanya terjadi di kerajaan Usmani dan Jazirah Arabia, tetapi juga terjadi di daerah-daerah Islam lainnya, seperti di India-Pakistan. Namun, semua usaha pembaruan sebelum periode modern itu, menurut Harun Nasution, tidak banyak menampakkan hasil, tetapi sangat mempunyai arti yang signifikan. Usaha pembaruan di periode modern, menurut Harun Nasution, berawal dari timbulnya kesadaran umat Islam akan kelemahannya di satu sisi dan kelebihan Barat di sisi lain. Bibit kesadaran itu terutama tampak tumbuh ketika Napoleon Bonaparte (seorang panglima Perancis) telah mendarat di Aleksandria (Mesir) pada tanggal 2 Juli 1798 M. Dengan maksud menjadikan Mesir sebagai batu loncatan untuk menguasai Timur, terutama India yang pada waktu itu telah mulai berada di bawah pengaruh dan kekuasaan Inggris.⁸⁶

Menurut Harun Nasution, Napoleon datang ke Mesir (untuk selanjutnya ke Timur Islam) bukan hanya dengan tentara, melainkan dia juga membawa seribu orang sipil (seratus enam puluh di antaranya ahli-ahli ilmu pengetahuan), dua set percetakan dengan huruf Latin, Arab, dan Yunani, dan alat-alat ilmu pengetahuan yang digunakan dalam eksperimen-eksperimen ilmiah. Selain itu, dalam rombongan Napoleon terdapat pula satu lembaga ilmiah bernama *Institut d'Egypte* yang tersusun dari empat bagian, yakni bagian ilmu alam, ilmu pasti, ekonomi dan politik, dan bahagian sastra dan kesenian. Institut itu boleh dikunjungi oleh orang-orang Mesir, terutama oleh ulama-ulama yang diharapkan bisa menambah pengetahuan mereka dalam

⁸⁵*Ibid.*

⁸⁶*Ibid.* Perancis dan Inggris merupakan dua negara yang bersaing keras untuk menjadi negara yang terkuat di dunia saat itu.

bahasa Arab dan agama Islam. Di sini, kaum terpelajar Islam Mesir untuk pertama kali mempunyai kontak langsung dengan peradaban baru Eropa⁸⁷ yang kemudian melahirkan usaha-usaha pembaruan di Mesir.

Usaha pembaruan untuk pertama kali di Mesir, menurut Harun Nasution, dimulai oleh Muhammad Ali Pasha (1765-1848 M),⁸⁸ seorang perwira Turki yang dapat merebut kekuasaan di daerah ini setelah tentara Perancis kembali ke Eropa tahun 1801 M. Para pembesar dan penasihat Ali Pasha terdiri atas antara lain orang-orang yang mengalami ekspedisi Napoleon dan yang menyaksikan kemajuan Barat yang baru. Di samping itu, di antara ahli-ahli yang dibawa Napoleon ada yang tidak mau kembali ke Perancis; mereka tetap tinggal di Mesir dan banyak membantu Ali Pasha. Menurut Ali Pasha, sebagaimana dijelaskan Harun Nasution, kemajuan dan ketinggian Eropa tidak hanya terletak di bidang militer, tetapi juga dalam bidang ekonomi sebagai penunjang kekuatan militer. Karena itulah, usaha pembaruan yang dilakukan oleh Ali Pasha selain dalam bidang militer juga dalam bidang ekonomi.⁸⁹

Pembaruan yang dilakukan Ali Pasha dalam bidang militer dan ekonomi sangat membutuhkan ahli-ahli. Untuk itu, kata Harun Nasution, selain mendatangkan ahli-ahli dari Eropa, Ali Pasha juga mendirikan sekolah-sekolah; antara lain sekolah militer tahun 1815 M., sekolah teknik tahun 1816 M., sekolah kedokteran tahun 1827 M., sekolah pertambangan tahun 1834 M., dan sekolah pertanian tahun 1836 M. Bahkan, Ali Pasha juga mengirim pemuda-pemuda Mesir untuk belajar di Eropa. Semua usaha Ali Pasha itu membuat cepatnya berkembang pemikiran dan gerakan pembaruan di Mesir. Salah seorang pemikir pembaruan yang dihasilkan pada zaman Ali Pasha adalah Rifa'ah

⁸⁷Lihat, *ibid.*, h. 96-97.

⁸⁸Urutan Harun Nasution mengenai Muhammad Ali Pasha ini lebih lanjut baca Harun Nasution, *Pembaruan*, *op. cit.*, h. 34-41.

⁸⁹Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau... II*, *op. cit.*, h. 97-98.

Badawi Ra'ī Al-Tahtawi (1801-1873 M).⁹⁰ Ide-ide pemikiran yang dimunculkan al-Tahtawi antara lain: (1) ajaran Islam bukan hanya mementingkan soal akhirat melainkan juga soal hidup di dunia, (2) kekuasaan absolut raja harus dibatasi oleh syariat, dan raja harus bermusyawarah dengan ulama dan kaum terpelajar seperti dokter, ekonom, dan lain-lain, (3) syariat harus disesuaikan dengan perkembangan modern, (4) kaum ulama harus mempelajari falsafat dan ilmu-ilmu pengetahuan modern agar dapat menyesuaikan syariat dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat modern, (5) pendidikan harus bersifat universal dan sama bentuknya untuk semua golongan, wanita harus memperoleh pendidikan yang sama dengan pria, istri harus menjadi teman suami dalam hidup intelektual dan sosialnya dan bukan hanya untuk tinggal di dapur, dan (6) umat Islam harus bersifat dinamis dan meninggalkan sifat statisnya.⁹¹

Setelah al-Tahtawi, menurut Harun Nasution, pemikir pembaru yang muncul di Mesir yakni Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Rida, Qasim Amin, Thaha Husain, Ali Abd Raziq, dan lain sebagainya.⁹² Semua pembaru itu, menurut Harun Nasution, ingin mengembalikan kondisi umat Islam di berbagai penjuru dunia, terutama di Mesir, ke zaman kemajuan. Dalam hal ini, meskipun inti tujuan mereka relatif sama, tetapi penekanan pemikiran dan gerakan mereka berbeda satu dengan lainnya. Hal itu, antara lain disebabkan oleh tingkat pendidikan mereka, yang satu mungkin di Barat dan yang lain di Timur, atau juga disebabkan lingkungan mereka yang tidak sama. Apa pun model penekanan pembaruan yang mereka lakukan, yang jelas pikiran mereka telah ikut mengisi khazanah intelektual pembaruan yang banyak atau sedikit telah mempengaruhi

⁹⁰Menurut Harun Nasution, pembaruan al-Tahtawi lebih menonjol dalam bidang pendidikan. Uraian Harun Nasution lebih lanjut mengenai al-Tahtawi ini lihat, Harun Nasution, *Pembaruan*, *op. cit.*, h. 42-50.

⁹¹Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau... II*, *op. cit.*, h. 98-99.

⁹²Uraian Harun Nasution mengenai tokoh-tokoh ini dapat dibaca lebih lanjut dalam bukunya *Pembaruan...*, *op. cit.*, h. 51-88.

munculnya pembaruan di daerah-daerah Islam lain, termasuk Indonesia.

Selain perkembangan pembaruan di Mesir, Harun Nasution tampaknya juga banyak menguraikan perkembangan pembaruan di Turki atau Usmani umumnya. Menurut Harun Nasution, kalau di Mesir raja yang memelopori pembaruan adalah Muhammad Ali Pasya, maka di kerajaan Usmani pelopor pembaruan itu adalah Sultan Mahmud II (1808-1839 M) dan Sadik Rifat (1807-1856 M). Yang disebut terakhir merupakan pemikir pembaruan yang banyak berpengaruh pada golongan pemerintah.⁹³ Rifat berpendapat bahwa kerajaan Usmani dapat maju kembali kalau mementingkan pengembangan ilmu pengetahuan dan pembangunan dalam lapangan ekonomi dan industri. Untuk itu, perlu diwujudkan terlebih dahulu suasana damai dalam negeri dengan cara membatasi kekuasaan absolut sultan dalam segala aspeknya. Ide itu kemudian menghasilkan dua buah piagam dalam kerajaan Usmani, yakni *Hatt-i Sherif Gulhane* (Piagam Syarif Gulhane) yang diumumkan pada tahun 1839 M., dan *Hatt-i Humayun* (Piagam Humayun) yang diumumkan pada tahun 1856 M.⁹⁴

Usaha pembaruan selanjutnya di kerajaan Usmani, menurut Harun Nasution, dilakukan oleh antara lain para tokoh tanzimat, Usmani Muda, turki muda, golongan barat, Islam, Nasionalis, dan Mustafa Kemal.⁹⁵ Tetapi, ide untuk mewujudkan kembali kerajaan Usmani seperti sebelumnya tidak pernah berhasil. Bahkan, pada perang dunia pertama, banyak sekali daerah-daerah

⁹³Ide-ide pembaruan diperoleh Sadik Rifat ketika dia berada di Wina sebagai duta besar sultan. Dari Wina, dia mengirim laporan-laporan tentang kemajuan Eropa kepada menteri luar negeri Mustafa Kasyid Pasya (1800-1858 M) di Istanbul. Lihat, *ibid.*, h. 102.

⁹⁴Kedua piagam itu mengatur penentuan pajak dan dinas militer. Selanjutnya, dalam kedua piagam itu terdapat pasal-pasal yang menjamin hak milik, ketenteraman hidup, dan kehormatan tiap warga kerajaan Usmani, persamaan antara rakyat Islam dan bukan Islam, serta kemerdekaan beragama menurut hukum-hukum Islam. Lihat, *ibid.*, h. 103.

⁹⁵Uraian Harun Nasution mengenai ini lihat, Harun Nasution, *Pembaruan...*, *op. cit.*, h. 97-154.

kerajaan Usmani yang lepas dan melepaskan diri dari kerajaan Usmani. Yang tinggal dari kerajaan Usmani (antara lain berkat usaha Mustafa Kemal Attaturk) hanyalah daerah Turki seperti yang kita lihat sekarang ini.

Sungguhpun demikian, bukan berarti usaha pembaruan yang dilakukan di Turki tidak berhasil sama sekali. Usaha itu, sebagaimana halnya di Mesir, telah banyak membawa perubahan bagi masyarakat Turki, dan pengaruhnya juga bahkan sampai ke Indonesia. Hanya saja apabila usaha pembaruan itu diukur dari segi luas daerah Turki yang sebelumnya (yakni di masa Usmani), maka usaha pembaruan di Turki termasuk gagal bila dibandingkan dengan Mesir. Begitu juga, apabila diukur keberhasilan pembaruan itu dari segi banyaknya tokoh-tokoh pembaru yang muncul, maka tampaknya pembaruan di Mesir lebih berhasil dibandingkan dengan di Turki. Hal itu terbukti dengan banyaknya tokoh-tokoh pembaru yang muncul di Mesir daripada di Turki.⁹⁶

Selain di Mesir dan Turki, Harun Nasution juga banyak menjelaskan perkembangan pembaruan yang terjadi di India-Pakistan. Pemikir pertama India abad kesembilanbelas, menurut Harun Nasution, adalah Sayyid Ahmad Syahid (1752-1831 M.) yang banyak dipengaruhi oleh Syah Waliyullah (1703-1762 M.). Ahmad Syahid, menurut Harun Nasution, menganggap besarnya pengaruh dan kekuasaan bukan Islam di India sebagai tanda bahwa umat Islam sangat lemah. Usaha untuk menjadikan umat Islam kuat, kata Syahid, adalah dengan jihad terhadap raja-raja bukan Islam yang berkuasa di India. Untuk itu, Syahid mengadakan gerakan yang dikenal dengan gerakan Mujahidin yang bertujuan mendirikan negara Islam dalam bentuk kekhilafahan di India. Usaha itu membuahkan hasil pada tahun 1827 M., tetapi tidak bisa bertahan lama.⁹⁷

⁹⁶Ini adalah pemahaman dan kesimpulan penulis dari kuliah Perkembangan Modern dalam Islam yang disampaikan. Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan, ibid*

⁹⁷Lihat, Harun Nasution, *Pembaruan...*, *op. cit.*, h. 156-164.

Pemikir pembaru selanjutnya yang muncul di India-Pakistan antara lain Sayyid Ahmad Khan (1817-1898 M), Sayyid Amir Ali, Muhammad Iqbal (1873-1938), Abul Kalam Azad, dan Muhammad Ali Jinnah.⁹⁸ Apabila dilihat uraian yang diberikan oleh Harun Nasution, para pembaru di India ini dapat dikelompokkan kepada dua bagian, yakni pembaru yang ingin melihat umat Islam dan umat Hindu berpisah karena tidak mungkin dipersatukan lantaran perbedaan ideologi, dan para pembaru yang menginginkan umat Islam dan umat Hindu di India tetap bersatu, terutama dalam rangka mengusir penjajah asing (Inggris). Namun, akhirnya yang tampak dalam realitas seperti sekarang adalah terwujudnya suatu daerah bagi umat Islam yang terpisah dari umat Hindu di India, yakni negara Pakistan.⁹⁹

Menurut Harun Nasution, pemikiran pembaruan yang ada di Mesir, Turki, dan India-Pakistan, sebagaimana uraian terdahulu yang banyak mempengaruhi perkembangan pemikiran pembaruan di daerah-daerah Islam lainnya di berbagai penjuru dunia, meskipun dalam waktu dan model yang relatif berbeda. Di Indonesia misalnya, ide-ide pembaruan itu bagi Harun Nasution baru muncul di permulaan abad kedua puluh melalui antara lain, majalah *al-Imam* yang diterbitkan di Malaysia oleh Said Muhammad Aqil, Syekh Muhammad al-Kalali, dan Syekh Taher Jalaluddin. *Al-Imam* mengandung ide-ide pembaruan yang terdapat dalam majalah *al-Manar* kepunyaan Rasyid Rida. Hal ini berarti yang lebih banyak berpengaruh di Indonesia adalah ide-ide pembaruan yang timbul di Mesir daripada yang timbul di Turki dan di India-Pakistan.¹⁰⁰

⁹⁸Pembahasan lebih lanjut mengenai uraian Harun Nasution tentang ide pembaruan mereka lihat, *ibid.*, h. 165-200.

⁹⁹Ada dua argumen yang dimunculkan Harun Nasution untuk menjelaskan nama Pakistan. *Pertama*, singkatan sekaligus kumpulan dari beberapa daerah, yakni Punjab, Afghani, Kashmir, Sindi, dan Balukhistan. *Kedua*, nama Pakistan itu diambil dari bahasa Persia, yakni "pak" yang berarti suci dan "stan" yang berarti negara. Lihat, *ibid.*, h. 194.

¹⁰⁰Sebab lain boleh jadi karena bahasa Arab yang dipakai di Mesir lebih di kenal di Indonesia daripada bahasa Turki atau bahasa Urdu. Selain itu juga, Al-Azhar

Uraian-uraian yang telah dikemukakan terdahulu mengenai aspek perbaruan ini, tampaknya penjelasan perkembangan perbaruan dalam Islam menurut Harun Nasution hanya relatif meliputi tiga daerah besar saja, yakni Mesir, Turki, dan India-Pakistan, termasuk sedikit sekali tentang Indonesia. Hal ini menimbulkan pemahaman bahwa Harun Nasution tidak cukup aktif mengikuti perkembangan perbaruan di dunia Islam lainnya, seperti di Iran, Aljazair, Malaysia, dan daerah-daerah Islam lainnya. Bahkan, materi kuliah yang diajarkan oleh Harun Nasution di berbagai IAIN, yakni Aliran Modern dalam Islam, relatif dengan silabus yang tidak pernah berubah dari tahun ke tahun. Materi yang disampaikan itu pun masih sedikit sekali, kalau tidak malah belum menyinggung perkembangan ilmu-ilmu sosial dalam hubungannya dengan doktrin agama. Yang ditekankan oleh Harun Nasution hanya pengaruh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi Barat terhadap dunia Islam; Harun Nasution tidak pernah menyinggung perubahan cara melihat objek yang berbeda, baik dalam ilmu-ilmu alam maupun ilmu-ilmu kemanusiaan.

D. **Anggapan Cendekiawan Muslim terhadap Pemikiran Harun Nasution**

Sukar untuk menolak anggapan bahwa figur Harun Nasution dianggap sebagai seorang modernis, dan tokoh perbaruan Islam. Dalam melaksanakan perbaruan, tidak seperti pada umumnya dikerjakan tokoh modernis lain, lewat organisasi, sosial maupun politik, dia melontarkan ide-ide perbaruannya di IAIN-karta dengan Pascasarjananya, yang pada umumnya menjadi 'kiblat' semua IAIN di Indonesia. Tetapi untuk mengatakan semua IAIN dan pascasarjananya di seluruh Indonesia bercorak Harun Nasutioni³, juga tidak benar. Memang sudah risiko setiap modernis, ada yang pro dan kontra terhadap ide pemba-

menyukai pengaruh yang besar di seluruh dunia, termasuk Indonesia. Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau...II, op. cit.*, h. 111.

ruannya. Namun 'rasa garam' ide Harun Nasution terasa ada pada setiap IAIN, meskipun dengan nuansa berbeda.

4 Membaca ide perbaruan Harun Nasution, harus diletakkan cara proporsional. Mungkin saja suatu ide perbaruan beberapa dekade lalu, sudah dianggap biasa sekarang, karena perkembangan dunia makin cepat. Pendapat Harun Nasution, bahwa terjadinya perbaruan dalam Islam karena dipicu persinggungan dengan Barat, memang suatu kenyataan sejarah. Oleh karena itulah, ada orang yang menganggap Harun Nasution seorang westernis yang pro Barat, sehingga sering dianggap sebagai agen orientalis. Sebenarnya Harun Nasution adalah seorang Muslim yang menginginkan kemajuan bagi Islam dan kaum muslimin. Untuk itu, umat Islam bisa mengambil pendapat, dari manapun sebagaimana umat Islam dahulu juga melakukannya.

3 Kegandrungan Harun Nasution terhadap Muktazilah yang dianggapnya sebagai suatu aliran teologi yang sangat menghargai akal (rasio) mengakibatkan dia mendapat pelbagai predikat yang tidak diinginkan, seperti pengikut Muktazilah atau Neo-Muktazilah. Sebenarnya kegandrungan ini, didasari oleh penelitian yang ia lakukan terhadap ajaran Syekh Muhammad Abdur, seorang modernis Mesir, yang sangat rasional dalam berbagai naskahnya, sehingga dunia menganggapnya seorang yang berstatus di antara para filsuf dan teolog. Sebagai penyebar ide-ide tersebut, Harun Nasution mengikuti jejak Sayid Ahmad Khan, seorang modernis di India abad ke-19, yang digelar orang Neo-Muktazilah. tetapi Harun Nasution sendiri pernah mengakui bahwa dia seorang *Ahl sunnah* yang rasional.

Jadi ide perbaruan yang dilontarkan, bukan mengajak umat Islam supaya menjadi pengikut Muktazilah, melainkan beliau mengharapkan agar umat Islam bersikap rasional dalam kehidupannya, karena agama Islam sangat menghargai akal (rasio), sebagaimana pernah terjadi dalam sejarahnya yang cemerlang.

1. Cendekiawan yang Kontra

Islam merupakan agama Allah SWT., yang mutlak benar, tetapi setelah Islam menjadi agama yang dianut masyarakat Islam sepanjang sejarah, tidaklah mudah menjawab pertanyaan tentang apa saja ajaran Islam tersebut. Ada yang berpendapat ajaran Islam itu hanya yang tertera dalam kitab suci dan hadis nabi, sehingga Islam bersifat normatif. Ada pula yang berpendapat selain Islam yang bersifat normatif itu, Islam juga bersifat historis, yaitu Islam yang dilaksanakan oleh umatnya sepanjang sejarah dalam kehidupan mereka.

Menurut Harun Nasution, di dalam al-Qur'an hanya ada sedikit ayat yang pengertiannya bersifat *qat'i* (pasti), dan banyak sekali yang bersifat *zanni* (dugaan), pengertian *qat'i* dan *zanni* yang berasal dari ulama fikih ini digunakan oleh Harun Nasution untuk semua masalah agama dalam Islam. Harun Nasution beranggapan bahwa lapangan ajaran Islam yang berasal dari dugaan (*zanni al-dalalah*) sangat banyak, karena dugaan dan tidak pasti, jelas bisa berubah sesuai kemampuan orang dalam memformulasikannya dan tetap dianggap benar selama tidak bertentangan dengan bagian yang bersifat *qat'i* (pasti). Menurut Harun Nasution, ajaran Islam yang *zanni* (tidak pasti) tersebut bisa diperbaharui, karena banyaknya yang *zanni* maka lapangan pembaruan dalam Islam sangat luas sekali. Memang tidak ada pembaruan dalam soal kewajiban salat dan ibadah haji, karena itu sudah jelas ada ayat yang bersifat *qat'i* yang mengaturnya, tetapi mengerjakan salat dengan mikropon atau pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji dengan pesawat terbang, merupakan bagian ajaran Islam yang bisa diperbaharui setiap saat sesuai dengan teknologi yang lebih memungkinkan. Dalam mengurai ajaran yang tidak pasti tersebut, Harun Nasution menerbitkan buku yang berjudul "*Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*". Terbitnya buku tersebut mengundang kontroversi terhadap Harun Nasution, baik yang kontra maupun yang pro terhadapnya.

a. Prof. Dr. M. Rasjidi

Rasjidi sebagai pengkritik utama pemikiran Harun Nasution menulis bantahannya dalam buku berjudul *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang: Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Ia membantah apa yang ditulis Harun Nasution dengan mengomentari tiap bab.

Pada pembahasan "hadis", Rasjidi memulai bantahannya dengan memberikan pengantar seputar posisi sunnah sebagai sumber kedua hukum Islam dengan mengutip firman Allah yang artinya, "*Katakanlah: Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihani dan mengampuni dosa-dosamu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Katakanlah: Taatilah Allah dan Rasul-Nya; jika kamu berpaling, maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir*" (Ali Imran: 31-32).

Rasjidi, secara singkat menjelaskan perhatian para sahabat terhadap hadis sejak masa Rasulullah Saw., dengan menulis sebagai berikut. "Selama Nabi Muhammad masih hidup sampai kepada zaman Khulafa Ar Rasyidin, para sahabat Nabi sangat berminat untuk mengingat dan menghafal apa yang pernah dikatakan atau dilakukan oleh Nabi." Rasjidi membahas masalah kodifikasi sunnah yang dimulai dengan perintah Khalifah Umar bin Abdul Aziz dan Abu Ja'far Al Manshur. "Tetapi makin lama makin bertambah terasa hajat umat Islam untuk mengetahui sunnah Nabi secara terperinci. Khalifah kerajaan Umawiyah, yaitu Umar bin Abdul Aziz (717-720 M) memerintahkan kepada Muhammad bin Syihab al-Zuhri, maka dikumpulkannya apa yang dapat dikerjakannya.

Pada zaman Kerajaan Abbasiyah, Khalifah Abu Ja'far Al Manshur (khalifah kedua Kerajaan Abbasiyah (754-720 M) memerintahkan kepada Malik bin Anas (93-179 H) untuk mengumpulkan hadis-hadis yang ia ketahui, dan dikumpulkanlah buku hadis yang dinamakan *al Muwaththa'* (artinya: yang telah berkuasai) berjumlah 870 hadis, menurut bin Hezm."

Sayangnya, menurut Rasjidi, kodifikasi yang dilakukan Imam Zuhri dan Imam Malik masih dalam lingkup terbatas. Kodifikasi sunnah dalam bentuk yang lebih sempurna baru dilakukan pada abad ketiga Hijriah, sehingga wajar jika masa ini dianggap sebagai masa emas penulisan sunnah. Rasjidi menulis, "Pengumpulan Khalifah Umar bin Abdul Aziz dan Abu Ja'far Al Manshur yang dilakukan oleh al-Zuhri dan Malik bin Anas merupakan usaha kecil karena Malik bin Anas tidak pernah meninggalkan Kota Madinah kecuali beberapa kali sebentar untuk haji, sedang al-Zuhri juga tidak melakukan penelitian yang besar skopnya. Akan tetapi, pada abad ketiga Hijriah, lahirlah gerakan ilmiah yang menyeluruh berbarengan dengan terjemahan buku dari Yunani. Baik ilmu hukum, tafsir, maupun ilmu kalam atau tauhid, berkembang secara besar-besaran. Mengenai pembukuan sunnah, menonjol pula nama-nama al-Bukhari (wafat 256), Muslim (wafat 261), Ibnu Majah (wafat tahun 273), Tirmidzi (wafat 274), An Nasa'i (wafat 303), dan Abu Dawud (wafat 275)."

Rasjidi menambahkan sebagai berikut: "Di antara mereka itu, Al Bukhari dan Muslim menggunakan kriteria yang sangat ketat untuk menyaring hadis-hadis. Cara penyelidikan al-Bukhari dan Muslim yang begitu teliti telah menghasilkan dua kumpulan yang sekarang ternasyihur dengan nama Shahih Bukhari dan Shahih Muslim, yakni kumpulan yang sah, yang benar dari al Bukhari dan Muslim. Pengumpulan yang lain pun memakai kriteria juga, akan tetapi dirasakan agak lunak. Di samping yang enam tersebut, ada lagi beberapa kumpulan lain seperti Musnad Ibnu Hambal."

Rasjidi mengulas nilai penting sunnah dalam kehidupan seorang muslim, seraya menekankan agar setiap Muslim membaca, mempelajari, dan mencurahkan perhatian, sama seperti perhatiannya terhadap al-Qur'an. Rasjidi menulis, "Sunnah Nabi atau hadis adalah begitu penting dalam Islam. Jika al-Qur'an penting karena ia adalah wahyu dan barang siapa yang membacanya dengan mengerti bahasa serta maknanya ia akan hidup

dalam suasana keruhanian yang tinggi, maka dengan membaca sunnah atau hadis, seseorang akan menjelma menjadi sahabat Nabi, seakan-akan ia dapat menemani dan melihat segala gerak-gerik Nabi Muhammad Saw. al-Qur'an tidak dapat diragukan lagi kebenarannya dan Harun Nasution meng-*quote* (mengutip) kata-kata M. Holson dan Gibb yang menguatkan keaslian al-Qur'an."

Rasjidi mengingatkan agar umat waspada terhadap upaya musuh-musuh Islam dalam menghancurkan sunnah dengan menggunakan banyak celah, seperti yang terjadi dalam sejarah Islam dan berhasil disingkap kedoknya. Rasjidi menulis, "Tetapi yang tidak suka kepada Islam mencoba untuk menyerang sumber kedua yakni sunnah karena jika sunnah didescreditkan maka akan kurangnya sumber kekuatan Islam".

Cara mendiskreditkan hadis adalah: menunjukkan bahwa ada kemungkinan hadis itu dibuat-buat atau dipalsukan dan memang itu terjadi, khususnya ketika terjadi sengketa politik dan perebutan kekuasaan. Ada hadis yang palsu telah disoroti oleh penyelidik-penyelidik Islam sendiri, khususnya al Bukhari dan Muslim, dan oleh karena itu, maka mereka membentuk kriteria yang ketat dan ilmiah untuk menerima hadis. Akan tetapi, sekali dikatakan bahwa ada kemungkinan hadis itu dipalsukan dan memang sudah dibuktikan adanya beberapa hadis palsu, kaum orientalis menjadikan hal tersebut sebagai pokok, seakan-akan semua hadis itu sangat mungkin merupakan hadis palsu. Dengan cara inilah musuh-musuh Islam bermaksud menghilangkan salah satu sumber kekuatan Islam."

Rasjidi mengutip berbagai ungkapan Harun Nasution yang sangat mirip dengan tuduhan orientalis yang bertujuan meragukan posisi sunnah. Rasjidi menjelaskan bahaya pemikiran yang dibawa dan disebarikan Harun Nasution di kalangan mahasiswa IAIN, kemudian menulis bantahan dan kritiknya serta mengingatkan bahaya pemikiran tersebut sebagai berikut: "Keterangan Harun Nasution tersebut sudah cukup untuk memasukkan rasa goyah dalam keimanan generasi muda kita, sesuai dengan yang

dimaksudkan oleh kaum orientalis yang tidak suka Islam menjadi kuat".

Poin-poin yang perlu diluruskan itu dapat diringkas sebagai berikut:

- 1) Secara mutlak, Harun Nasution mengingkari penulisan dan penghafalan hadis pada masa Nabi. Alasannya adalah sikap Umar bin Khattab r.a. yang mengurungkan niat menyusun hadis yang telah ia kumpulkan.
- 2) Kodifikasi hadis baru dimulai pada abad kedua Hijriah, sehingga sebelum periode itu, antara hadis *shahih* dan hadis palsu tidak dapat dibedakan, akibat usaha pembukuan yang terlambat.
- 3) Para sahabat bersikap sangat ketat dalam menerima hadis. Hal ini dibuktikan oleh sikap Abu Bakar yang meminta saksi terhadap kebenaran rawi dan Ali bin Abi Thalib yang menyuruh beberapa rawi bersumpah. Secara implisit dan tidak langsung, Harun Nasution menganggap bahwa para sahabat meragukan kejujuran para rawi karena banyaknya kasus pemalsuan hadis.
- 4) Pembukuan dalam skala besar dilakukan pada abad ketiga Hijriah melalui para penulis *Kutub al-Sittah*, (enam kitab hadis utama)
- 5) Imam Bukhari menyaring tiga ribu hadis dari enam ribu hadis yang telah ia kumpulkan.
- 6) Tidak ada *Ijma'* (kesepakatan) kaum Muslimin tentang kehabisan hadis-hadis Nabi.
- 7) Sebagai konsekuensinya, kedudukan sunnah sebagai *hujjah* (dasar hukum) tidak sama dengan al-Qur'an.
- 8) Yang disepakati tentang kehujjahannya hanya hadis *mutawatir* saja. Adapun hadis *masyhur* dan *ahad*, keduanya masih diperselisihkan.
- 9) Karena sibuk mencari solusi atas berbagai persoalan yang menimpa umat Islam masa itu, para sahabat menerima segala macam hadis, sekalipun *maudu'* (palsu)

Rasjidi mengoreksi tulisan Harun Nasution yang berjudul "*teologi Islam, Aliran-aliran, sejarah, Analisa dan Perbandingan*". Dalam buku Harun Nasution tersebut dia mengemukakan bahwa yang diperlukan umat Islam agar bisa maju adalah mengubah teologi dari fatalistik menjadi teologi yang berwatak *free-will*, sementara Rasjidi mengemukakan bahwa tidak diperlukan teologi baru, tetapi kita memerlukan cara baru untuk menulis teologi.¹⁰¹ Respon negatif Rasjidi terhadap pemikiran Harun Nasution semakin kelihatan pada judul buku "*Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*", terutama aspek-aspek teologi telah menunjukkan kepada generasi muda perpecahan-perpecahan yang terjadi di dalam sejarah umat Islam. Inti pemikiran Harun Nasution mengungkapkan semua itu adalah menghidupkan kembali golongan Muktaizilah sebagai nama bagi orang-orang terpelajar yang menghayati Islam. Pikiran itu, bagi Rasjidi, sangat berbahaya terhadap umat Islam Indonesia¹⁰², bahkan, Rasjidi dengan sangat terpaksa mengatakan bahwa sebenarnya Harun Nasution belum memahami ajaran-ajaran Islam. Menurut hemat penulis sebenarnya Rasjidi mengakui bahwa teologi yang dipegang oleh sebagian umat Islam di Indonesia adalah memang teologi Asy'ariyyah yang menyerahkan nasib manusia pada Tuhan.

b. Atho' Mudzhar

Dalam memberikan kritikan terhadap Harun Nasution, Atho' Mudzhar mengemukakan bahwa, buku-buku yang ditulis oleh Harun Nasution hanya bersifat pengantar, kurang memperhatikan masalah metodologi dalam menulis terutama dalam buku yang berjudul *Islam dalam berbagai Aspeknya*, menurutnya, hal itu tidak membantu orang intelektual dalam membaca. Harun Nasution juga kurang melakukan jaringan

¹⁰¹ Lihat, M Rasjidi, "Kata pengantar", dalam Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), h. vii-viii.

¹⁰² Lihat, H.M Rasjidi, *Koreksi terhadap DR. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 106.

internasional terutama sekali pada saat ia memimpin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.¹⁰³

c. Hartono Ahmad Jaiz

Hartono Ahmad Jaiz mengatakan bahwa, Harun Nasution dan Nurcholish Madjid dalam mengubah kurikulum IAIN di Indonesia dari Ahlus Sunnah ke Muk'tazilah lalu diisi muatan yang arahnya ke liberalisme dan bahkan pluralisme agama alias menyamakan semua agama; semuanya itu pada hakikatnya adalah mengganti keimanan Tauhid kepada kemusyrikan (menyamakan semua agama). Ini lebih dahsyat kotimbang pembunuhan fisik, karena kalau yang dibunuh itu fisiknya, sedang imannya masih tetap, maka *insya Allah* masuk surga. Sebaliknya, kalau yang dibunuh itu imannya dari Tauhid diganti dengan pluralisme agama, menyamakan semua agama, walau badan masih sehat, tetapi nanti ketika nyawa dicabut dalam keadaan keimanannya sudah berganti dengan kemusyrikan (pluralisme agama) maka masuk neraka. Itulah yang dalam al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 191 dan 217 disebut *wa al-fitnat asyadd min al-Qot'*, dan *wa al-fitnat akbar min al-qot* (tekanan terhadap keimanan itu lebih dahsyat daripada pembunuhan).¹⁰⁴

Dalam melancarkan program-program pemurtadan umum ini, Harun Nasution jeb-jauh hari telah membredel hafalan-hafalan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw. Dengan dibredelnya hafalan itu, keuntungan bagi Harun Nasution, apabila dosen melontarkan pikiran yang aneh-aneh bahkan bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadis, mahasiswa tidak bisa membantahnya, karena tidak hafal ayat dan hadis. Lalu dibredel pula tauhid, diganti ilmu kalam bahkan filsafat, tasawuf dan sebagainya, hingga tauhidnya tak tegak lagi. Sedang pengajaran

¹⁰³Artendonika, "Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional," *Direktori* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2002), h. 269.

¹⁰⁴Fathurrahman, *Pro Kontra Pemikiran Harun Nasution*, diakses dari Internet tanggal 10 April 2008, h. 6.

al-Qur'an dan Hadis tidak diprioritaskan, dipinggirkan, diganti dengan yang tidak penting-penting.¹⁰⁵

Tiga hal besar dalam pendidikan Islam telah dirombak, yaitu hafalan ayat dan hadis, pendidikan dan penegakan tauhid, dan pengajaran al-Qur'an dan Hadis secara intensif. Tiga hal pokok dalam pendidikan Islam ini dirombak, padahal dengan tiga aspek itu Nabi Muhammad Saw., berhasil mendidik sahabat-sahabanya. Tiga hal itu (lihat QS Al-Jumu'ah [62] ayat 2). Akan tetapi, Harun Nasution dkk., telah merombaknya, maka hancurlah pendidikan Islam di IAIN, dari tauhid dialihkan ke pluralisme agama, yakni kemusyrikan bahkan Harun Nasution dianggap menyelenggarakan tauhid.¹⁰⁶

Di antara pemikiran Harun Nasution yang sempat mengemuka adalah bahwa keterbelakangan umat Islam hari ini adalah dampak dari sikap mereka karena meninggalkan pemikiran rasionalisme, yang dalam sejarah Islam dianut Muk'tazilah. Menurutnyanya, kemajuan peradaban Islam abad pertengahan adalah hasil metode rasional yang dikembangkan kelompok ini. Oleh karena itu, menurut Harun Nasution, jika ingin kembali maju, pemikiran Muk'tazilah harus dihidupkan kembali.

Pemikiran ini mengingatkan pada peringatan Prof. Dr. Isma'il Raji al-Faruqi, seorang cendekiawan asal Palestina yang mengajar pada Departemen Studi Islam, Temple University AS, tentang tujuan kaum orientalis dalam studi-studi Islam di Barat. Satu di antaranya adalah menghidupkan pemikiran-pemikiran sesat dan menyimpang dalam sejarah Islam, seperti Muk'tazilah, Qadariyah, Jabariyah, Shufiyah, Isma'iliyah, dan lain-lain. Prof. Dr. Isma'il al-Faruqi menguatkan bahwa dominasi Yahudi sangat besar di pusat-pusat studi Islam di universitas-universitas Eropa dan Amerika. Donatur pusat kajian Islam dan penelitian-penelitian yang ada di sana adalah kaum Yahudi. Faruqi mengingatkan putra-putra Islam akan bahaya belajar dari orientalis-orientalis itu

¹⁰⁵*Ibid.*, h. 7.

¹⁰⁶*Ibid.*, h. 9.

dan agar mereka tidak datang belajar ke sana.¹⁰⁷

2. Cendekiawan yang Pro

Selain tanggapan cendekiawan yang kontra, sebagaimana diuraikan di atas, muncul pula tanggapan yang pro terhadap pemikiran keislaman Harun Nasution, misalnya tanggapan yang dikemukakan oleh Komaruddin Hidayat¹⁰⁸. Menurut Komaruddin Hidayat beberapa pemikiran keislaman yang dilontarkan oleh Harun Nasution lewat berbagai tulisannya, jika ditelusuri dengan baik, maka semangat dan nilai dasar yang terkandung dalam tulisan tersebut, tetap bersumber pada al-Qur'an.¹⁰⁹ Namun ditafsirkan dan diposisikan dalam wacana dan disiplin keilmuan tertentu, sehingga tidak sesuai dengan yang dimaksudkan oleh Harun Nasution. Sesungguhnya yang lebih tahu maksud dari tulisan yang dikemukakan oleh Harun Nasution adalah dirinya sendiri.¹¹⁰ Harun Nasution adalah *agent of change* pembaruan pemikiran lewat lembaga pendidikan.

Cendekiawan Muslim, yang juga memberikan tanggapan pro kepada Harun Nasution adalah Prof. Dr. Azyumardi Azra.

¹⁰⁷ Lihat, Daud, Rusyid "Kerancuan Berpikir Harun Nasution tentang Hadis" Jurnal "Al-Muallim al-Mu'asir" edisi no 43, tahun 1985, h. 102. Diakses di internet tanggal 18 April 2008.

¹⁰⁸ Lahir di Magelang, Jawa Tengah, 18 Oktober 1953 Alumni pondok pesantren Pabelan, Magelang (1969) Sarjana SI di bidang Teologi Islam (1981) di IAIN Jakarta, Meraih gelar Doktor di bidang Filsafat Barat di Middle East University, Ankara Turki (1990) Dosen pada Pascasarjana IAIN Jakarta (sejak 1992), Dosen pada Pascasarjana Universitas Indonesia (UI) Jurusan Filsafat, aktif menulis di berbagai media massa, baik jurnal maupun majalah. Menulis buku (*co-author*) *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Paramadina, 1995), *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Paramadina, 1996), *Tragedi Raja Midas: Morahus Agama dan Krisis Modernisme* (Paramadina, 1996), Sebagai editor buku *Passing Over Melintas Batas Agama* (Paramadina-Gramedia, 1998), kini menjabat sebagai Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

¹⁰⁹ Lihat, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 161.

¹¹⁰ *Ibid.*, h. 202-204, al-Qur'an itu adalah teks terbuka oleh siapa saja, tidak satu pun yang berhak mengklaim bahwa penafsiran yang ditafsirkannya merupakan penafsiran yang paling benar, sehingga menutup penafsiran dari pihak lain, karena sesungguhnya penafsiran itu bukan wahyu.

Menurutnya dengan rekonstruksi kurikulum yang dilakukan oleh Harun Nasution ketika menjadi Rektor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, telah memperkenalkan gagasan baru, seperti kajian filsafat, teologi, tasawuf dan lain-lain, yang pada saat itu masih menjadi asing dikaji di IAIN, Harun Nasution selalu memberikan pencerahan kajian kepada mahasiswa lewat diskusi dan seminar dengan terbuka tanpa harus terikat oleh salah satu mazhab, sehingga mahasiswa lebih terbuka dan lebih berani dalam mengemukakan gagasan-gagasannya.¹¹¹

Menurut Taufik Abdullah, Harun Nasution dapat disebut sebagai pemikir Islam liberal paling terkemuka di Indonesia, dia adalah murid cermat pembaharu Muhammad Abduh, yang menyerukan kebangkitan kembali semangat modernis¹¹² Harun Nasution adalah sosok yang oleh Martin dan Woodward¹¹³ dianggap sebagai tokoh "*Defender of Reason in Islam*" di Indonesia.

Menurut hemat penulis, masih sangat banyak tokoh cendekiawan, baik yang kontra maupun yang pro terhadap kehadiran Harun Nasution dan pemikirannya di Indonesia yang tidak sempat disebut namanya satu persatu. Kehadiran Harun Nasution secara jujur harus diakui telah berhasil mengangkat citra positif kajian Islam di Indonesia.

¹¹¹ Lihat, Azyumardi Azra (Ketua), *Peris*, Jurnal komunikasi Perguruan Tinggi Islam, Vol. I No.1, (Jakarta: Ditbirperta, Departemen Agama RI dan PPIM IAIN, 1997), h. 41.

¹¹² Lihat, Taufik Abdullah, *Terbentuknya Paradigma Baru: Sketsa Wacana Islam Kontemporer dalam* Mark R Woodward (ed), *Toward A New Paradigm: recent Developmen in Indonesian Islamic Thought*, diterjemahkan oleh Ali Fauzi, *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 80-81.

¹¹³ Richard C Martin dan Mark Woodward, dua sosok intelektual akademis Barat yang bekerja pada Universitas Negeri Arizona, temple, Amerika sebagai Guru Besar di *Department of Religious Studies* universitas tersebut, kedua intelektual ini sangat *concern* terhadap persoalan-persoalan keislaman, yang berkaitan dengan studi-studi Islam di Asia Tenggara, terutama Islam di Indonesia. Untuk lebih jelasnya kedua tokoh ini, lihat Richard Martin, (ed) "*Contributor*" dalam "*Approaches to Islam in Religious Studies* (Temple: The University of Arizona Press, t.p, 1980), h. 108, lihat juga keterangan Mark R Woodward, *op. cit.*, h. i.

BAB III

MISTISISME DALAM PEMIKIRAN ISLAM

Tasawuf atau sufisme dapat dideskripsikan sebagai interiorisasi dan intensifikasi dari keyakinan dan praktik Islam. Memang belum ditemukan kata sepakat di antara peneliti tentang arti sebenarnya dari sufisme, baik pada tataran etimologis maupun terminologis.¹

Mistisisme (dalam penelitian ini penulis menggunakan istilah tasawuf, sufisme, dan mistisisme secara bergantian untuk maksud yang sama) adalah suatu hal yang sangat penting. Bukan hanya dalam konteks sebagai entitas dari ajaran Islam karena ia adalah *inner dimension of the Islamic revelation*², melainkan lebih dari itu. Sufisme menjadi hal yang sangat utama dalam rangka pencarian terhadap makna hidup yang bersifat universal dan perennial.

Tasawuf dalam hal ini, dapat disandingkan dengan ilmu pengetahuan (*sains*) sebagai upaya mencari cara pandang terhadap kehidupan. Oleh sebab itu, tidak heran apabila dalam tradisi Islam, tasawuf menjadi fenomena yang sangat *complicated* dan penuh dengan dinamika.

Dalam sejarah Islam sangatlah dipengaruhi oleh keberadaan mistisisme sejak awal berkembangnya agama ini sampai sekarang. Tasawuf dalam sejarah Islam mengalami perkembangan dan modifikasi yang sangat variatif. Tidak heran jika dalam setiap periode sejarah umat Islam, selalu muncul para tokoh sufi dan kelompok-kelompok sufi (*sufi order*) di hampir seluruh wilayah umat Islam. Islam merupakan agama yang menghendaki keber-

¹Lihat Yogi Prana Izza, "Antara Tasawuf Islam dan Mistisisme Kristen" dalam *al-Ibrah* Vol. 1 (Medan: Pustaka Raudhatul Hasanah, 2003), 101-108.

²Seyyed Husain Nasr, *Living Sufism*, (George Allen And Unwin Great Britain, 1980), h. 31.

siban lahiriah sekaligus batiniah. Hal ini tampak misalnya, melalui keterkaitan erat antara niat (aspek *esoterik*) dengan beragam praktek peribadatan seperti wudhu, salat, dan ritual lainnya (aspek *eksoterik*). Tasawuf merupakan salah satu bidang kajian studi Islam yang memusatkan perhatiannya pada upaya pembersihan aspek batiniah manusia³, yang dapat memotivasi keagresan akhlak yang mulia. Jadi, tasawuf sebagai ilmu sejak awal memang tidak bisa dilepaskan dari *tazkiyyat al-nafs* (penjerihan jiwa). Upaya inilah yang kemudian diteoresasikan dalam tahapan-tahapan pengendalian diri dan disiplin-disiplin tertentu dari satu tahap ke tahap berikutnya, sehingga sampai pada suatu tingkatan (*maqam*) spiritualitas yang diistilahkan oleh kalangan sufi sebagai *syuhud* (persaksian), *wajd* (perjumpaan), atau *fana'* (peniadaan diri). Dengan hati yang jernih, menurut perspektif sufistik, seseorang dipercaya akan dapat mengikhlaskan amal peribadatnya dan memelihara perilaku hidupnya karena mampu merasakan kedekatan dengan Allah yang senantiasa mengawasi setiap langkah perbuatannya. Jadi pada intinya, pengertian tasawuf merujuk pada dua hal: penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) dan pendekatan diri (*muraqabah*) kepada Allah.⁴

Tidak adanya kesepakatan definisi dari tasawuf itu dapat dilihat dari beberapa istilah yang beragam. Terkadang disebut sebagai mistisisme Islam, terkadang pula disebut sebagai esoterisme Islam. Pada tataran etimologis tasawuf berasal dari bahasa Arab *al-Tasawwuf* yang merupakan *masdar* (kata kerja yang dibendakan) dari *fi'l khumasi* (kata kerja dengan lima huruf dasar, yakni *tasawwafa*), yang dibentuk dari kata *sawwafa*, yang berarti memakai wol.⁵ Artinya, seorang sufi adalah seseorang yang berbusana wol. Pada abad ke-8 kata tersebut digunakan untuk menyebut orang muslim, karena kecenderungan asketisnya

³Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadhan, 1984), h. 28.

⁴Hannawi Untari, *Sistemik Tasawuf* (Solo: Ramadhan, 1961), h. 123.

⁵Robby H. Abror, *Tasawuf Sosial: Membentangkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual* (Yogyakarta: Pustaka Baru, 2002), h. 3.

menggunakan pakaian wol yang kasar dan tidak nyaman. Tetapi secara bertahap istilah ini digunakan untuk menunjuk sekelompok orang muslim yang membedakan dirinya dari yang lain dengan cara menekankan ajaran-ajaran dan praktik-praktik khusus dari al-Qur'an dan Hadis.⁶

Dalam literatur Barat, tasawuf sering diistilahkan dengan Mistisisme Islam. Mistisisme, dalam bahasa Inggris *mysticism*, bahasa Yunani *mysterion*, berasal dari *mystes* (orang yang mencari rahasia-rahasia kenyataan) atau *myein* (menutup mata sendiri). Istilah ini berasal dari agama-agama misteri Yunani yang para calon pemeluknya diberi nama "*mystes*".⁷

Menurut Orientalis Barat, tasawuf disebut sufisme. Kata sufisme oleh mereka khusus dipakai untuk mistisisme Islam, dan tidak untuk agama-agama yang lain.⁸

Menurut al-Taftazani, tasawuf pada umumnya mempunyai lima ciri yang bersifat psikis, moral dan epistemologis yaitu:

1. Peningkatan moral.
2. Pemenuhan *fana'* dalam Realitas Mutlak. Inilah ciri khas tasawuf atau mistisisme dalam pengertian yang sebenarnya
3. Pengetahuan intuitif langsung.⁹ Inilah sisi epistemologis, yang membedakan tasawuf dengan filsafat.
4. Ketenteraman atau kebahagiaan.
5. Penggunaan simbol-simbol dalam ungkapan-ungkapan.¹⁰

⁶William C. Chittick, "Sufism" dalam *Oxford Encyclopedia of Islamic Modern World*, V, 207.

⁷Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 652-653.

⁸Haran Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), h. 53.

⁹Pengetahuan yang dicapai dalam tasawuf adalah pengetahuan intuitif atau *esoterik*. Kaum sufi menamakan pengetahuan semacam ini sebagai "*rasa*" (*zawq, taste*), suatu istilah yang menunjukkan pengalaman langsung, suatu keadaan dari persepsi batin (*inner*) ketimbang keadaan dari tindakan kognisi. A.E Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, terj. Ejahtir Mawi dan Nandi Rahuman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), h. 149.

¹⁰Abu al-Wufu' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rafi' Usmani (Bandung: Pustaka, 1997), h. 5.

Dari karakteristik-karakteristik di atas, akhirnya tasawuf dapat didefinisikan sebagai falsafah hidup yang dimaksudkan untuk meningkatkan jiwa seseorang secara moral, melalui latihan-latihan praktis tertentu, dan kadangkala untuk menyatakan pemenuhan *fana'* dalam realitas yang tertinggi secara intuitif, tidak secara rasional. Hasilnya adalah kebahagiaan ruhani, yang hakikat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata-kata.¹¹

Secara umum, istilah tasawuf sering digunakan untuk menyebut sekelompok muslim yang memerhatikan dengan sungguh-sungguh seruan Allah SWT., untuk menyadari kehadiran-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. Mereka lebih menekankan hal-hal batiniah di atas lahiriah, kontemplasi di atas tindakan, perkembangan spiritual di atas aturan hukum, dan pembinaan jiwa di atas interaksi sosial. Pada tingkat teologi misalnya, tasawuf berbicara perihal ampunan keagungan dan keindahan Tuhan.¹²

Intinya adalah mendekati diri kepada Allah sehingga dapat selalu merasakan bahwa Allah selalu hadir bersama manusia. Keyakinan ini biasa digambarkan dalam konsep yang disebut dengan istilah *ihsan*. Untuk menumbuhkan konsep *ihsan* pada diri setiap muslim, Nabi mengajarkannya melalui hadisnya:¹³

...أنت عبد الله فكذلك شراؤه، فإن لم تكن شراؤه فبئس يراك...

... Engkau menyembah Allah SWT., seakan-akan engkau melihat-Nya, jika tidak mampu melihat-Nya, maka (yakintlah) bahwa Allah SWT., melihatmu...

Konsep ini dimunculkan berdasarkan pada keyakinan bahwa sebab manusia melakukan keburukan karena kurang memiliki keyakinan bahwa Allah SWT., selalu melihatnya.

¹¹Ibid., h. 6.

¹²Ibid.

¹³Imam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Juz I Kitab "al-Iman" (t.tp.: Dar Itha al-Turas al-'Arabiyyah, t.th.), h. 27.

A. Asal-usul Mistisisme

Ada beberapa teori mengenai asal usul atau munculnya tasawuf dalam Islam, antara lain:

1. Pengaruh Kristen dengan paham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri dalam biara-biara. Dikatakan bahwa *zahid* dan sufi Islam meninggalkan dunia, memilih hidup sederhana dan mengasingkan diri, adalah pengaruh cara hidup rahib-rahib Kristen. Pengaruh lain, yakni kebiasaan Nabi Isa (Yesus) berpuasa pada siang hari lalu beribadah sepanjang malam.¹⁴
2. Filsafat mistik pythagoras yang berpendapat bahwa ruh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi ruh. Kesenangan ruh adalah di alam samawi. Untuk memperoleh hidup senang di alam samawi, manusia harus membersihkan ruh dengan meninggalkan hidup materi, yaitu *zuhud*. Ajaran Pythagoras untuk meninggalkan dunia dan pergi berkontemplasi inilah menurut pendapat sebagian orang yang mempengaruhi timbulnya *zuhud* dan sufisme dalam Islam.
3. Filsafat Emanasi Plotinus yang mengatakan bahwa wujud ini memancar dari Zat Tuhan Yang Maha Esa. Ruh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, ruh jadi kotor, dan untuk dapat kembali ke asalnya ruh harus terlebih dahulu dibersihkan. Penyucian ruh adalah dengan menjauhi dunia dan mendekati Tuhan dengan sedekat-dekatnya. Dikatakan pula bahwa filsafat ini mempunyai pengaruh terhadap munculnya kaum *zahid* dan sufi dalam Islam.
4. Ajaran Budha dengan paham nirwananya. Untuk mencapai nirwana, orang harus bisa meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. paham *fana'* yang terdapat dalam sufisme hampir serupa dengan paham nirwana.
5. Ajaran-ajaran Hinduisme yang juga mendorong manusia untuk

¹⁴Mehjuddin, *Aktifitas Tasawuf Pencarian Ma'rifah Bagi Sufi Klasik dan Penerimaan Kebahagiaan Batin Bagi Sufi Kontemporer* (Jakarta: Kalimat Mulia, 2010), h. 97.

meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dan Brahmana.

Sementara itu, Abu al-A'la Afifi sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur mencatat empat pendapat para peneliti tentang faktor atau asal-usul *zuhud* yang merupakan cikal bakal ajaran tasawuf. *Pertama*, berasal dari atau dipengaruhi oleh India dan Persia. *Kedua*, berasal dari atau dipengaruhi oleh askestisme Nasrani. *Ketiga*, berasal dari atau dipengaruhi oleh berbagai sumber yang berbeda-beda kemudian menjelma menjadi satu ajaran. *Keempat*, berasal dari ajaran Islam. Untuk faktor yang keempat tersebut Afifi memerinci lebih jauh menjadi tiga: *Pertama*, faktor ajaran Islam sebagaimana terkandung dalam kedua sumbernya, al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua sumber ini mendorong untuk hidup *wara'*, *tagwa* dan *zuhud*. Kedua, reaksi ruhaniyah kaum Muslimin terhadap sistem sosial politik dan ekonomi di kalangan Islam sendiri, yaitu ketika Islam telah tersebar ke berbagai negara yang sudah barang tentu membawa konsekuensi-konsekuensi tertentu, seperti terbukanya kemungkinan diperolehnya kemakmuran di satu pihak dan terjadinya pertikaian politik interes umat Islam yang menyebabkan perang saudara antara Ali bin Abi Thalib dengan Mu'awiyah, yang bermula dari *al-fitnat al-kubra* yang menimpa Khalifah ketiga, Usman bin Affan (35 H/655 M). Dengan adanya fenomena sosial politik seperti itu ada sebagian masyarakat dan ulamanya tidak ingin terlibat dalam kemewahan dunia dan mempunyai sikap tidak mau tahu terhadap pergolakan yang ada, mereka mengasingkan diri agar tidak terlibat dalam pertikaian tersebut. Ketiga, reaksi terhadap fikih dan ilmu kalam, sebab keduanya tidak dapat memnuaskan dalam pengamalan agama Islam.¹⁵ Menurut al-Taftazani, pendapat Afifi yang terakhir ini perlu diteliti lebih jauh, *zuhud* bisa dikatakan bukan reaksi terhadap fikih dan ilmu kalam, karena timbulnya gerakan keilmuan dalam Islam, seperti ilmu

¹⁵Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 5-6.

fikih dan ilmu kalam dan sebagainya muncul setelah praktek *zuhud* maupun gerakan *zuhud*. Pembahasan ilmu kalam secara sistematis timbul setelah lahirnya Muktazilah Kalamiyah pada pennulaan abad II Hijriyyah, lebih akhir lagi ilmu fikih, yakni setelah tampilnya imam-imam madzhab, sementara *zuhud* dan gerakannya telah lama tersebar luas di dunia Islam.¹⁶

Inilah beberapa teori tentang munculnya sufisme di kalangan umat Islam. Yang menarik adalah penerimaan umat Islam terhadap *zuhud* ternyata dengan signifikan dibarengi munculnya kesadaran ruhani. Apalagi bila mengingat bahwa *zuhud* yang pada hakikatnya merupakan benih-benih tasawuf ternyata tergambar dalam pribadi Nabi Saw. Apabila kita mencermati sejarah kehidupan Nabi, segera bisa ditemukan bahwa siklus kehidupan Nabi sangatlah sufistik.¹⁷

Dengan demikian, dengan ataupun tanpa pengaruh-pengaruh dari luar, sufisme bisa timbul dalam Islam. Di dalam Islam terdapat ayat-ayat yang menyatakan bahwa manusia dekat sekali dengan Tuhan. Di antaranya Firman Allah SWT., dalam QS. Al-Baqarah (2): ayat 186.¹⁸

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ...
[٢:١٨٦]

"Apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka (jawablah), sesungguhnya Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia memohon kepada-Ku..."¹⁹

¹⁶Lihat: Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *op. cit.*, h. 58 dan 250.

¹⁷Lihat: <http://muhannadnawhibumhinnan.blogspot.com/2007/01/mengusut-orisinalitas-tasawuf-h-1>.

¹⁸Hal serupa juga dapat dilihat dalam QS. Al-Qaaf, 16: "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya."

¹⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Pustaka Agung Harapan, 2006), h. M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Ciputat Tangerang: Lentera Hati, 2010), h. 28.

Pada prinsipnya, ajaran Islam itu sendiri sangat sarat dengan unsur-unsur sufistik, baik yang tertuang dalam kitab suci maupun yang dipraktikkan secara riil dalam kehidupan Nabi Saw. Sehingga, dengan atau tanpa adanya pengaruh dari luar, ajaran tasawuf memiliki potensi untuk tumbuh dan berkembang di kalangan umat Islam. Meskipun tidak bisa dipungkiri bahwa dalam praktiknya boleh jadi ajaran tasawuf itu kemudian telah diperkaya dengan konsep-konsep mistisisme dari luar. Persentuhan Islam dengan filsafat Yunani, banyaknya pemeluk Islam yang sebelumnya beragama Yahudi, Nasrani, Hindu, Budha, serta sikap Islam yang terbuka, menjadi alasan kuat yang memungkinkan terjadinya asimilasi ajaran tasawuf dengan mistisisme luar.

Mayoritas ahli sejarah berpendapat bahwa term tasawuf dan *sufi* adalah sebuah term yang muncul setelah abad II Hijriah. Sebuah term yang sama sekali baru dalam agama Islam. Menurut para pengkaji, disiplin tasawuf muncul dalam Islam di sekitar abad ke III Hijrah atau abad IX Masehi.²⁰ Ia adalah lanjutan dari kehidupan keberagamaan yang bersifat *zahid* dan *'abid* di sekitar serambi Masjid Nabawi pada ketika itu.²¹ Pakar sejarah juga sepakat bahwa yang mula-mula menggunakan istilah ini adalah orang-orang yang berada di kota Bagdad Irak. Pendapat yang menyatakan bahwa tema tasawuf dan *sufi* adalah baru serta terlahir dari kalangan komunitas Bagdad merupakan satu pen-

²⁰Lihat misalnya: 'Abd al-Karim al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, Meharcunad 'Ali Sabih (tahqiq) (Kairo: Syirkah Maktabah wa Ta'biqat Mustafa al-Babi a'-Halabi wa Awladuk, 1330 H), h. 138.

²¹Kebanyakan pengkaji sufisme berpendapat bahwa *sufi* dan sufisme dinamakan dengan sekelompok Muhajirin yang berempat tinggal di serambi Masjid Nabi di Madinah, dipimpin oleh Abu Zar al-Ghiffari. Mereka ini menempuh pola hidup yang sangat sederhana, *zahid* terhadap dunia dan menghabiskan waktu beribadah kepada Allah SWT. Pola kehidupan mereka kemudian ditonjolkan oleh sebahagian umat Islam yang dalam perkembangannya selanjutnya disebutkan tasawuf atau sufisme. Lihat: Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tasawuf fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), h. 9.

dapat yang diserujui oleh mayoritas penulis buku-buku tasawuf.²²

Sebagian pendapat mengatakan bahwa paham tasawuf merupakan paham yang sudah berkembang sebelum Nabi Muhammad menjadi rasul. Orang-orang Islam baru di daerah Irak dan Iran (sekitar abad VIII Masehi) yang sebelumnya merupakan orang-orang yang memeluk agama non Islam, meski sudah masuk Islam, hidupnya tetap memelihara kesabajaan dan menjauhkan diri dari kemewahan dan kesenangan keduniaan. Hal ini didorong oleh kesungguhannya untuk mengamalkan ajarannya, yaitu dalam kehidupannya sangat berendah-rendah diri dan bertina-hina diri terhadap Tuhan. Mereka selalu mengenakan pakaian yang pada waktu itu termasuk pakaian yang sangat sederhana, yaitu pakaian dari kulit domba yang masih berbulu, sampai akhirnya dikenal sebagai semacam tanda bagi penganut-penganut paham tersebut. Itulah sebabnya, pahamnya kemudian disebut paham *sufi*, sufisme atau paham tasawuf, dan orangnya disebut orang *sufi*.²³

Ada pula yang berpandangan bahwa asal-usul ajaran tasawuf berasal dari zaman Nabi Muhammad. Berasal dari kata "beranda" (*suffa*), dan pelakunya disebut dengan *ahl al-suffa*, seperti telah disebutkan di atas. Mereka dianggap sebagai penanam benih paham tasawuf yang berasal dari pengetahuan Nabi Muhammad Saw. Kemudian, menurut catatan sejarah, di antara sekalian sahabat Nabi, maka yang pertama sekali memfilosofatkan ibadah dan menjadikan ibadah secara satu yang khusus, adalah sahabat Nabi yang bernama Huzaifa bin al-Yamani, salah seorang sahabat Nabi yang mulia dan terhormat. Dialah yang pertama kali menyampaikan ilmu-ilmu yang kemudian hari ini kita kenal dengan "Tasawuf" dan beliaulah yang membuka jalan serta teori-teori untuk tasawuf itu.²⁴

Menurut catatan sejarah, sahabat Nabi Huzaifah bin al-

²²<http://muhammadnawabibumehman.blogspot.com/2007/01/menurut-arisjanilitas-tasawuf-h-1>

²³<http://id.wikipedia.org/wiki/Tasawuf>

²⁴Mustafa Zahir, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984), h. 155.

Yamani itulah yang pertama-tama mendirikan Madrasah Tasawuf. Akan tetapi pada masa itu belumlah terkenal dengan nama tasawuf, masih sangat sederhana sekali. Imam Sufi yang pertama di dalam sejarah Islam yaitu Al-Hasan al-Basry seorang ulama besar *tabi'in*. Ia murid pertama Huzaifah bin al-Yamani dan alumni dari Madrasah yang pernah didirikan oleh Huzaifah bin Al-Yamani. Selanjutnya, tasawuf itu berkembang yang dimulai oleh Madrasah Huzaifah bin Al-Yamani di Madinah, kemudian diteruskan Madrasah Al-Hasan al-Basry di Basrah dan seterusnya oleh Sa'ad bin al-Mussayib salah seorang ulama besar *tabi'in*, dan masih banyak lagi tokoh-tokoh ilmu Tasawuf lainnya. Sejak itulah pelajaran Ilmu tasawuf telah mendapat kedudukan yang tetap dan tidak akan terlepas lagi dari masyarakat umat Islam sepanjang masa.²⁵

B. Sejarah Perkembangan Tasawuf

Mengenali sejarah tasawuf, sama dengan memahami potongan-potongan sejarah Islam dan para pemeluknya, terutama pada masa Nabi Saw. Secara faktual, tasawuf mempunyai kaitan yang erat dengan prosesi ritual ibadah yang dilaksanakan oleh para sahabat di bawah bimbingan Nabi Saw. Mengapa gerakan tasawuf baru muncul paska era sahabat dan *tabi'in*. Kenapa tidak muncul pada masa Nabi Saw? Jawabnya, saat itu kondisinya tidak membutuhkan tasawuf. Perilaku umat masih sangat stabil. Sisi akal, jasmani, dan ruhani yang menjadi garapan Islam masih dijalankan secara seimbang. Cara pandang hidupnya jauh dari budaya pragmatisme, materialisme, dan hedonisme.

Tasawuf sebagai nomenklatur sebuah perlawanan terhadap budaya materialisme belum ada, bahkan tidak dibutuhkan. Karena Nabi, para sahabat, dan para *tabi'in* pada hakikatnya sudah sufi: sebuah perilaku yang tidak pernah mengagungkan kehidupan dunia, tetapi juga tidak meremehkannya. Mereka selalu ingat pada Allah SWT., sebagai sang *Khaliq*.

²⁵ *Ibid.*

Ketika kekuasaan Islam makin meluas, kehidupan ekonomi dan sosial makin mapan, mulailah orang-orang lalai pada sisi ruhani. Budaya hedonisme pun menjadi fenomena umum. Saat itulah timbul gerakan tasawuf (sekitar abad II Hijriah). Gerakan yang bertujuan untuk mengingatkan tentang hakikat hidup.

Tasawuf mempunyai perkembangan tersendiri dalam sejarahnya. Tasawuf berasal dari gerakan *zuhud* yang selanjutnya berkembang menjadi tasawuf. Meskipun tidak persis dan pasti, tetapi corak tasawuf dapat dilihat dengan batasan-batasan waktu dalam rentang sejarah sebagai berikut:

1. Abad I dan II Hijriyah

Fase abad pertama dan kedua Hijriyah belum bisa sepenuhnya disebut sebagai fase tasawuf tetapi lebih tepat disebut sebagai fase kezuhudan. Adapun ciri tasawuf pada fase ini adalah:

a. Bercorak Praktis (*Amaliyah*)

Tasawuf pada fase ini lebih bersifat amaliyah daripada bersifat pemikiran. Bentuk amaliyah itu seperti memperbanyak ibadah, menyedikitkan makan minum, menyedikitkan tidur dan lain sebagainya. Praktik amaliyah ini menjadi lebih intensif terutama pasca terbunuhnya sahabat Usman.

Menurut Abd al-Hakim Hassan, pada abad I Hijriyah terdapat dua corak kehidupan spiritual. Pertama, kehidupan spiritual sebelum terbunuhnya Usman, dan kedua, kehidupan spiritual pasca terbunuhnya Usman.²⁶ Kehidupan spiritual yang pertama adalah Islam murni, sementara yang kedua adalah produk persentuhan dengan lingkungan, akan tetapi secara prinsipil masih tetap bersandar pada dasar kehidupan spiritual Islam pertama.

Peristiwa terbunuhnya khalifah Usman, merupakan pukulan tersendiri terhadap perasaan kaum Muslimin. Betapa tidak, Usman adalah termasuk kelompok pertama orang-orang yang

²⁶ Abd al-Hakim Hassan, *al-Tasawuf Fi Sya'r al-'Arabi*. (Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Misriyyah, 1954), h. 35.

memeluk Islam (*al-Sabiqun al-Awwalun*), salah seorang yang dijanjikan masuk surga, orang yang dengan gigih mengorbankan hartanya untuk perjuangan Islam dan orang yang mengawini dua putri Nabi Saw. Peristiwa Usman mendorong muaculanya kelompok yang tidak ingin terlibat dalam pertikaian politik memilih tinggal di rumah untuk menghindari fitnah serta konsentrasi untuk beribadah. Sehingga al-Jahid salah seorang yang berkonsentrasi dalam ibadah yang juga salah seorang santri Ibn Mas'ud berkata, "Aku bersyukur kepada Allah SWT., sebab aku tidak terlibat dalam pembunuhan Usman dan aku salat sebanyak seratus rakaat dan ketika terjadi perang Jamal dan Shiffin aku bersyukur kepada Allah SWT., dan aku menambahi salat dua ratus rakaat demikian juga aku menambahi masing-masing seratus rakaat ketika aku tidak ikut hadir dalam peristiwa Nahrawan dan fitnah Ibn Zubair".²⁷

b. Bercorak kezuhudan

Tasawuf pada fase pertama dan kedua Hijriyah lebih tepat disebut sebagai kezuhudan. Kesederhanaan kehidupan Nabi diklaim sebagai panutan jalan para *zahid*. Banyak ucapan dan tindakan Nabi Saw., yang mencerminkan kehidupan *zuhud* dan kesederhanaan, baik dari segi pakaian maupun makanan, meskipun sebenarnya makanan yang enak dan pakaian yang bagus dapat dipenuhi. Secara logika, tidak masuk akal andal kata Nabi Saw., yang menganjurkan untuk hidup *zuhud* sementara dirinya sendiri tidak melakukannya.

Pada-masa ini, juga terdapat fenomena kezuhudan yang cukup menonjol yang dilakukan oleh sekelompok sahabat Rasul Saw., yang disebut dengan *Ahl al-Suffah*. Mereka tinggal di empuran Masjid Nabawi di Madinah. Nabi sendiri sangat menyayangi mereka dan bergaul bersama mereka. Pekerjaan mereka hanya jihad dan tekun beribadah di masjid, seperti belajar, memahami dan membaca al-Qur'an, berdzikir, berdoa, dan lain

²⁷*Ibid.*, h. 36.

sebagainya. Allah SWT., sendiri juga memerintahkan Nabi untuk bergaul bersama mereka, seperti tertuang dalam QS. *Al-An'am* (06): 52 yang bunyi sebagai berikut:

وَلَا تُطْرُقُوا النَّبِينَ بِذُنُوبِهِمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَصِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَطَرْتَهُمْ فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ [٦:٥٢]

"Dan janganlah engkau (Nabi Muhammad Saw.) mengusir orang-orang (*miskin*) yang menyeru Tuhan peliharalah mereka di pagi dan petang hari, sedang mereka menghendaki kerdhaan-Nya. Engkau tidak memikul sedikit pun perhitungan (*tanggung jawab*) terhadap mereka dan mereka tidak memikul sedikit pun perhitungan (*tanggung jawab*) terhadap engkau sehingga, (jika) engkau mengusir mereka maka engkau menjadi bagian dari orang-orang yang zalim."²⁸

Kelompok ini di kemudian hari dijadikan sebagai tipe dan panutan para sufi. Dengan anggapan, mereka adalah para sahabat Rasul Saw., dan kehidupan mereka adalah corak Islam. Di antara mereka adalah Abu Zjar al-Ghiffari yang sering disebut sebagai seorang sosial sejati dan sekaligus sebagai prototipe fakir sejati, si miskin yang tidak memiliki apapun tetapi sepenuhnya dimiliki Tuhan, meniknati harta-Nya yang abadi; Salman al-Farisi, seorang tukang cukur yang dibawa ke keluarga Nabi dan menjadi contoh adopsi ruhani dan pembedaan mistik yang keruhaniannya kemudian dianggap sebagai unsur menentukan dalam sejarah tasawuf Parsi dan dalam pemikiran Syiah;²⁹ Abu Hurairah, salah seorang perawi hadis yang sangat terkenal adalah ketua kelompok ini. Di samping itu, juga dikenal nama-nama seperti Muz Ibn Jabal, 'Abdullah Ibn Mas'ud, 'Abdullah ibn 'Umar,

²⁸M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 133.

²⁹Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. Sapardi Djokjo Damono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 28.

Khuzafiah ibn al-Yaman, Anas ibn Malik, Bilal ibn Rabah, Ammar ibn Yasar, Shuhaib al-Ra'uni, Ibn Ummi Maktum dan Khibab ibn al-Arut.³⁰

Menurut Abd al-Hakim Hassan, corak kehidupan spiritual *Ahl al-Suffah* sebenarnya bukan karena dorongan ajaran Islam, melainkan corak itu didorong oleh keadaan ekonomi yang kurang menguntungkan,³¹ sehingga mereka tinggal di masjid. Keadaan itu tampak dari anjuran Rasul Allah kepada sebagian sahabat yang berkecukupan agar memberikan makan kepada mereka. Mereka (para sahabat) yang secara ekonomi berkecukupan dan tidak melakukan sebagaimana *ahl al-Suffah* pun juga menjadi panutan bagi orang-orang bijak.³²

c. Kezuhudan didorong rasa *khauf*

Khauf sebagai rasa takut akan siksaan Allah SWT., sangat menguasai sahabat Nabi Saw., dan orang-orang shalih pada abad I dan II Hijriyah. Informasi al-Qur'an dan Nabi tentang keadaan kehidupan akhirat benar-benar diyakini dan mempengaruhi perasaan dan pikiran mereka. Rasa *khauf* menjadi semakin intensif terutama pada pemerintahan Umayyah pasca zaman kekhilafahan yang empat. Pada masa pemerintahan Umayyah, *khauf* tidak hanya sebatas sebagai rasa takut terhadap kedahsyatan dan kengerian tentang kehidupan di akhirat, akan tetapi *khauf* juga berarti kekhawatiran yang mendalam apakah pengabdian kepada Allah bakal diterima atau tidak. Pada masa ini pula, *khauf* menjadi sebuah pendekatan untuk mengajak orang lain pada kebenaran dan kebaikan. Pendekatan *inzar* (menakut-nakuti) lebih dominan daripada pendekatan *tabayir* (memberi kabar gembira). Semangat kelompok keagamaan pada masa ini adalah penyebaran rasa takut kepada Allah SWT., kritik terhadap kehidupan yang melenceng

³⁰Kamil Mustafa Syihy, *al-Silah bain al-Tasawwuf wa al-Tasayyuf* (Beirut: Dar al-Andalus, 1982), h. 262.

³¹*Ibid.*, h. 34.

³²Abd al-Rahman Badawi, *Tarikh al-Tasawwuf al-Islami min al-Bidayah Hata Nahayah al-Qarn al-Sani* (Kuwait: Wakalah al-Matbu'ati), h. 127.

jauh dari nilai-nilai keagamaan pada masa Nabi Saw., dan dua khalifah sesudahnya dan memperbanyak ibadah. Tokoh utama keagamaan pada masa ini adalah Hasan al-Bashri. Bahkan, para asketis yang nantinya disebut sebagai para sufi mengidentikkan pemerintah dengan kejahatan.³³

d. Sikap *zuhud* dan rasa *khauf* berakar dari *nass* (dalil Agama)

al-Qur'an dan Hadis memberikan informasi tentang kebenaran sejati hidup dan kehidupan. Keduanya memberikan gambaran tentang perbandingan antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Keduanya memberikan informasi tentang kengerian kehidupan akhirat bagi orang-orang yang mengabaikan hukum-hukum Allah. Selanjutnya, orang-orang mukmin benar-benar meyakini informasi itu. Keyakinan itu melahirkan rasa *khauf*. Rasa *khauf* selanjutnya memunculkan sikap *zuhud* yaitu sikap menilai rendah terhadap dunia dan menilai tinggi terhadap akhirat. Dunia dijadikan sebagai alat dan lahan (*masra'ah*) untuk mencapai kebahagiaan abadi dan sejati di akhirat.

e. Sikap *zuhud* untuk meningkatkan moral

Cinta dunia telah membuat saling bunuh dan saling fitnah antar sesama. Cinta dunia melahirkan ketidaksalehan ritual, baik personal maupun sosial. Itulah sebabnya Hasan al-Bashri sebagai salah seorang *zahid* mengajak untuk bersikap *zuhud*, baik masyarakat maupun pemerintah. Sikap ini menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan sahabat Nabi Saw., yang setia.

f. Sikap *zuhud* didukung kondisi sosial-politik

Meski sikap *zuhud* tanpa adanya keadaan sosial politik tertentu masih tetap eksis, karena al-Qur'an dan perilaku serta perkataan Nabi Saw., mendorong untuk bersikap *zuhud*, namun keadaan sosial politik yang kacau turut menyuburkan tumbuhnya

³³Annemarie Seimmler, *op. cit.*, h. 29.

sikap *zuhud*.

Selama abad I dan II Hijriyah, terutama setelah wafatnya Rasulullah Saw., terdapat dua sistem pemerintahan, yaitu sistem pemerintahan kekhalifahan (*khalifah nubuwwah*) dan sistem pemerintahan kerajaan (*mulk*). Pemerintahan pertama berlangsung selama tiga puluh tahun sesudah Nabi Muhammad Saw., yaitu sejak permulaan kekhalifahan Abu Bakar hingga Ali bin Abi Thalib, tepatnya dari tahun 11 H/ 632 M. sampai dengan tahun 40 H./661 H. Mereka adalah para pengganti Nabi Saw., yang berpredikat (*al-Khulafa al-Rasyidun*). Sistem pemerintahan yang pertama ini, mekanisme penggantinya melalui pemilihan. Pemerintahan kedua sejak pemerintahan dinasti Umayyah tepatnya sejak tahun 41 H./661 M, pemerintahan kedua ini mekanisme pengangkatan pemimpin tertinggi melalui petunjuk atau wasiat penguasa berdasarkan pertalian darah.

Pemerintahan kekhalifatan, dalam pandangan banyak orang muslim, suatu bentuk kesalihan dan rasa tanggungjawab yang sangat dalam, sedangkan dinasti Umayyah pada umumnya hanya tertarik pada kekuasaan itu sendiri. Kecaman yang sering ditunjukkan pada dinasti Umayyah adalah dinasti ini tidak menerapkan kebijakan untuk membuat asas Islam sebagai dasar bagi keputusan-keputusan administratif. Oleh karena itu, dinasti Umayyah lebih memorsatukan politik dan memorduakan agama. Mereka pada umumnya dianggap menghamba duniawi dan kurang beriman.

Dengan demikian, masa ini mempunyai corak baru dalam kehidupan keagamaan kaum muslimin. Fenomena keagamaan itu ditandai dengan munculnya para juru cerita (*al-Qassas*) baik di masjid-masjid ataupun di tempat khalayak ramai dan para *qurra'* yaitu mereka yang membaca al-Qur'an dengan menangis. Markas utama para *qurra'* itu ada di Basra.

Kehidupan spiritual pada fase akhir abad II mempunyai ciri tersendiri. Konsep *zuhud* yang semula berpaling dari kesenangan dan kemewahan dunia berubah menjadi pembersihan jiwa,

pensucian hati dan pemurnian kepada Allah SWT. Latihan-latihan diri (*al-riyadah*) sangat menonjol pada fase ini, seperti menyepi (*khalwah*), bepergian (*siyahah*), puasa (*al-sawm*) dan menyedikitkan makan (*qillah al-ta'am*), bahkan sebagian mereka tinggal di gua-gua. Menurut Ibn Khaldun, orang yang mengkonsentrasikan beribadah pada fase ini mendapatkan julukan *al-Sufiyah* atau *al-Mutasawwifah*.³⁴

Tema sentral *zuhud* pada fase ini adalah tawakal dan rida. Konsep tawakal dan rida yang terdapat dalam al-Qur'an itu yang oleh para asketis sebelumnya dalam arti etis berubah menjadi mazhab yang sangat ekstrim. Itulah pada fase ini banyak kalangan asketis (*zahid*) melakukan perjalanan masuk ke hutan dengan bertawakal tanpa bekal apapun dan mereka rela terhadap karunia apa saja yang mereka terima. Tokoh terkemuka mazhab tawakal adalah Ibrahim bin Adham (w. 161 H./790 M.). Ia meninggalkan kehidupan kebangsawanan di Balkah ibu kota kaum Budisih tempat ia dilahirkan. Perkembangan doktrin tawakal ini, selanjutnya mengarah kepada konsep sentral sufi tentang hubungan manusia dengan Tuhan, konsep ganda tentang cinta dan rahmat melebur dalam suatu perasaan.³⁵

Tampaknya, kehidupan spiritual pada fase ini terpengaruh oleh pengaruh-pengaruh luar. Cerita Malik ibn Dinar banyak diriwayatkan dari al-Masih, Taurat dan pendeta. Kehidupan Ibrahim ibn Adham menyerupai kehidupan Sidarta Gautama, seorang peletak agama Budha. Adalah hal biasa seorang *'abid* kontak dengan para pendeta (*rahib*).³⁶ Mereka saling tukar pengalaman mengenai kebijaksanaan (*al-hikmah, wisdom*) dan cara-cara *mujahadah*. Itulah sebabnya fase abad II Hijriyah ini terutama pasca Hasan al-Basti dapat disebut sebagai fase transisi

³⁴Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (t.tp.: Dar al-Fikr, t.th.), h. 467.

³⁵Abd al-Rahman Badawi, *op. cit.*, h. 277.

³⁶Rahib adalah pelaku *rahbaniyah* kata dasarnya *al-Rahbah* yang berarti takut (*al-ikhsaf*). Para rahib adalah orang-orang yang takut dengan cara mengosongkan diri dari kesibukan dunia, meninggalkan kelezatannya dan memensiskan diri dari pemiliknya. Lihat Abd Rahman Badawi, *Ibid.*, h. 105.

dari *zuhud*, menuju tasawuf yang dimulai sejak Rabiah al-Adawiyah. Fase ini juga kadang disebut dengan fase kelompok para penangis (*al-Bukka'un*).

Zuhud yang tersebar luas pada abad-abad I dan II Hijriyah terdiri atas berbagai aliran yaitu:

1. Aliran Madinah

Sejak masa yang dini, di Madinah telah muncul para *sahid*. Mereka kuat berpegang teguh kepada al-Qur'an dan Sunnah, dan mereka menetapkan Rastullah Saw., sebagai panutan ke-*zuhud*-annya. Di antara mereka dari kalangan sahabat adalah Abu Ubaidah al-Jarrah (w. 18 H.), Abu Zar al-Ghiffari (w. 22 H.), Salman al-Farisi (w. 32 H.), 'Abdullah ibn Mas'ud (w. 33 H.), Huzaiifah ibn Yaman (w. 36 H.). Kalangan *tabi'in* di antaranya adalah Sa'id ibn al-Musayyad (w. 91 H.) dan Salim ibn 'Abdullah (w. 106 H.).

Aliran Madinah ini lebih cenderung pada pemikiran angkatan pertama kaum muslimin (*salaf*), dan berpegang teguh pada *zuhud* serta kerendahan hati Nabi Muhammad Saw. Selain itu, aliran ini tidak begitu terpengaruh dengan perubahan-perubahan sosial yang berlangsung pada masa dinasti Umayyah, dan prinsip-prinsipnya tidak berubah walaupun mendapat tekanan dari Bani Umayyah. Dengan begitu, *zuhud* aliran ini tetap bercorak murni Islam dan konsisten pada ajaran-ajaran Islam.

2. Aliran Bashrah

Pada abad I dan II Hijriyah terdapat dua aliran *zuhud* yang menonjol. Salah satunya di Bashrah, dan yang lainnya di Kufah. Arab yang tinggal di Bashrah berasal dari Banu Tamim. Mereka terkenal dengan sikapnya yang kritis dan tidak percaya kecuai pada hal-hal yang riil. Merekapun terkenal menyukai hal-hal logis dalam nahwu, hal-hal nyata dalam puisi dan kritis dalam hal hadis. Mereka adalah penganut aliran ahlu *sunnah*, tetapi cenderung pada aliran-aliran Muktazilah dan Qadariyah. Tokoh

mereka dalam *zuhud* adalah Hasan al-Basri, Malik ibn Dinar, Fadl al-Raqqasyi, Rabbah ibn 'Amru al-Qisyi, Salih al-Murni atau 'Abd al-Wahid ibn Zaid, seorang pendiri kelompok asketis di Abadan.³⁷

Corak yang menonjol dari para *zahid* Bashrah ialah *zuhud* dan rasa takut yang berlebih-lebihan. Dalam hal ini Ibn Taimiyah berkata: "Para sufi pertama-tama muncul dari Bashrah. Yang pertama mendirikan *khanqah* para sufi ialah sebagian teman 'Abd al-Wahid ibn Zaid, salah seorang teman Hasan al-Basri. Para sufi di Bashrah terkenal berlebih-lebihan dalam hal *zuhud*, ibadah, rasa takut mereka dan lain-lainnya, lebih dari apa yang terjadi di kota-kota lain". Menurut Ibn Taimiyah hal ini terjadi karena adanya kompetisi antara mereka dengan para *zahid* Kufah.³⁸

3. Aliran Kufah

Akidah mereka cenderung kepada aliran Syi'ah dan Rajaiyyah dan ini tidak aneh, sebab aliran Syi'ah pertama kali muncul di Kufah. Para tokoh *zahid* Kufah pada abad I Hijriyah ialah ar-Rabi' ibn Khasim (w. 67 H.) pada masa pemerintahan Mu'awiyah, Sa'id ibn Zubair (w. 95 H.), Tawus ibn Kisan (w. 106 H.), Sufyan al-Sauri (w. 161 H.)

4. Aliran Mesir

Pada abad-abad I dan II Hijriyah terdapat suatu aliran *zuhud* lain, yang dilupakan para orientalis, dan aliran ini tampaknya bercorak *salafi* seperti halnya aliran Madinah. Aliran tersebut adalah aliran Mesir. Sebagaimana diketahui, sejak penaklukan Islam terhadap Mesir, sejumlah sahabat telah memasuki kawasan itu. Misalnya, Amr ibn al-As, 'Abd Allah ibn Amr ibn al-As yang terkenal kezuhudannya, Zubair bin Awwam dan Miqdad ibn al-

³⁷Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Tafazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami* (Kairo: al-Tsaqafah, 1979), h. 72-75.

³⁸Ibn Taimiyah, *al-Sufiyyah wa al-Fuqara'* (Kairo: Matha'ah al-Manar, 1348 H.), h. 3-4.

Aswad.

Tokoh-tokoh *zahid* Mesir pada abad I Hijriyah di antaranya adalah Salim ibn 'Atar al-Tajibi. Al-Kindi dalam karyanya, *al-wulan wa al-Qydhah* meriwayatkan Salim ibn 'Atar al-Tajibi sebagai orang yang terkenal tekun beribadah dan membaca al-Qur'an serta salat malam, sebagaimana pribadi-pribadi yang disebut dalam firman Allah QS. Al-Dzariyyat, (51) ayat :17 yang berbunyi sebagai berikut:

كثُرُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ [٥١:١٧]

"Mereka sedikit sekali tidur pada waktu malam".³⁹

Dia pernah menjabat sebagai hakim di Mesir, dan meninggal di Dimiyath tahun 75 H. Tokoh lainnya adalah Abdurrahman bin Hujairah (w. 83 H.) menjabat sebagai hakim agung Mesir tahun 69 H. Sementara tokoh *zahid* yang paling menonjol pada abad II Hijriyyah adalah al-Lais ibn Sa'ad (w.175 H.). Kezuhudan dan kehidupannya yang sederhana sangat terkenal. Menurut Abu Khalikan, dia seorang *zahid* yang hartawan dan dermawan.⁴⁰

2. Fase Abad III dan IV Hijriyah

Apabila abad I dan II Hijriyyah disebut fase asketisisme (kezuhudan), maka abad III dan IV disebut sebagai fase tasawuf. Praktisi keruhanian yang pada masa sebelumnya digelari dengan berbagai sebutan seperti *zahid*, *'abid*, *nasik*, *qari*' dan sebagainya, pada permulaan abad III Hijriyah mendapat sebutan sufi. Hal itu dikarenakan tujuan utama kegiatan ruhani mereka tidak semata-mata kebahagiaan akhirat yang ditandai dengan pencapaian *pahala* dan penghindaran siksa, akan tetapi untuk menikmati hubungan langsung dengan Tuhan yang didasari dengan cinta. Cinta Tuhan membawa konsekuensi pada kondisi tenggelam dan mabuk ke dalam yang dicintai (*fana' fi al-mahbub*). Kondisi ini tentu akan

³⁹Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 753. Bandingkan, M Qurish Shihab, *op. cit.*, h. 512.

⁴⁰Abu al-Wafa' al-Gharni al-Taftazani, *Sufi...*, *op. cit.*, h. 68-80.

mendorong ke kebersatuan dengan yang dicintai (*al-itihad*). Di sini telah terjadi perbedaan tujuan ibadah orang-orang syariat dan ahli hakikat.

Istilah tasawuf baru muncul pada pertengahan abad III Hijriyyah oleh Abu Hasyim al-Sufi (w.250 H.) dengan meletakkan *al-sufi* di belakang namanya. Pada masa ini para sufi telah ramai membicarakan konsep tasawuf yang sebelumnya tidak dikenal. Jika pada akhir abad II ajaran sufi berupa kezuhudan, maka pada abad III ini orang sudah ramai membicarakan tentang *g*nyap dalam kecintaan (*fana' fi mahbub*), bersatu dalam kecintaan (*itihad fi mahbub*), bertemu dengan Tuhan (*liqa'*) dan menjadi satu dengan Tuhan ('*ain al-jama'*).⁴¹

Pada fase ini muncul istilah *fana'*, *itihad* dan *hulul*. *Fana'* adalah suatu kondisi dimana seorang sufi kehilangan kesadaran terhadap hal-hal fisik (*al-hisyyat*). *Itihad* adalah kondisi seorang sufi merasa bersatu dengan Allah sehingga masing-masing bisa memanggil dengan kata aku (*ana*). *Hulul* adalah masuknya Allah ke dalam tubuh manusia yang dipilih.

Di antara tokoh pada fase ini adalah Abu Yazid al-Bustami (w. 263 H.) dengan konsep *itihadnya*, Abu al-Mughis al-Husain Abu Mansur al-Hallaj (244 – 309 H.) yang lebih dikenal dengan al-Hallaj dengan ajaran *hulunya*, al-Hallaj dilahirkan di Persia dan dewasa di Iraq Tengah. Dia meghadapi empat tuduhan yang akhirnya membawanya dieksekusi di tiang salib.⁴² Empat tuduhan yang dituduhkan kepadanya adalah:

1. Hubungannya dengan kelompok al-Qaramitha
2. Ucapannya *انا الحق* (saya adalah Tuhan Yang Maha Benar)
3. Keyakinan para pengikutnya tentang ketuhanannya
4. Pendapatnya bahwa menunaikan ibadah haji tidak wajib⁴³

⁴¹Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadani, 1984), h. 57.

⁴²Abu al-Wafa' al-Gharni al-Taftazani, *Madkhal...* *op. cit.*, h. 80-82.

⁴³Munir bin Hammed al-Juhai, *al-Mawar'ah al-Miyassarah Fi al-Ashyan Wa al-Madakhil Wa al-Akhab al-Mua'shirah*, Juz 30 bab al-Muqaddimah al-Hamurah (tipe al-Maktabah al-Syamilah, tth), h. 1.

Tokoh lainnya adalah Zunun al-Misri (w. 245 H.) yang dikenal dengan pencetus ma'rifat. Dia pernah belajar ilmu Kimia dari Jabir bin Hayyan. Dia juga dianggap orang yang berbicara pertama kali tentang *maqamat* dan *ahwal*. Di Mesir, al-Hakim al-Tirmizi (w. 320 H.) dengan konsep kewalian, Abu Bakr al-Sibli (w.334 H.)

3. Fase Abad V Hijriyah

Fase ini disebut sebagai fase konsolidasi, yakni memperkuat tasawuf dengan dasarnya yang asli yaitu al-Qur'an dan Hadis atau yang sering disebut dengan tasawuf *sunny* yakni tasawuf yang sesuai dengan tradisi (*sunnah*) Nabi dan para sahabatnya. Fase ini sebenarnya merupakan reaksi terhadap fase sebelumnya di mana tasawuf sudah mulai melenceng dari koridor syariah atau tradisi (*sunnah*) Nabi Saw., dan sahabatnya. Tokoh tasawuf pada fase ini adalah Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H) atau yang lebih dikenal dengan al-Ghazali. Ia dilahirkan di Thus Khurasan. Ia hidup dalam lingkungan pemikiran maupun mazhab yang sangat heterogen. Al-Ghazali dikenal sebagai pemuka mazhab *kashf* dalam ma'rifat. Tentang kesunnian al-Ghazali dikomentari oleh muridnya 'Abd al-Ghafir al-Farisi, "Akhirnya al-Ghazali berkonsentrasi pada Hadis Nabi Saw., al-Mustafa dan berkumpul bersama-sama ahli Hadis dan mempelajari kitab *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih al-Muslim*". Dia menerima tasawuf dari kelompok Persia menuju tasawuf Sunni. Itulah sebabnya ia banyak menyerang filsafat Yunani dan menunjukkan kelemahan-kelemahan aliran Batiniyyah. Di antara buku karangannya adalah *Tahafut al-Falasifah*, *al-Munqidh Min al-Zalal* dan *Ihya 'Ulum al-Din*.

Tokoh lainnya adalah Abu al-Qasim 'Abd al-Karim bin Hawezin bin 'Abd al-Malik bin Talhah al-Qusyairi atau yang lebih dikenal dengan al-Qusyairi (471 H.), al-Qusyairi menulis *al-Risalah al-Qusyairiyah* terdiri dari dua jilid.

⁴⁴Ibid., Juz 53, h. 2

4. Fase Abad VI Hijriyah

Fase ini ditandai dengan munculnya tasawuf falsafi yakni tasawuf yang memadukan antara rasa (*zauq*) dan rasio (akal), tasawuf bercampur dengan filsafat terutama filsafat Yunani. Pengalaman-pengalaman yang diklaim sebagai persatuan antara Tuhan dan hamba kemudian diteorisasikan ke dalam bentuk pemikiran seperti konsep *wahdah al-wujud* yakni bahwa wujud yang sebenarnya adalah Allah sedangkan selain Allah hanya gambar yang bisa hilang dan sekedar sangkaan dan *khayali*⁴⁵.

Tokoh-tokoh pada fase ini adalah Muhyiddin Ibn Arabi atau yang lebih dikenal dengan Ibnu Arabi (560-638 H.) dengan konsep *wahdah al-Wujudnya*. Ibnu Arabi yang dilahirkan pada tahun 560 H. dikenal dengan sebutan *as-Syaikh al-Akbar* (Syekh Besar). Di masa mudanya, ia pernah menjadi sekretaris hakim tingkat wilayah. Sakit keras yang pernah dialami mengubah sikap hidup yang sangat drastis. Dia menjadi seorang *zahid* dan *abid*. Dia menghabiskan waktunya di beberapa kota di Andalusia dan di Afrika Utara untuk bertemu para guru sufi. Umur tiga puluh tahun pindah ke Tunis kemudian ke Fas. Di sini, Ibnu Arabi menulis buku berjudul *al-Isra' Ila Maqam al-Asra* (الإسراء إلى مقام الأسرى). Kemudian pergi ke Kaiba dan al-Quds yang kemudian meneruskan ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Ibnu Arabi beberapa tahun tinggal di Makkah dan di sinilah ia menyusun kitab *Taj al-Rasail* (تاج الرسائل) dan *Ruh al-Quds* (روح القدس) dan pada tahun 598 H. mulai menulis kitab yang sangat terkenal *al-Futuh al-Mukkiyyah* (فتوحات المكية). Akhirnya Ibnu Arabi tinggal di Damaskus dan menulis kitab *Fusus al-Hikam* (فصوص الحکم). Ibnu Arabi meninggal pada tahun 638 H. Tokoh lainnya adalah al-Syuhrawardi (549-587 H.) dengan konsep *Isyraqiyahnya*. Ia dihukum bunuh dengan tuduhan telah melakukan kekufuran dan kezindikan pada masa pemerintahan Salah al-Din al-Ayyubi. Di antara kitabnya adalah *Hikmat al-Israq*. Tokoh berikutnya adalah Ibn Sab'in (667 H.) dan Ibn al-Faridi (632 H.)

⁴⁵Ibid.

Pada abad VI juga ditandai dengan munculnya tarikat yakni madrasah sufi yang bertujuan membimbing calon sufi menuju pengalaman ilahi melalui teknik zikir tertentu. Oleh sebagian orang dikatakan bahwa munculnya tarikat adalah untuk membantu orang-orang awam agar ikut mencicipi tasawuf karena selama ini pengalaman tasawuf hanya dialami oleh orang-orang tertentu saja (*khawwass*). Di samping itu kehadiran tarikat juga untuk memagari tasawuf agar senantiasa berada dalam koridor syariat. Itulah sebabnya sistem tarikat sangat ketat.

C. Beberapa Tokoh Berpengaruh dalam Pemikiran Mistisisme

I. Hasan Al-Basri

Abu Sa'id Hasan Ibn Yasar adalah nama lengkap dari Hasan Al-Basri, ia adalah seorang *zahid* yang amat masyhur di kalangan *tabiin*. Ia adalah putra Zaid Ibn Tsabit, seorang budak yang tertangkap di Maizan, yang kemudian menjadi sekretaris Nabi Saw., sedangkan ibunya adalah seorang hamba sahaya Ummu Salamah, isteri Nabi Saw.⁴⁶ Ia dilahirkan di Madinah pada tahun 21 H. (632 M) dan wafat pada hari Kamis tanggal 10 Rajab tahun 110 H. (728 M).

Hasan Al-Basri menyediakan waktunya untuk memperbinasakan ilmu-ilmu kebatinan, kemurnian akhlak dan usaha menyucikan jiwa di masjid Bashrah. Ajaran-ajarannya tentang keruhanian senantiasa didasarkan pada sunnah Nabi Saw. Ketika ada orang datang kepada Anas Ibn Malik sebagai sahabat Nabi Saw., yang utama, untuk menanyakan persoalan agama, Anas memerintahkan orang tersebut agar menghubungi Hasan. Abu Qatadah berkata "Bergurulah kepada Syekh ini (Hasan)."⁴⁷

⁴⁶Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 257.

⁴⁷Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1985), h. 76.

Hasan Al-Basri terkenal dengan keilmuannya yang sangat dalam. Tak heran kalau ia menjadi imam di Bashrah secara khusus dan daerah-daerah lainnya secara umum. Ceramahnya disukai oleh masyarakat, selain dikenal sebagai *zahid* ia pun dikenal sebagai seorang yang *wara'* dan berani dalam memperjuangkan kebenaran. Di antara karya tulisnya berisi kecaman terhadap aliran kalam Qadariyyah dan tafsir al-Qur'an.⁴⁸

Ajaran tasawuf Hasan Al-Basri sebagaimana yang dikemukakan oleh Abu Na'im Al-Ashbahani bahwa, "Sahabat takut (*khawf*) dan pengharapan (*raja'*) tidak akan dirunding kemuraman dan keluhan; tidak pernah tidur tenang karena selalu mengingat Allah". Pandangan yang lain adalah anjuran untuk setiap orang untuk senantiasa bersedih hati dan takut kalau tidak mampu melaksanakan seluruh perintah Allah dan menjauhi seluruh larangannya. Sya'rani berkata bahwa "Demikian takutnya sehingga seakan-akan ia merasa bahwa neraka itu hanya dijadikan untuk dirinya (Hasan Al-Basri)."⁴⁹

Lebih jauh lagi, ajaran tasawuf Hasan Al-Basri seperti yang dikemukakan oleh Hamka bahwa:

1. Perasaan takut yang menyebabkan hatimu tenteram lebih baik daripada rasa tenteram yang menimbulkan perasaan takut.
2. Dunia adalah tempat beramal. Barang siapa bertemu dunia dengan perasaan benci dan *zu'ud*, ia akan berbahagia dan memperoleh faedah darinya. Namun, barang siapa bertemu dunia dengan perasaan rindu dan hatinya tertambat dengan dunia, ia akan sengsara dan berhadapan dengan penderitaan yang tidak dapat ditanggalkannya.
3. Tafakur membawa kita pada kebaikan dan berusaha mengerjakannya. Menyecsai atas perbuatan jahat menyebabkan kita untuk tidak mengulangi lagi. Sesuatu yang *fana'* betapa pun banyaknya tidak akan meyamai sesuatu yang *baqa'* betapa

⁴⁸Umar Farukh, *Tarikh Al-Fikr Al'Arabi* (Beirut: Dar Al'Ilm li Al-Melayin, 1983), h. 216.

⁴⁹Hamka, *op. cit.*, h. 77.

pun sedikitnya. Waspadalah terhadap negeri yang cepat datang dan pergi serta penuh tipuan.

4. Dunia ini adalah seorang janda tua yang telak bungkuk dan beberapa kali ditinggalkan suaminya.
5. Orang yang beriman akan senantiasa berduka cita pada pagi dan sore hari karena berada di antara dua perasaan takut, yaitu takut mengenang dosa yang telah lampau dan takut memikirkan ajal yang masih tinggal serta bahaya yang akan mengancam.
6. Hendaklah setiap orang sadar akan kematian yang senantiasa mengancamnya dan kiamat yang akan menagih janjinya.
7. Banyak duka cita di dunia memperteguh semangat amal saleh.⁵⁰

Dalam menyampaikan ajaran-ajarannya, Hasan Al-Bashri menggunakan dua cara, *Pertama*, ia mengajak murid-muridnya untuk menghidupkan kembali kondisi masa salaf. *Kedua*, ia menyerukan kepada murid-muridnya untuk bersikap *zuhud* dalam menghadapi kemewahan dunia. *Zuhud* adalah tidak tamak terhadap kemewahan dunia dan tidak pula lari dari urusan dunia, tetapi selalu merasa cukup dengan apa yang ada.⁵¹

2. Al-Muhasibi

Nama lengkapnya Abu Abdillah Al-Harist Ibn Asad Al-Muhasibi, ia dilahirkan di Bashrah, Irak tahun 165 H/781 M, dan meninggal di Baghdad Irak, tahun 243 H/857 M. Al-Muhasibi adalah sufi dan ulama besar yang menguasai beberapa bidang ilmu, seperti Tasawuf, Hadis, dan Fikih.⁵² Ia merupakan figur sufi yang dikenal senantiasa menjaga dan mawas diri terhadap perbuatan dosa. Ia juga sering kali mengintrospeksi diri menurut amal yang dilakukannya.

⁵⁰*Ibid.*, h. 78.

⁵¹M. Solihin, *Tokoh-Tokoh Sufi Lima Zaman* (Bandung: Pustaka Setia, 2003), h. 23.

⁵²*Ibid.*, h. 47.

Dalam kehidupan Al-Muhasibi menempu jalan tasawuf karena hendak keluar dari keraguan yang dihadapinya. Al-Muhasibi memandang bahwa jalan keselamatan hanya dapat ditempuh melalui ketaqwaan kepada Allah SWT., melaksanakan kewajiban-kewajiban, *wara'* dan meneladani Rasulullah Saw. Tatkala sudah melaksanakan hal-hal tersebut menurut Al-Muhasibi, seseorang akan diberi petunjuk oleh Allah SWT., berupa penyatuan antara fikih dan tasawuf; ia meneladani Rasulullah Saw., dan lebih mementingkan akhirat daripada dunia.⁵³

Ajaran tasawuf Al-Muhasibi *makrifat*, *khawf*, dan *raja*. Al-Muhasibi menjelaskan bahwa tahapan *makrifat* sebagai berikut:

1. Awal dari kecintaan kepada Allah SWT., adalah taat. Taat tiada lain hanyalah merupakan wujud konkret ketaatan hamba kepada Allah. Kecintaan kepada Allah hanya dapat dibuktikan dengan jalan ketaatan, bukan sekedar pengungkapan ungkapan-ungkapan kecintaan semata sebagaimana dilakukan sebagian orang. Mengekspresikan kecintaan kepada Allah SWT., hanya dengan ungkapan tanpa pengamalan merupakan kepalusuan semata. Di antara implementasi kecintaan kepada Allah SWT., adalah memenuhi hati dengan sinar. Sinar tersebut kemudian melimpah pada lidah dan anggota tubuh yang lain.
2. Aktivitas anggota tubuh yang telah disinari oleh cahaya yang memenuhi hati merupakan tahap *makrifat* selanjutnya.
3. Allah SWT., menyingkapkan khazanah-khazanah keilmuan dan kegaiban kepada setiap orang yang telah menempuh tahap kedua sehingga dapat menyaksikan berbagai rahasia yang selama ini disimpan Allah SWT.
4. Tahap yang dikatakan oleh sebagian sufi dengan *fana'* yang menyebabkan *baqa'*.

Selanjutnya, pandangan Al-Muhasibi tentang *khawf* (rasa takut) dan *raja* (pengharapan) menempati posisi penting dalam membersihkan jiwa. Ia menguraikan kedua sifat itu dengan etika-

⁵³Ibrahim Hilal, *Al-Tasawwuf Al-Islami bain Al-Din wa Al-Falsafah* (Kalori: Dar Al-Nahdhah Al-'Arabiyyah, 179), h. 56.

etika keagamaan, sebagaimana dikatakan bahwa pangkal *wara'* adalah ketakwaan. Pangkal ketakwaan adalah introspeksi diri (*muhasabah an-nafs*). Pangkal introspeksi diri adalah *khauf* dan *raja'*. Pangkal *khauf* dan *raja'* adalah pengetahuan tentang janji dan ancaman Allah SWT., sedangkan pangkal pengetahuan tentang keduanya adalah perenungan.⁵⁴

Menurut Al-Muhasibi, *khauf* dan *raja'* dapat dilakukan dengan sempurna hanya dengan berpegang teguh kepada al-Qur'an dan Sunnah. Al-Muhasibi lebih lanjut mengatakan bahwa al-Qur'an jelas berbicara tentang pembalasan (pahala) dan siksaan. Ajakan-ajakan al-Qur'an pun sesungguhnya dibangun atas dasar *targhib* (sugesti) dan *tarkib* (ancaman). Firman Allah SWT., QS *Adz Dzariyat* (51) : 15-18.

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ
مُخْشِعِينَ. كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ الَّذِينَ مَا يَهْتَفُونَ. وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَعْجِرُونَ.

"*Sesungguhnya orang-orang yang bertaqwa itu berada dalam taman-taman (surga) dan mata air-mata air. Sambil menerima segala pemberian Rabb mereka, sesungguhnya mereka sebelum itu di dunia adalah orang-orang yang berbuat kebaikan. Di dunia mereka sedikit sekali tidur di waktu malam. Dan selalu memohonkan ampunan di waktu pagi sebelum fajar.*"⁵⁵

Selanjutnya, Al-Muhasibi mengutip ayat lain Firman Allah SWT., QS *Ali Imran* (3) : 192-194.

رَبَّنَا إِنَّكَ مَن لَّنْخُلِ النَّارَ فَعَدَّ أَخْرَجْنَا مِمَّا لِّلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ. رَبَّنَا إِنَّكَ
سَمِيعٌ مَّا نَدِي بُنَادِي لِلَّذِينَ آمَنُوا أَلَمْ نَكُن مِّنْ قَبْلِكَ قَوْمًا يَّاتِيكَ
وَكُفْرًا صَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقْنَا مَعَ الْكُفْرَارِ .

"*Ya Tuhan kami, sesungguhnya barangsiapa yang Engkau masukkan ke dalam neraka, maka sungguh telah Engkau hinakan*

⁵⁴*Ibid.*, h. 60.

⁵⁵Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 753.

ia, dan tidak ada bagi orang-orang yang zalim seorang penolongpun. Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami mendengar (seruan) yang menyeru kepada iman, (yaitu): "Berimanlah kamu kepada Tuhanmu", maka kamipun beriman. Ya Tuhan kami, ampunilah bagi kami dosa-dosa kami dan hapuskanlah dari kami kesalahan-kesalahan kami, dan wafatkanlah kami beserta orang-orang yang banyak berbakti. Ya Tuhan kami, berilah kami apa yang telah Engkau janjikan kepada kami dengan perantaraan Rasul-rasul Engkau, dan janganlah Engkau hinakan kami di hari kiamat. Sesungguhnya Engkau tidak menyalahi janji."⁵⁶

Raja' dalam pandangan Al-Muhasibi, seharusnya melahirkan amal saleh. Takala melakukan amal saleh, seseorang berhak mengharap pahala dari Allah SWT.

3. Al-Qusyairi

Nama lengkap Al-Qusyairi adalah 'Abdul Karim Ibn Hawasin, lahir tahun 376 H. di Istiwa, kawasan Naisabur, salah satu pusat ilmu pengetahuan pada masanya. Ia bertemu dengan gurunya, Abu 'Ali Ad-Daqqaq, seorang sufi terkenal. Al-Qusyairi selalu menghadiri majelis gurunya dan dari gurunya itulah ia belajar tasawuf.

Al-Qusyairi belajar fikih kepda seorang fakih, oleh Abu Bakr Muhammad Ibn Abu Bakr Ath-Thusi dan mempelajari ilmu kalam serta mempelajari Ushul Fiqih pada Abu Bakr Ibn Farauk. Dari situlah Al-Qusyairi menguasai doktrin *Ahlus Sunnah wal jama'ah*, yang dikembangkan Al-Asy'ari dan muridnya. Al-Qusyairi adalah pembela paling tangguh dalam menentang doktrin aliran Mu'tazilah. Al-Qusyairi seorang yang mampu mengkompromikan syariat dengan hakikat.⁵⁷

⁵⁶*Ibid.*, h. 96-97.

⁵⁷Abu Al-Wafa' Al-Ghanimi Al-Tafarazi, *Madkhal Ila Al-Tasawwuf Al-Islam* diterjemahkan oleh Ahmad Rofi 'Usmani, *Sufi dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Pusaka, 1985), h. 141.

4. Al-Ghazali

Nama lengkap Al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ta'us Ath-Thusi Asy-Asyafi Al-Ghazali dan mendapat gelar "*Hujjah Al-Islam*". Ia lahir pada tahun 450 H/1058 M di kampung Ghazlah, sebuah kota di Khurasan, Iran.⁵⁸

Pada mulanya Al-Ghazali belajar kepada imam Ar-Razakani di Thus. Ia menuntut ilmu di Juzjan kepada Syekh Abi Al-Qasim Ismail Ibn Mas'adah Al-Islamiy Al-Jurjani, seorang pengikut madzhab Syafi'i dan seorang sastrawan. Ia menguasai Fiqih, dan mendalami falsafah. Pada tahun 488 H/1095 M, Al-Ghazali dilanda keraguan, skeptis tentang kegunaan pekerjaan dan karyanya, sehingga ia menderita penyakit yang sulit diobati. Oleh karena itu, ia tidak dapat memberikan kuliah di Universitas Nidzamiyah, ia juga meninggalkan pekerjaannya sebagai ahli hukum dan teolog.⁵⁹

Dalam mistisismenya, Al-Ghazali memilih tasawuf Sunni yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi ditambah dengan doktrin *Ahlu As-Sunnah wa Jamaah*. Ia menjaubkan tasawufnya dari paham ketuhanan Aristoteles, seperti emanasi dan penyatuan sehingga dapat dikatakan bahwa tasawuf Al-Ghazali benar-benar bercorak Islam. Corak tasawuf Al-Ghazali adalah psikomoral yang mengutamakan pendidikan moral.⁶⁰ Hal ini dapat dilihat dalam karya-karyanya, seperti *Ihya Ulum Ad-Din*, *Minhaj Al-Abidin*, *Mizan Al-Amal*, *Bidayah Al-Hidayah*, *Mi'raj As-Salikin* dan *Ayuhul Walad*.

Menurut Al-Ghazali, jalan menuju mistisisme dapat dicapai dengan mematahkan hambatan-hambatan jiwa dan membersihkan diri dari moral yang tercela sehingga kalbu lepas dari segala sesuatu selain Allah SWT., dan berhias dengan selalu mengingat

⁵⁸T.L. De Boer, *The History of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publication Inc, t.th), h. 155

⁵⁹E.J. Brill, *The Encyclopedia of Islam Vol II* (Laiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1983), h.1083.

⁶⁰At-Taftazani, *op. cit.*, h. 136.

Allah. Ia juga berpendapat bahwa sosok seorang sufi adalah mencmpuh jalan kepada Allah, dan perjalanan hidup mereka adalah yang terbaik, yang paling benar dan moral mereka adalah yang paling bersih. Hal itu, karena gerak dan diam sufi, baik lahir maupun batin, diambil dari cahaya kenabian, karena hanya cahaya kenabianlah yang mampu memberi penerangan.⁶¹

Al-Ghazali menilai negatif terhadap *syatahat* karena dianggap mempunyai dua kelemahan. *Pertama*, kurang memerhatikan amal lahiriah, karena mengungkapkan kata-kata yang sulit dipahami, mengemukakan kesatuan dengan Tuhan, dan menyatakan bahwa Allah dapat disaksikan. *Kedua*, *syatahat* merupakan hasil pemikiran yang kacau dan hasil imajinasi sendiri. Ia mengatakan bahwa ungkapan-ungkapan itu telah menyebabkan orang-orang Nashrani keliru dalam menilai Tuhannya, seakan-akan ia berada dalam diri Al-Masih.⁶²

Al-Ghazali menolak paham *hulul* dan *ittihad*. Untuk itu, ia menyodorkan paham baru tentang makrifat, yaitu pendekatan diri kepada Allah (*taqarrub ila Allah*) tanpa diikuti penyatuan dengan-Nya.⁶³ Ia mengatakan bahwa jalan menuju makrifat adalah perpaduan ilmu dan amal, sementara buahnya adalah moralitas.

Al-Ghazali mempunyai jasa besar dalam dunia Islam. Dialah yang mampu memadukan ketiga kubu keilmuan Islam, yakni Tasawuf, Fiqih, dan Ilmu Kalam yang sebelumnya terjadi ketegangan diantara ketiga cabang ilmu tersebut. Al-Ghazali menjadikan tasawuf sebagai sarana untuk berolah rasa dan berolah jiwa sehingga sampai kepada makrifat yang membantu menciptakan kebahagiaan (*sa'adah*).

Menurut Al-Ghazali bahwa, kelezatan dan kebahagiaan

⁶¹Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Munqidh min Adh-Dhalal* (Beirut: Al-Maktabah Asy-Syibiah, t. th), h. 75.

⁶²Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum Ad-Din*, Jilid III; (Kairo: Musthafa bab Al-Halab, 1334), h. 350.

⁶³Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum Ad-Din*, Jilid IV; (Kairo: Musthafa bab Al-Halab, 1334), h. 263.

yang paling tinggi adalah melihat Allah (*ru'yatullah*). Dalam kitab *Kimiya'As-sa'adah*, ia menjelaskan bahwa kebahagiaan itu sesuai dengan watak (*tabiat*), sedangkan watak sesuatu itu sesuai dengan ciptaannya. Nikmatnya mata terletak ketika melihat gambar yang bagus dan indah. Nikmatnya telinga terletak ketika mendengar suara yang merdu. Demikian juga, seluruh anggota tubuh masing-masing mempunyai kenikmatan tersendiri.⁶⁴

Kenikmatan *qalb* sebagai alat memperoleh makrifat terletak ketika melihat Allah. Melihat Allah merupakan kenikmatan paling agung dan mulia, karena itulah kesenangan dan kebahagiaan sejati yang tiada taranya. Kelezatan dan kenikmatan dunia bergantung pada nafsu dan akan hilang setelah manusia mati. Sedangkan kelezatan dan kenikmatan melihat Tuhan bergantung pada *qalb* dan tidak akan hilang walaupun manusia mati. Hal itu karena *qalb* tidak ikut mati, malah kenikmatannya bertambah, karena dapat keluar dari kegelapan menuju cahaya terang.⁶⁵

Menurut Al-Ghazali bahwa dalam kitab *Ihya Ulum Ad-Din* membedakan jalan pengetahuan sampai kepada Allah SWT., bagi orang awam, ulama, dan orang arif (*sufi*) ia membuat perumpamaan tentang keyakinan bahwa si fulan ada di dalam rumah. Keyakinan orang awam dibangun atas dasar *taqlid* dengan hanya mengikuti perkataan orang tanpa menyelidiki lagi. Bagi ulama, keyakinan adanya si fulan di rumah dibangun atas dasar adanya tanda-tanda, seperti suaranya yang terdengar, walaupun orangnya tidak kelihatan. Sementara orang arif tidak hanya melihat tanda-tandanya melalui suara di balik dinding. Lebih jauh dari itu, ia pun memasuki rumah dan menyaksikan dengan mata kepala-nya bahwa si fulan benar-benar berada di dalam rumah.⁶⁶

Makrifat seorang *sufi* tidak dihalangi hijab, sebagaimana ia melihat si fulan dalam rumah dengan mata kepala-nya sendiri.

⁶⁴Al-Ghazali, *Kimiya'As-sa'adah* (Bairut: Al-Maktabah Asy-sy'abiyah, t. th), h. 130-132.

⁶⁵*Ibid.*, h. 130.

⁶⁶Al-Ghazali, *op. cit.*, Jilid III, h. 156.

Makrifat menurut Al-Ghazali tidak seperti makrifat menurut orang awam maupun ulama mutakallimin, tetapi makrifat *sufi* yang dibangun atas dasar *dzauq ruhani* dan *hasyf ilahi*. Makrifat semacam itu dapat dicapai oleh para *khawash auliya'* tanpa melalui perantara, langsung dari Allah. Seperti ilmu kenabian yang diperoleh secara langsung dari Tuhan walaupun dari segi perolehan ilmu berbeda antara nabi dan wali. Nabi mendapat ilmu Allah melalui perantara malaikat, sedangkan wali mendapat ilmu melalui ilham. Keduanya sama-sama memperoleh ilmu dari Allah SWT.

5. Harun Nasution

Pemikiran mistisisme dalam pandangan Harun Nasution, dapat dilihat dari karyanya yang banyak mengupas tentang aspek mistisisme terdapat dalam bukunya yang berjudul *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Buku itu terdiri dari dua bagian, bagian pertama mengupas tentang falsafat Islam dan bagian kedua membahas tentang mistisisme dalam Islam.

Menurut Harun Nasution, dalam Islam mistisisme timbul dari adanya segolongan umat Islam yang belum merasa puas melakukan ibadah kepada Tuhan dengan salat, puasa, zakat, dan haji semata. Mereka ingin merasakan lebih dekat lagi dengan Tuhan. Untuk itu, mereka menempuh suatu jalan yang dinamakan tasawuf.⁶⁷ Harun Nasution mengatakan bahwa tujuan tasawuf adalah untuk memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Selain itu, kata Harun Nasution, intisari dari mistisisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan melalui cara berkontemplasi.⁶⁸

⁶⁷Tasawuf adalah istilah yang khusus dipakai untuk menggambarkan mistisisme dalam Islam, yang oleh orientalisisme disebut dengan sufisme. Sufisme tidak dipakai orientalis untuk mistisisme yang terdapat dalam agama-agama lain. Lihat, Harun Nasution, *op. cit.*, (*Falsafat dan Mistisisme*), h. 56, dan *Islam Ditinjau II*, h. 71.

⁶⁸*Ibid.* (*Falsafat dan Mistisisme*). Berkontemplasi di sini berarti menghindarkan diri dari kehidupan dunia, baik secara fisik maupun mental, guna beribadah kepada

Ingin merasa dekat dengan Tuhan, menurut Harun Nasution, seseorang sufi harus melakukan banyak ibadah, maksimal, dan jalan panjang yang pada literatur tasawuf disebut dengan *al-maqamat* dalam bahasa Arab atau *stages* dan *stations* dalam bahasa Inggris.⁶⁹ Ketika calon sufi melalui *maqam-maqam* yang banyak dan panjang itu, dia juga mengalami perubahan kondisi mental, yang merupakan kurnia dari Tuhan, yang biasa dalam tasawuf disebut dengan *al-ahwal*.⁷⁰ Semakin tinggi *maqam* yang ditempuh seorang calon sufi, maka semakin tinggi pula kondisi mental yang dia rasakan. Dengan demikian, *maqam* dapat dicapai seseorang dengan kebendak usahanya, sementara *hal* dapat diperoleh seseorang tanpa disengaja, *hal* merupakan kurnia Tuhan. Al-Qusyairi mengemukakan bahwa *hal* adalah makna yang datang pada kalbu tanpa di sengaja. *Hal* diperoleh tanpa daya dan upaya, baik dengan menari, bersedih hati, bersenang-senang, rasa tercekam, rasa rindu, rasa gelisa atau rasa harap, *hal* sama dengan bakat. Sementara *maqam*, diperoleh dengan daya dan upaya, orang yang meraih *maqam* dapat tetap pada tingkatannya, *maqam* tidak bersifat sementara, tapi *hal* bersifat sementara, kadang datang dan kadang juga pergi.⁷¹ Namun, antara *maqam* dan *hal* tidak dapat dipisahkan, keduanya ibarat dua sisi dalam satu mata uang. Karena *hal* yang didapat seseorang dapat

Teban. Secara fisik artinya, kita menghindari kehidupan hiruk pikuk keramaian dunia karena akan mengganggu kita beribadah; kita jauh dari masyarakat kebanyakan. Sedang secara mental artinya, kita tetap berada di lingkungan masyarakat banyak, tapi kita tidak terpengaruh oleh mereka dalam melaksanakan ibadah kepada Tuhan; bahkan kehadiran dunia dan selok beloknya semakin mempermudah ibadah kita kepada Tuhan.

⁶⁹*Al-Maqamat* adalah tingkatan ruhani yang dilalui seorang (calon) sufi dalam mendekati diri pada Tuhan.

⁷⁰*Al-Ahwal* adalah keadaan ruhani atau kondisi mental yang dialami seseorang (calon) sufi karena mendekati diri pada Tuhan.

⁷¹Bermacam jumlah *maqam* dan *hal* yang diberikan oleh para ahli, tapi menurut Harun jumlah yang umum dipakai untuk *maqam* adalah: tobat (توبه), zuhud (زهد), sabar (صبر), sawakal (التواكل), dan kerelahan (الرضا); dan untuk *hal* adalah cekat (القنوع), rendah hati (التواضع), patuh (التواصي), ikhlas (الإخلاص), rasa berterima (الامتنان), gembira hati (الوجد), dan syukur (الشكر). Lihat, *ibid.*, h. 62-63.

mengantarkannya menuju pada *maqam-maqam* tertentu.⁷²

Menurut Harun Nasution, *maqam* terpenting yang harus dilalui seorang calon sufi dalam rangka mendekati diri kepada Tuhan adalah *al-zuhd*, yakni keadaan meninggalkan dunia dan hidup kematerian. Sebelum menjadi sufi, seorang calon harus terlebih dahulu menjadi *zahid*. Oleh karena itu, orang yang melakukan sikap *zuhud* itu disebut *zahid* yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah *ascetic*.⁷³ Dengan demikian, tiap sufi ialah *zahid*, tetapi sebaliknya tidak semua *zahid* adalah sufi.

Berikut akan diuraikan beberapa jenjang yang dilalui oleh seorang *zahid* ketika ingin menjadi seorang sufi, seperti yang dikemukakan oleh Harun Nasution yaitu:

1. Tobat, ialah tobat yang sebenar-benarnya, tobat yang tidak akan membawa kepada dosa,⁷⁴ berpaling dari apa yang tercela menuju kepada apa yang terpuji menurut syariat, berusaha meninggalkan segala keburukan.
2. *Wara'* menjaui hal-hal yang tidak baik, meninggalkan segala hal-hal yang di dalamnya terdapat *subhat*, tentang halalnya sesuatu, menjauhi sesuatu yang samar-samar hukumnya karena takut terjerumus dalam hal-hal yang diharamkan.
3. Kefakitan, tidak meminta lebih dari apa yang telah ada pada diri kita, selalu mensyukuri apa yang Allah berikan, tanpa pernah merasa tidak puas terhadap apa yang diberikan.
4. Sabar, dalam menjalankan perintah Allah, dalam menjaui segala larangannya, sabar dalam hal ini adalah sabar menerima apa yang Allah berikan kepada kita. Sebagian ulama mengatakan bahwa sabar itu mempunyai pembagian yang beragam yakni sabar dalam ketaatan, sabar dari maksiat, dan sabar

⁷²Solihin, Roslin Anwar, *Ilmu tasawuf* (Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 78-83.

⁷³Sesudah menjadi *zahid* barulah seseorang bisa menjadi sufi. Dengan demikian, setiap sufi adalah *zahid*, tapi tidak setiap *zahid* adalah sufi.

⁷⁴Harun Nasution (*Falsafah dan Mistisisme*) *op. cit.*, h. 67 lihat pula, Syekh 'Abd al-Qadir Is, *Haqa'iq 'an al-Tasawuf* (Cet. XIII; Kairo: Al-Mektabah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2005), h. 178.

dalam kemalangan yang menimpah.⁷⁵

5. Tawakal, menyerah kepada *qada* dan keputusan Allah. Maksudnya, adalah menyerahkan segala aktivitas hanya kepada Allah, karena itu tawakal adalah masalah hati.
6. Kerelaan, adalah menerima segala apa yang Allah berikan kepada kita, selalu mengeluarkan perasaan benci dari dalam diri, sehingga yang tertinggal adalah perasaan senang dan gembira.⁷⁶

Uraian **6** atas memberi gambaran bahwa sikap atau aliran *zuhud*⁷⁷ ini muncul dalam sejarah umat Islam lebih dahulu daripada tasawuf, yakni pada akhir abad I dan atau permulaan abad II Hijrah.⁷⁸ Aliran ini, kata Harun Nasution, timbul sebagai reaksi terhadap hidup mewah dari khalifah dan keluarga serta pembesar-pembesar negara sebagai akibat dari kekayaan yang diperoleh setelah Islam meluas ke Syiria, Mesir, Mesopotamia, dan Persia.⁷⁹

Ketika itu, menurut Harun Nasution, sebagian orang melihat telah terjadi perbedaan yang sangat besar antara hidup sederhana dari Rasulullah Saw., serta para sahabat dan khalifah yang empat dengan kalangan pemerintah yang ada. Muawiyah

⁷⁵*Ibid.*, h. 207.

⁷⁶Harun Nasution (*Falsafah dan mistisisme*) *op. cit.*, h. 67-69.

⁷⁷Secara etimologis, *zuhud* berarti *raghaba 'an syai' wa tarakah*, artinya tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya, *zahada fi al-dunya'*, berarti mengosongkan diri dari kesenangan dunia untuk ibadah (Lihat, Ahmad Wasson Munawir, al-Munawir, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia* (Yogyakarta: PP Almunawir, 1984), h. 626, lihat pula pada Amin Syukur, *zuhud* adalah tidak bisa dilepaskan dari dua hal; pertama: *zuhud* sebagai bagian yang tak terpisahkan dengan tasawuf, kedua *zuhud* sebagai moral (akhlak) Islam dan gerakan protes. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2000), h. 1.

⁷⁸Lihat, Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*, *op. cit.*, h. 64.

⁷⁹*Ibid.* Berangkat dari kerangka ini, sebagian ahli memahami bahwa peranan sufisme atau tasawuf dalam dunia Islam benar-benar seperti hati dalam diri manusia, karena hati merupakan pusat vital organisme kehidupan; dan dalam kenyataan yang lebih halus, hati merupakan tempat duduk dari suatu hakikat yang mengatasi setiap bentuk pribadi. Lihat, Titus Burekhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, diterjemahkan oleh Azyumardi Azra dan dibantu oleh Bahtiar Effendi dengan judul *Mengenal Ajaran Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), h. 17.

telah hidup seperti raja-raja Roma dan Persia dalam kemewahannya. Putra Muawiyah, Yazid, tidak lagi memperdulikan ajaran-ajaran agama, bahkan dia suka mabuk-mabuk. Sebagian dari para khalifah Abbasiyah pun juga seperti para pembesar Umayyah; mereka hidup bergelimang kemewahan dunia, sehingga melupakan urusan agama. Melihat hal-hal itu, orang-orang yang tidak mau turut dalam hidup kemewahan dan ingin mempertahankan hidup kesederhanaan di zaman Rasul dan sahabat-sahabatnya, menjauhkan diri dari dunia kemewahan tersebut dan mengambil sikap *zuhud*.⁸⁰

Sikap *zuhud* itu mulai nyata di Kufah dan Basrah di Irak. Para *zahid* Kufah-lah yang pertama sekali memakai wol kasar sebagai reaksi terhadap pakaian sutra yang dipakai golongan Bani Umayyah. Sedang, di Basrah, sebagai kota yang tenggelam dalam kemewahan, aliran *zuhud* mengambil corak yang lebih ekstrim dari Kufah, sehingga akhirnya meringkat kepada ajaran mistik. Dari kedua kota itulah aliran *zuhud* pindah dan menyebar ke daerah-daerah Islam yang lain di penjuru dunia.⁸¹

Dalam memperhatikan kemewahan hidup dan maksiat-

⁸⁰Selain buku Harun, banyak buku tasawuf yang bisa dirujuk mengenai hal ini, antara lain Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, diterjemahkan oleh A. Nashir Budiman, *Tasawuf: Mengungkap Cinta Rabbiah* (Jakarta: Rajawali, 1987), atau Barmawi Umari, *Sistematis Tasawuf*, Ramadhani, Solo, 1994, atau Al-Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, diterjemahkan oleh Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, Bandung: Mizan, 1993. Sementara, buku yang membahas bagaimana usaha membangun kembali tasawuf Islam antara lain lihat, Yusoff Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987, atau Amrullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-qamus al-sufi): The Mystical Language of Islam*, diterjemahkan oleh M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni, *Khazanah Lailah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, Bandung: Mizan, 1996, dan atau Sayyid Husain Nasr, *Living Sufism*, diterjemahkan oleh Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Dalam dan Sekeliling*, Jakarta: Pustaka Firdaus 1994.

⁸¹Lihat, Harun Nasution, *op. cit.* (*Falsafah dan mistisisme*), h. 65. Bagaimana pertumbuhan dan perkembangan *zahid* yang kemudian meningkat menjadi sufi atau ilmu tasawuf di Indonesia yang waktu itu bernama Nusantara, lihat antara lain, Hawwah Abdullah, *Pertumbuhan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, (Surabaya: Al-Ikhlash 1980)

maksiat yang dilakukan khalifah dan para pembesar istana, menurut Harun Nasution, orang-orang *zahid* itu teringat pula pada ancaman-ancaman Tuhan yang tersebut dalam Alquran terhadap orang-orang yang tidak patuh pada Tuhan, tidak peduli pada larangan-larangan, dan tidak menjalankan perintah-perintah Tuhan. Mereka teringat dan membayangkan azab neraka yang digambarkan al-Qur'an; mereka melarikan diri dari masyarakat mewah dan tidak patuh itu atas perintah, Firman Allah SWT., dalam QS. Al-Zariyat (51): 50 yang berbunyi sebagai berikut:

فَقُرُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَ تَذُورُونَ [٥١:٥٠]

"Maka segeralah kembali kepada (menaati) Allah. Sungguh, aku seorang pemberi peringatan yang jelas dari Allah untukmu."⁸²

Selain itu, kata Harun Nasution, mereka juga teringat dosa-dosa yang pernah mereka lakukan, mereka lalu bertaubat, dan semakin mendekati diri kepada Tuhan. Akhirnya, dalam sejarah perjalanan para *zahid*, mereka tidak lagi melihat atau memandang Tuhan sebagai zat yang ditakuti siksa-Nya, tetapi sudah sebagai kawan berdialog dan sebagai zat yang dicintai, bahkan sebagai satu-satunya wujud yang ada.⁸³

Pembahasan Harun Nasution, tentang tasawuf menyangkut *maqam-maqam* yang kedudukannya berada di atas *maqam-maqam* biasa yang dilakukan oleh para calon sufi. *Maqam-maqam* itu adalah *al-mahabbah*, *al-ma'rifah*, *al-fana'* dan *al-baqa'*, dan *al-hulul*. Untuk lebih memahami bagaimana pemahaman Harun Nasution tentang *maqam-maqam* ini akan penulis uraikan sebagai berikut.

1. Mahabbah

Kata *mahabbah* berasal dari kata *ahabba*, *yuhibbu*,

⁸²Lihat, Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 756. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 522.

⁸³Lihat, *Ibid.*, *Falsafat dan Mistisisme*, h. 66.

mahabatan, yang secara harfiah berarti mencintai secara mendalam atau kecintaan atau cinta yang mendalam.⁸⁴ Sementara itu, Jamil Shaliba mengatakan bahwa *mahabbah* adalah lawan dari *al-baghd*, yakni cinta lawan dari benci.⁸⁵ *Mahabbah* dapat pula berarti *al-wadud*, yakni yang sangat kasih atau penyayang;⁸⁶ atau dapat pula bermakna kecenderungan kepada sesuatu yang sedang berjalan, dengan tujuan untuk memperoleh kebutuhan yang bersifat materil maupun spiritual, seperti cinta seseorang yang kasmaran pada sesuatu yang dicintainya, orang tua pada anaknya, seseorang pada sahabatnya, suatu bangsa terhadap tanah airnya, atau seorang pekerja pada pekerjaannya. *Mahabbah* pun pada tingkat selanjutnya dapat pula berarti suatu usaha yang sungguh-sungguh dari seseorang untuk memperoleh tingkat ruhaniah tertinggi dengan tercapainya gambaran yang mutlak, yaitu cinta kepada Tuhan.

Kata *mahabbah* tersebut kemudian digunakan untuk menunjukkan pada suatu paham atau aliran dalam mistisisme Islam. Dalam konteks ini, Harun Nasution mengatakan bahwa *mahabbah* objeknya lebih ditujukan pada Tuhan. *Mahabbah* adalah kegembiraan dalam cinta kepada Allah SWT., juga ditandai dengan kegembiraan dalam mengerjakan perbuatan untuk mengikuti perintah Allah, kegembiraan dalam membaca kalamullah, kegembiraan ini merupakan nikmat dan anugrah Allah SWT., kepada hambanya.⁸⁷

Menurut Harun Nasution, pengertian *mahabbah* adalah (1) memeluk kepatuhan pada Tuhan dan membenci sikap melawan kepada-Nya, (2) menyerahkan seluruh diri kepada yang dikasihinya, dan (3) mengosongkan hati dari segala-galanya, kecuali dari yang

⁸⁴Lihat, Mahimul Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Hidakarya, 1990), h. 96.

⁸⁵Lihat, Jamil Saliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Jilid II (Meir: Dar al-Kitab, 1978), h. 439.

⁸⁶*Ibid.*, h. 349.

⁸⁷Totok Jumamoro, Samsul Munir Amia, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Amzah, 2005), h. 133.

dikasih, yaitu Tuhan.⁸⁸ Sedangkan, dilihat dari segi tingkatannya, bagi Harun Nasution dengan mengutip pendapat al-Sarraj, *mahabbah* terdiri dari tiga tingkat. Pertama, *mahabbah* orang biasa, yakni mengambil bentuk selalu mengingat Tuhan dengan zikir, suka menyebut nama Allah, dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan Tuhan karena senantiasa selalu memuji Tuhan.⁸⁹ Kedua, *mahabbah* orang yang *shtddiq*, yakni cinta orang yang kenal pada Tuhan, pada kebesaran-Nya, pada kekuasaan-Nya, pada ilmu-Nya, dan lain-lain. Cinta pada tingkat ini dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang dari Tuhan, sehingga dia dapat melihat rahasia-rahasia yang ada pada Tuhan. Dia mengadakan dialog dengan Tuhan dan memperoleh kesenangan dari dialog itu. Cinta pada tingkat kedua ini membuat orangnya sanggup menghilangkan kehendak dan sifat-sifatnya sendiri, sedang hatinya penuh dengan perasaan cinta pada Tuhan dan selalu rindu pada-Nya.⁹⁰ Ketiga, *mahabbah* orang yang arif, yakni cinta orang yang tahu betul pada Tuhan. Cinta serupa ini timbul karena telah tahu betul pada Tuhan. Yang dilihat dan dirasakannya bukan lagi cinta, melainkan dirinya yang dicintai. Akhirnya, sifat-sifat yang dicintai masuk ke dalam diri yang mencintai.⁹¹

Ketiga tingkat cinta yang dijelaskan Harun Nasution itu tampak menunjukkan suatu proses mencintai, yakni mulai dari mengenal sifat-sifat Tuhan dengan menyebutnya melalui zikir, dilanjutkan dengan leburnya diri (*fana'*) pada sifat-sifat Tuhan itu, dan akhirnya menyatu kekal (*haqa*) dalam sifat Tuhan. Dari ketiga tingkatan ini, kelihatannya cinta yang terakhirlah yang ingin dituju oleh *mahabbah*. Karena itu, Harun Nasution mengatakan bahwa alat untuk mencapai *mahabbah* itu adalah ruh,⁹²

⁸⁸Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme* op. cit., h. 70.

⁸⁹*Ibid.*

⁹⁰*Ibid.*, h. 70-71.

⁹¹*Ibid.*, h. 71.

⁹²Istilah ruh jika dikaji secara mendalam pada dasarnya mempunyai dua arti, yaitu pertama ruh adalah nyawa yang bersumber di dalam hati jasmani, ruh ini

yakni ruh yang sudah dibersihkan dari dosa dan maksiat, serta dikosongkan dari kecintaan kepada segala sesuatu, kecuali hanya diisi oleh cinta kepada Tuhan.⁹³ Ruh yang digunakan untuk mencintai Tuhan itu sebenarnya telah dianugerahkan Tuhan kepada manusia sejak kehidupannya dalam kandungan; dan ini berarti alat untuk *mahabbah* itu pada dasarnya merupakan anugerah dari Tuhan, Firman Allah dalam QS. Al-Isra' (17): ayat 85 yang berbunyi sebagai berikut:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا [١٧:٨٥]

"Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu diberi pengetahuan hanya sedikit."⁹⁴

Selanjutnya dapat dilihat pada QS. Al-Hijr (15): ayat 29 yang berbunyi sebagai berikut:

إِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ [١٥:٢٩]

"Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadiannya), dan Aku telah meniupkan ruh (ciptaan)-Ku, ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dalam keadaan bersujud."⁹⁵

menancarkan cahaya keseluruh tubuh dan melalui urat nadi dan pembuluh darah; Kedua, ruh adalah bisikan-Rabbani yang dapat mengetahui segala sesuatu dan dapat menangkap segala pengertian, Torok, op. cit., h. 192.

⁹³Adu tiga macam alat yang dapat dipergunakan manusia untuk berhubungan dengan Tuhan. Ketiga macam alat itu, menurut Harun, adalah *sir* (سر), *kalbu* (القلب), dan *ruh* (الروح). *Sir* alat untuk melihat Tuhan, *kalbu* alat untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, dan *ruh* alat untuk mencintai Tuhan. *Sir* lebih halus daripada *ruh*, dan *ruh* lebih halus daripada *kalbu*. *Sir* bertempat tinggal di *ruh*, dan *ruh* bertempat di *kalbu*. *Sir* timbul dan dapat menerima iluminasi dari Tuhan kalau *ruh* dan *kalbu* telah suci sesuci-sucunya. Lihat, *ibid.*, h. 77.

⁹⁴Departemen Agama RI, op. cit., h. 396. Lihat pula, M. Quraish Shihab, op. cit., h. 290.

⁹⁵*Ibid.*, h. 357.

Konsep *mahabbah* dalam tasawuf diperkenalkan pertama kali oleh Rabi'ah al-'Adawiyah (713-801 H), seorang *zahid* perempuan yang amat terkenal dari Bashrah. Menurut riwayatnya, kata Harun Nasution, dia adalah seorang hamba yang kemudian dibebaskan. Dalam hidup selanjutnya, dia banyak beribadah, bertaubat, dan menjauhi hidup duniawi. Dia hidup dalam kesederhansan dan menolak segala bantuan materi yang diberikan orang padanya. Dalam berbagai doa yang dipanjatkannya kepada Tuhan, dia tidak mau meminta hal-hal yang bersifat materi. Dia betul-betul hidup dalam keadaan *zuhud* dan hanya ingin berada sangat dekat dengan Tuhan.⁹⁶

Cinta Rabi'ah yang tulus untuk dekat tanpa mengharapkan sesuatu pada Tuhan, bagi Harun Nasution, terlihat dari ungkapan doa-doa yang disampaikan. Dia misalnya berdoa: "Ya Tuhan, bila aku menyembah-Mu lantaran takut kepada neraka, maka bakarlah aku dalam neraka-Mu, dan bila aku menyembah-Mu karena mengharapkan surga, maka jauhkanlah aku dari surga-Mu; namun bila aku menyembahmu hanya demi Engkau, maka janganlah Engkau tutup keindahan abadi-Mu dari diriku."⁹⁷ Begitu juga, kata Harun Nasution, cinta Rabi'ah kepada Tuhan kelihatan dari syair-syair yang senantiasa disenandungkannya, yaitu: *aku mencintai-Mu dengan dua cinta; cinta karena diriku dan cinta karena diri-Mu. Cinta karena diriku adalah keaduanku senantiasa mengingat-Mu, dan cinta karena diri-Mu adalah keadaan-Mu mengungkapkan tabir hingga Engkau kulihat. Buah hatiku, hanya Engkaulah yang kukasahi. Beri ampunlah pembuat dosa yang datang ke hadirat-Mu. Engkaulah harapanku, kebahagiaan, dan kesenanganku. Hatiku telah enggan mencintai selain dari Engkau.*⁹⁸

Syair-syair tersebut diungkapkan oleh Rabi'ah, kata Harun Nasution, pada saat telah datang keheningan malam dengan

⁹⁶Lihat, Harun Nasution, *op. cit.* (*Falsafat dan Misiisme*), h. 71-72.

⁹⁷*Ibid.*, h. 72.

⁹⁸*Ibid.*, h. 73.

gemerlapnya bintang, tertutupnya pintu-pintu istana raja dan orang-orang telah terbuai dalam tidurnya. Waktu malam sengaja dipilih karena pada waktu itulah ruh dan daya rasa yang ada dalam diri manusia makin meningkat dan tajam, tak ubahnya seorang yang bercinta yang selalu mengharapkan waktu-waktu malam untuk selalu bersamaan.⁹⁹

Menurut Harun Nasution, paham *mahabbah* sebagaimana disebutkan terdahulu banyak disebut dalam al-Qur'an, misalnya Firman Allah SWT., dalam QS. Ali Imran (3): ayat 31 yang berbunyi sebagai berikut:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ [3:31]

"Katakanlah: (Muhammad) "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang."¹⁰⁰

Ayat lain yang senada dengan itu adalah Firman Allah SWT., dalam QS. Al-Baqarah (2): ayat 47 yang berbunyi sebagai berikut:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ [2:47]

"Wahai Bani Israil! Ingatlah nikmat-Ku yang telah Aku berikan kepadamu, dan Aku telah melebihi kamu dari semua umat yang lain di alam ini pada masa itu."¹⁰¹

Kedua ayat tersebut di atas, memberikan isyarat bahwa antara manusia dengan Tuhan dapat saling mencintai dengan syarat manusia itu mau melakukan ibadah secara sungguh-sungguh.

⁹⁹*Ibid.*, h. 73-74.

¹⁰⁰Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 67.

¹⁰¹*Ibid.*, h. 8.

2. *Ma'rifah*

Dari segi bahasa, *ma'rifah* berasal dari kata '*arafa*, ya '*rifu*, '*irfan*, *ma'rifah*, yang artinya pengetahuan atau pengalaman.¹⁰² *Ma'rifah* dapat pula berarti pengetahuan tentang rahasia hakikat agama, yaitu ilmu yang lebih tinggi daripada ilmu yang biasa didapati oleh orang-orang pada umumnya. Selain itu, *ma'rifah* juga diartikan sebagai pengetahuan yang objeknya bukan pada hal-hal yang bersifat zahir, melainkan lebih mendalam terhadap batin dengan mengetahui rahasianya. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa akal manusia sanggup mengetahui hakikat ketuhanan yang satu dan segala yang *maujud* berasal dari yang satu itu.¹⁰³

Dalam istilah tasawuf, *ma'rifah* diartikan sebagai pengenalan yang langsung tentang Tuhan yang diperoleh melalui hati sanubari sebagai hikmah langsung dari ilmu hakikat.¹⁰⁴

Dalam terminologi mistisisme Islam, menurut Harun Nasution, *ma'rifah* diartikan sebagai pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati sanubari. Pengetahuan itu sangat lengkap dan jelas, sehingga jiwa orang yang memperoleh pengetahuan itu merasa satu dengan yang diketahuinya, yaitu Tuhan.¹⁰⁵ Karena itulah, menurut Harun Nasution, dan orang-orang sufi mengatakan: (1) kalau mata yang terdapat dalam hati sanubari manusia terbuka, mata kepalanya akan tertutup, dan ketika itu yang dilihatnya hanya Tuhan, (2) *ma'rifah* adalah cermin, kalau seorang arif melihat ke cermin itu, yang akan dilihatnya hanyalah Allah, (3) yang dilihat orang arif, baik sewaktu tidur maupun sewaktu bangun, hanya Tuhan, dan (4) sekiranya *ma'rifah* mengambil bentuk materi, semua orang yang melihat padanya akan mati

¹⁰²Lihat adh bin Nuh & Oemar Bakty, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1971), 184. Lihat pula, IAIN Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Sumatera Utara, 1983/1984), h. 122.

¹⁰³Lihat, Jamil Sjaliba, *op. cit.*, h. 72.

¹⁰⁴Rivali Siregar, *Tasawuf dan Sistem Klasik ke Neorufisme* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 112.

¹⁰⁵Lihat, Harun Nasution, *op. cit.*, (*Falsafat dan Mistisisme*), h. 75.

karena tak tahan melihat kecantikan serta keindahannya dan semua cahaya akan menjadi gelap di samping cahaya keindahan yang gilang-gemilang.¹⁰⁶

Harun Nasution mengemukakan, bahwa alat yang digunakan untuk memperoleh *ma'rifah* telah ada dalam diri manusia, yakni kalbu (hati) yang selain untuk merasa juga untuk berpikir. Bedanya dengan akal adalah akal tidak bisa memperoleh pengetahuan yang sebenarnya tentang Tuhan, sedang kalbu bisa mengetahui hakikat dari segala yang ada, dan jika dilimpahi cahaya Tuhan, bisa mengetahui rahasia-rahasia Tuhan.¹⁰⁷ Kalbu yang telah dibersihkan dari segala dosa dan maksiat melalui serangkaian zikir dan ibadah lain secara teratur dan bermetode akan dapat mengetahui rahasia-rahasia Tuhan, yaitu setelah hati tersebut disinari cahaya Tuhan. Proses sampainya kalbu pada cahaya Tuhan ini, erat kaitannya dengan konsep *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*. *Takhalli* yaitu mengosongkan diri dari akhlak yang tercela dan perbuatan maksiat. Hal ini dilanjutkan dengan *tahalli*, yakni menghiasi diri dengan akhlak yang mulia dan amal ibadah, sehingga akhirnya sampai pada *tajalli*, yakni terbukanya hijab dan tampak jelaslah cahaya Tuhan, Firman Allah SWT., dalam QS. Al-A'raf(7): ayat 143 sebagai berikut:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ
[Y: 143]

"...Maka setelah Musa sadar, dia berkata: "Mahasuci Engkau, aku bertaubat kepada-Mu dan aku adalah orang yang pertamanya beriman"¹⁰⁸

Menurut Harun Nasution, dalam literatur tasawuf, dijumpai dua tokoh yang memperkenalkan konsep *ma'rifah*, yakni Zunnun

¹⁰⁶*Ibid.*, h. 75-76.

¹⁰⁷*Ibid.*, h. 77.

¹⁰⁸Lihat, Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 225. Lihat pula, M. Quraisy Shihab, *op. cit.*, h. 167.

al-Misri (w. 860 M) dan Al-Ghazali (w. 1111 M). Bagi Zunnun, *ma'rifah* itu adalah pengetahuan tentang Tuhan. *Ma'rifah* hanya terdapat pada sufi yang sanggup melihat Tuhan dengan hati sanubarinya. Pengetahuan serupa itu hanya diberikan Tuhan kepada kaum sufi. *Ma'rifah* hanya dimasukkan Tuhan ke dalam hati orang sufi, sehingga hatinya penuh dengan cahaya. Ketika Zunnun al-Misri, ditanya orang bagaimana caranya dia memperoleh *ma'rifah* tentang Tuhan, dia mengatakan :

عرفت ربي بربي وثولا ربي لما عرفت ربي

"Aku mengetahui Tuhanku dengan Tuhanku dan sekiranya tidak karena Tuhanku aku tak akan tahu Tuhanku".¹⁰⁹

Sedangkan, bagi al-Ghazali, kata Harun Nasution, *ma'rifah* adalah:

...النظر الى وجه الله...

"Memandang kepada wajah atau rahasia Allah"

Sebagaimana ungkapan al-Ghazali¹¹⁰ sebagai berikut:

الاطلاع على أسرار الربوبية والعلم بترتيب الأمور الإلهية لحيطه بكل الموجودات

Menurut al-Ghazali, *ma'rifah* lebih dahulu urutannya daripada *mahabbah*, karena *mahabbah* timbul dari *ma'rifah*. *Mahabbah* yang dimaksudkan al-Ghazali di sini tidak sama dengan *mahabbah* yang diucapkan Rabi'ah, yakni *mahabbah* dalam bentuk cinta seseorang kepada yang berbuat baik kepadanya, cinta yang timbul dari kasih dan rahmat Tuhan kepada manusia yang memberi manusia hidup, rezki, kesenangan, dan lain-lain. Dalam hal ini, al-Ghazali lebih lanjut mengatakan bahwa *ma'rifah* dan *mahabbah* inilah setinggi-tingginya tingkat

¹⁰⁹Harun Nasution, *Falsafah*, op. cit., h. 76-77.

¹¹⁰*Ibid.*, h. 78

yang dapat dicapai seorang sufi; dan pengetahuan yang diperoleh dari *ma'rifah* lebih tinggi tingkatnya daripada pengetahuan yang diperoleh dengan akal.¹¹¹

Dari ungkapan Zunnun dan al-Ghazali terdahulu, sebagaimana dipahami Harun Nasution, kelihatan bahwa *ma'rifah* tidak diperoleh begitu saja, tetapi melalui upaya sampai Tuhan berkenan memberikan. *Ma'rifah* bukanlah hasil pemikiran manusia, melainkan tergantung kepada kehendak dan rahmat Tuhan. *Ma'rifah* adalah pemberian Tuhan kepada manusia atau sufi yang sanggup menerimanya. Pemberian tersebut dicapai setelah seorang sufi terlebih dahulu menunjukkan kerajinan, kepatuhan, dan ketaatan mengabdikan diri sebagai hamba Tuhan dalam beramal secara lahiriah dan batiniah yang dikerjakan tubuh untuk beribadah. Para sufi yang telah mencapai tingkat *ma'rifah* ini memiliki perasaan spiritual dan kejiwaan yang tidak dimiliki orang lain. Ciri menonjol dari orang yang mendapat *ma'rifah* antara lain hatinya terang bagaikan cermin yang dapat terlihat di dalamnya hal-hal yang gaib, sinar hatinya penuh dengan cahaya iman dan kebesaran Ilahi.

Harun Nasution menambahkan bahwa terdapat tiga alat yang dipergunakan kaum sufi untuk mencapai *ma'rifah*; *qalb* untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, *ruh* untuk mencintai Tuhan; dan *sir* untuk melihat Tuhan. *Sir* lebih halus dari *ruh* dan *ruh* lebih halus dari *qalb*.¹¹²

Paham *ma'rifah* seperti dipahami Harun Nasution ini banyak disebutkan dalam al-Qur'an, Firman Allah SWT., dalam QS. Al-Nur (24): ayat 40 yang berbunyi:

...وَمَنْ لَّمْ يُجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ [٢٤:٤٠]

"...Barang siapa tidak diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah, maka dia tidak mempunyai cahaya sedikit pun."¹¹³

¹¹¹*Ibid.*,

¹¹²*Ibid.*, h. 77.

¹¹³Departemen Agama RI, op. cit., h. 496. Lihat pula, M. Quraish Shihab, op. cit., h. 355.

Konteks yang sama dapat dilihat pada Firman Allah SWT., dalam QS. Al-Zumar (39): ayat 22 yang berbunyi:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ... [٣٩:٢٢]
"Maka apakah orang-orang yang dibukakan hatinya oleh Allah untuk (menerima) agama Islam, lalu dia mendapat cahaya dari Tuhannya...."¹¹⁴

Kedua ayat tersebut di atas, berbicara tentang cahaya Tuhan yang bisa diberikan oleh Tuhan kepada hamba yang dikhendakinya. Mereka yang diberi cahaya oleh Tuhan akan dengan mudah dapat petunjuk hidup, sedang yang tidak diberi cahaya oleh Tuhan akan mudah tergelincir kepada kesesatan dan tidak menentu hidupnya.

3. *Al-Fana'* dan *Al-Baqa'*

Secara etimologi kata *al-fana'* berarti kebinasaan, kehambisan, kelenyapan, kematian¹¹⁵ atau hilangnya wujud sesuatu, *al-fana'* berbeda dari *al-fasad* (rusak). *Fana'* artinya tidak tampaknya sesuatu, sedangkan *fasad* berarti berubahnya sesuatu kepada sesuatu yang lain. Di kalangan sufi, *al-fana'* berarti hilangnya kesadaran pribadi terhadap dirinya sendiri atau sesuatu yang lazim digunakan pada diri. Ibrahim Basyuni mengatakan bahwa *al-fana'* ialah suatu keadaan jiwa dimana hubungan-hubungan manusia terhapus dengan alam materi dan nafsu tanpa menghilangkan nilai kemanusiaan.¹¹⁶ Selain itu, *al-fana'* juga berarti bergantinya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat-sifat ketuhanan, setelah hilangnya sifat-sifat yang tercela.¹¹⁷

¹¹⁴Ibid., h. 662.

¹¹⁵Asmahan AS, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Lkis dan Rajawali Press, 1994), h. 288.

¹¹⁶Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tasawwuf al-Islamiyy* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t. th), h. 239.

¹¹⁷Ihsan, Jamil Shaliba, *op. cit.*, Jilid II, h. 167.

Al-baqa' secara etimologi merupakan akar kata yang berarti "ketetapan, kekekalan, terus berlangsung, keabadian."¹¹⁸ Menurut Khan Sahib *al-baqa'* ialah kekekalan sifat yang dimiliki sufi dan merupakan pengenalan dari persamaan dengan sifat-sifat Tuhan.¹¹⁹

Terlepas dari pendapat di atas, sebenarnya dalam Islam tetap besar peluang lahirnya ajaran *al-fana'* dan *al-baqa'*, karena kedua istilah itu terdapat dalam Firman Allah SWT., QS. Al-Rahman (55): ayat 27 yang berbunyi sebagai berikut:

وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْعَرْشِ الْكَرِيمِ [٥٥:٢٧]

"Tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal."¹²⁰

Jadi *al-baqa'* lawan dari *al-fana'*, tetapi keduanya merupakan kembar, ketika terjadi *al-fana'* senantiasa diiringi oleh *al-baqa'*, artinya seorang sufi yang mencapai *al-fana'* dalam arti tidak lagi menyadari wujud jasmaninya, maka tinggallah wujud ruhaninya dan pada saat itu dapatlah ia bersatu dengan Tuhan.

Bagi Harun Nasution, *al-fana'* adalah penghancuran diri¹²¹ yang biasanya diiringi dengan munculnya *al-baqa'*, yang berarti tetap atau terus hidup. Dalam hal ini, *fana'* dan *baqa'* merupakan kembar dua. Misalnya, jika kejahilan dari seseorang hilang (*fana'*), maka yang tinggal (*baqa'*) adalah pengetahuan; bila maksiatnya hilang, maka tinggallah takwanya; dan siapa yang menghancurkan akhlak yang buruk, maka yang tinggal adalah sifat-sifat yang baik.¹²²

¹¹⁸Ahmad Wuzon Munawwir, *al-Munawwir, Kamus Arab Indonesia* (14), h. 109.

¹¹⁹Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawuf* (Delhi: Idarat Adabiyah, 1978), h. 88.

¹²⁰Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 774. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 532.

¹²¹Lihat Harun Nasution, *op. cit.* (*Falsafat dan Mitologinya*), h. 79.

¹²²Ibid., h. 79-80.

Sedangkan *al-fana'* yang dicari setiap sufi, menurut Harun Nasution, adalah *al-fana'* 'an *al-nafs* (الفناء عن النفس), yakni hancurnya perasaan atau kesadaran tentang adanya tubuh kasar manusia. Dalam hal ini, bila seorang sufi telah mencapai *al-fana'* 'an *al-nafs*, maka yang akan tinggal adalah wujud ruhaniahnya, pada saat itulah dia bisa bersatu dengan Tuhan.¹²³

Dalam sejarah tasawuf, kata Harun Nasution, Abu Yazid al-Bustami (w. 874 M) adalah orang yang dipandang sebagai tokoh sufi pertama yang memperkenalkan konsep *al-fana'* dan *al-baqa'*. Paham itu, tersimpul dari kata-katanya: "aku tahu pada Tuhan melalui diriku, hingga aku hancur, kemudian aku tahu pada-Nya melalui diri-Nya, maka akupun hidup. Dia membuat aku gila pada diriku, sehingga aku mati, kemudian Dia membuat aku gila pada-Nya, dan akupun hidup...aku berkata: gila pada diriku adalah kehancuran dan gila pada-Mu adalah kelanjutan hidup".¹²⁴

Berdasarkan uraian tersebut di atas, dapat diketahui bahwa yang dituju dari *al-fana'* dan *al-baqa'* menurut Harun Nasution adalah mencapai persatuan secara ruhaniyah dan batiniah dengan Tuhan, sehingga yang disadatnya hanya Tuhan dalam dirinya. Hal ini tentu tidak mudah untuk dicapai, tanpa amal saleh yang banyak. Al-Qur'an mengingatkan bahwa orang yang mengharapkan pertemuan (persatuan) dengan Tuhannya, maka hendaklah dia mengerjakan amal saleh dan janganlah mempersekutukan sesuatupun dalam beribadah kepada-Nya Firman Allah SWT.. dalam QS. Al-Kahf (18): ayat 110 yang berbunyi:

...فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ...
[١٨:١١٠]

"...maka barangsiapa mengharap pertemuan dengan Tuhannya, maka hendaklah dia mengerjakan kebajikan dan janganlah dia

¹²³*Ibid.*, h. 80-81.

¹²⁴*Ibid.*, h. 81.

mempersekutukan dengan sesuatu pun dalam beribadah kepada Tuhannya."¹²⁵

Ayat di atas, memberikan kepada manusia jalan untuk berjumpa dengan Allah SWT., asalkan saja manusia dapat menjaga dirinya dari hal-hal yang dilarang oleh Allah SWT., terutama mengerjakan amal saleh dan jangan sekali-kali mempersekutukan-Nya.

4. Hulul

Al-hulul adalah nama ajaran yang dibawa oleh Husain Ibn Mansur al-Hallaj yang lahir di Persia (858-922 M.). Dia berpendangan bahwa *hulul* adalah Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya. Manusia yang dipilih tersebut, yaitu manusia yang telah dapat melenyapkan sifat-sifat kemanusiaannya melalui *fana'*.¹²⁶ Sedang, menurut keterangan Harun Nasution, dengan mengutip pendapat al-Tusi, *hulul* itu adalah paham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya setelah kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dlenyapkan. Paham ini bertolak dari dasar pemikiran al-Hallaj yang mengatakan bahwa pada diri manusia terdapat dua sifat dasar, yaitu *lahut* (ketuhanan) dan *nasut* (kemanusiaan). Ini dapat dilihat dari teorinya mengenai kejadian manusia dalam bukunya berjudul *al-Tawasin*.¹²⁷

Sebelum Tuhan menjadikan makhluk, Tuhan hanya melihat diri-Nya sendiri. Dalam kesendirian-Nya itulah terjadi dialog antara Tuhan dengan diri-Nya sendiri, yaitu dialog yang di dalamnya tidak terdapat kata-kata ataupun huruf-huruf. Yang dilihat Allah hanyalah kemuliaan dan ketinggian zat-Nya. Allah

¹²⁵Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 418. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 304.

¹²⁶Lihat, 'Abd al-Qadir Māhūnū, *Al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Fikr, 1966), h. 337.

¹²⁷Lihat, Harun Nasution, *op. cit.*, (*Falsafat dan Mistisisme*), h. 88.

melihat kepada zat-Nya dan lapun cinta pada zat-Nya sendiri, cinta yang tak dapat disifatkan, dan cinta inilah yang menjadi sebab wujud dan sebab dari yang banyak ini. Dia pun mengeluarkan dari yang tiada bentuk *copy* dari diri-Nya yang mempunyai segala sifat dan nama-Nya. Bentuk *copy* itu adalah Adam. Setelah menciptakan Adam dengan cara itu, Dia memuliakan dan mengagungkan Adam. Dia cinta pada Adam, dan pada diri Adam Tuhan muncul dalam bentuknya. Dengan demikian, pada diri Adam terdapat sifat-sifat yang dipancarkan Tuhan yang berasal dari Tuhan sendiri. Ini berarti, manusia mempunyai sifat ketuhanan dalam dirinya.¹²⁸

Menurut Harun Nasution, dengan alasan itulah al-Hallaj mengatakan bahwa Tuhan memberikan perintah kepada malaikat agar sujud kepada Adam, karena pada diri Adam Tuhan menjelma, sebagaimana pada agama Nasrani, Tuhan menjelma dalam diri Isa. Karena itu, al-Hallaj berkesimpulan, dalam diri manusia terdapat sifat ketuhanan (*lahut*) dan dalam diri Tuhan terdapat sifat kemanusiaan (*nasut*). Jika sifat ketuhanan yang ada dalam diri manusia bersatu dengan sifat kemanusiaan yang ada dalam diri Tuhan, maka terjadilah *hulul*.¹²⁹ Untuk sampai ke tahap seperti itu, manusia harus terlebih dahulu menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya melalui proses fana yang sempurna (*ideal*).

Harun Nasution, mengemukakan bahwa *hulul* merupakan suatu tahap di mana manusia dan Tuhan bersatu secara ruhaniyah setelah seorang insan suci bersih dalam menempuh perjalanan hidup kebatinan. Al-Hallaj mengemukakan syair sebagai berikut: "Jiwamu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci"¹³⁰. Jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau, ia menyentuh aku pula dan ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah aku." Selanjutnya syair kedua adalah: "Aku adalah Dia yang

¹²⁸Lihat, *Ibid*. Lihat juga, Aboddin Nata, *Akhlat Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 240.

¹²⁹Lihat, Harun Nasution, (*Falsafat dan Mistisisme*), *op. cit.*, h. 88-89.

¹³⁰Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, Jilid. II (Bandang: Anaksa, 2008), h. 612.

"dicintai dan Dia yang kucintai adalah aku, kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh, jika engkau lihat aku engkau lihat Dia dan jika engkau lihat Dia engkau lihat kami."¹³¹

Terdapat perbedaan yang tipis antara *hulul* dengan *ittihad*. Dalam *hulul* yang dilihat ada dua wujud, tetapi bersatu dalam satu tubuh. Sedang, dalam *ittihad* yang dilihat satu wujud (meskipun sebenarnya ada dua wujud) dalam satu tubuh. Artinya, dalam *hulul*, diri al-Hallaj tidak hancur; sedang dalam *ittihad*, diri Abu Yazid hancur dan yang ada hanya diri Tuhan. Dalam bahasa lain, pada *hulul*, Tuhan mengambil tempat dalam diri manusia (Tuhan turun); sedang pada *ittihad*, manusia berusaha bersatu dengan Tuhan (manusia naik).¹³²

Sufi yang sudah sampai pada *maqam al-hulul* akan mengalami dan memahami antara lain dua ajaran tasawuf yang sangat penting dan kontroversial, yaitu *ittihad* dan *wahdat al-wujud*. Sebagian ahli, seperti Harun Nasution menyebutnya sebagai *maqam*, tapi sebagian yang lain, seperti Mulyadi Kartanegara menyebutnya ajaran. Penulis sendiri dalam hal ini lebih cenderung kepada pendapat yang terakhir bahwa *ittihad* dan *wahdat al-wujud* adalah ajaran tasawuf bukan *maqam* dalam tasawuf. Uraian kedua ajaran ini dapat dilihat sebagai berikut.

Kata *ittihad* berarti satu atau menjadi satu. Dalam Tasawuf kata *ittihad* mengacu kepada suatu bentuk pengalaman sufi yang mabuk kepayang dengan Tuhan.¹³³ Istilah lain yang mengacu kepada kebersatuan sufi dengan Tuhan-Nya dalam kesadaran luar biasa itu adalah *jam'* atau *imitzaj*.¹³⁴ Dengan demikian, *ittihad* adalah suatu ajaran dalam tasawuf di mana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan

¹³¹ Harun Nasution., *op. cit.*, h. 90.

¹³² *Ibid.*, h. 89-90.

¹³³ Azyumardi Azra, *op. cit.*, h. 610.

¹³⁴ *Ibid.*

kata-kata "hai aku". Dalam *ittihad* itu yang dilihat hanya satu wujud, sungguh pun sebenarnya ada dua wujud yang berpisah satu dari yang lain. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam *ittihad* bisa terjadi pertukaran peranan antara yang mencintai dan yang dicintai (antara sufi dan Tuhan).¹³⁵ *Ittihad* dengan Tuhan yang dialami seorang sufi, dalam bahasa Inggris disebut *mystical union with God*, sedangkan dalam kepustakaan Islam Kejawaen disebut *manunggalin kawula Gusti* (manunggalnya manusia dengan Tuhan).

Dalam *ittihad*, menurut Harun Nasution, identitas telah hilang karena telah menjadi satu. Sufi yang bersangkutan, karena fananya telah tak mempunyai kesadaran lagi, dia akan berbicara atas nama Tuhan. Ucapan-ucapan sufi itu kemudian akan terdengar ganjil dan aneh oleh telinga orang biasa. Misalnya, Abu Yazid al-Bustami pernah mengeluarkan ucapan-ucapan ganjil (*gyatahai*), yakni: "Aku tidak heran terhadap cintaku pada-Mu, karena aku hanyalah hamba yang hina. Tetapi, aku heran terhadap ci-Mu padaku, karena Engkau adalah Raja Maha Kuasa. Aku adalah Engkau, Engkau adalah aku dan aku adalah Engkau".¹³⁶

Dari ungkapan itu, tegas Harun Nasution, Abu Yazid mengucapkan kata "Aku" bukan sebagai gambaran dari diri Abu Yazid, tetapi sebagai gambaran Tuhan, karena Abu Yazid telah bersatu dengan Tuhan. Dengan kata lain, Abu Yazid dalam *ittihad* berbicara dengan nama Tuhan; atau lebih tegas lagi, Tuhan "berbicara" melalui lidah Abu Yazid. Meskipun demikian, bagi orang biasa, ucapan seperti itu tetap mengandung pengakuan bahwa Abu Yazid adalah Tuhan. Apalagi kalau dihubungkan dengan perkataan lain dari Abu Yazid ketika dia sedang *ittihad*. Waktu itu, Abu Yazid pernah mengatakan:

¹³⁵Lihat, Harun Nasution (*Falsafat dan Mistisisme*), *op. cit.* h. 82-83.

¹³⁶*Ibid.*, h. 83-85.

سبحاني سبحاني ما اعظم شائي

"Maha Suci Aku, Maha Suci Aku, Maha Besar Aku".¹³⁷

Karena itu, bagi Harun Nasution, kata-kata seperti yang diucapkan Abu Yazid itu, bukan diucapkan oleh Abu Yazid sebagai kata-katanya sendiri, melainkan kata-kata itu diucapkannya melalui diri Tuhan dalam *ittihad* yang dicapainya dengan Tuhan. Artinya, kata itu tidak mengandung pengertian bahwa Abu Yazid mengaku dirinya Tuhan.¹³⁸

Wahdat al-Wujud adalah ajaran tasawuf yang asalnya terdiri atas dua kata, yaitu: *wahdat* dan *al-Wujud*. *Wahdat* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan, sedangkan *al-wujud* artinya ada.¹³⁹ Bagi Harun Nasution, *wahdat al-wujud* berarti kesatuan wujud.¹⁴⁰ Kata *wahdah* selanjutnya digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Di kalangan ulama klasik ada yang mengartikan *wahdat* sebagai sesuatu yang zatnya tidak dapat dibagi-bagi pada bagian yang lebih kecil. Selain itu, kata *wahdah* digunakan pula oleh para ahli falsafat dan sufistik sebagai suatu kesatuan antara materi dan ruh, substansi (hakikat) dan forma (bentuk), antara yang tampak (lahir) dan yang tersembunyi (batin), antara alam dan Tuhan, karena alam dari segi hakikatnya *qadim* dan berasal dari Tuhan.¹⁴¹

Pengertian *wahdat al-wujud* yang terakhir inilah selanjutnya yang digunakan para sufi, yaitu paham bahwa antara manusia dan Tuhan pada hakikatnya adalah satu kesatuan wujud. Dalam hal ini, Harun Nasution menjelaskan bahwa dalam paham *wahdat al-wujud*, *nasut* yang ada dalam *hulul* diubah menjadi *khaliq* (makhluk) dan *lahut* menjadi *haqq* (Tuhan). *Khaliq* dan *haqq* adalah dua aspek bagian sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khaliq* dan aspek yang sebelah dalam disebut *haqq*. Kata-kata

¹³⁷*Ibid.*, h. 85-86.

¹³⁸*Ibid.*, h. 86.

¹³⁹Lihat, Mahmud Yunus, *op. cit.*, h. 492 dan 494.

¹⁴⁰Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, *op. cit.*, h. 92.

¹⁴¹Lihat, Salim Shaltuta, *op. cit.*, h. 549.

ghalq dan *haqq* ini merupakan padanan kata *al-'arad* (*accident*) dan *al-jauhar* (*substance*); *al-zahir* (lahir, luar, tampak) dan *al-batin* (dalam, tidak tampak).¹⁴²

9 Dalam paham *wahdat al-wujud*, kata Harun Nasution, tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek, yaitu aspek luar yang disebut *al-khalq* (makhluk) atau *al-'arad* (*accident*, kenyataan luar) atau *al-zahir* (luar, tampak), dan aspek dalam yang disebut *al-haqq* (Tuhan) atau *al-jauhar* (*substance*, hakikat) atau *al-batin* (dalam). Dari kedua aspek tersebut yang sebenarnya ada dan yang terpenting adalah aspek batin atau *al-haqq* yang merupakan hakikat, essensi, atau substansi. Sedangkan, aspek luar atau *al-khalq* dan yang tampak merupakan bayangan dari dan karena adanya aspek yang pertama. Konsekuensi dari paham ini selanjutnya timbulah pandangan bahwa antara makhluk (manusia) dan *al-haqq* (Tuhan) sebenarnya satu kesatuan dari wujud Tuhan; dan yang sebenarnya ada adalah wujud Tuhan itu, sedangkan wujud makhluk hanya bayangan atau foto *copy* dari wujud Tuhan. Paham seperti ini dibangun dari suatu dasar pemikiran bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya, dan karena itu dijadikan-Nya alam ini.¹⁴³ Dengan demikian, alam ini merupakan cermin bagi Tuhan. Pada saat Tuhan ingin melihat diri-Nya, Dia melihat dengan melihat alam ini. Pada benda-benda yang ada di alam ini, Tuhan dapat melihat diri-Nya, karena pada benda-benda alam itu terdapat sifat-sifat Tuhan; dan dari sinilah timbul paham kesatuan. Paham ini juga mengatakan bahwa yang ada di alam ini dilihatnya banyak, tetapi sebenarnya satu. Hal itu tak ubahnya seperti orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan disekelilingnya. Dalam tiap cermin itu, dia lihat dirinya kelihatan banyak, tetapi sebenarnya dirinya hanya satu.¹⁴⁴

Bagi Harun Nasution, paham *wahdat al-wujud* mengisyaratkan bahwa pada manusia ada unsur lahir dan ada unsur batin,

¹⁴²Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, op. cit., h. 92.

¹⁴³*Ibid.*, h. 92-93.

¹⁴⁴*Ibid.*, h. 93.

dan pada Tuhan pun ada unsur lahir dan batin. Unsur lahir manusia adalah wujud fisiknya yang tampak, sedangkan unsur batinnya adalah ruh atau jiwanya yang tidak tampak dan merupakan pancaran atau foto *copy* Tuhan. Sementara itu, unsur lahir pada Tuhan adalah sifat-sifat ketuhanan-Nya yang tampak di alam ini, dan unsur batin-Nya adalah zat Tuhan. Dalam *wahdat al-wujud* ini yang terjadi adalah bersatunya wujud batin manusia dengan wujud lahir Tuhan, atau bersatunya unsur lahir yang ada pada manusia dengan unsur *nasut* yang ada pada Tuhan.¹⁴⁵ Dengan alur pemikiran Harun Nasution yang demikian, maka paham *wahdat al-wujud* ini tidak mengganggu zat Tuhan, dan tidak membawa paham yang ke luar dari ajaran Islam. Bahkan, banyak sekali ayat al-Qur'an yang mendukung argumen seperti ini, contohnya Firman Allah SWT., dalam QS. Al-Hadid (57): ayat 3 yang berbunyi:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [٥٧:٣]

"Dia-lah yang Awal, Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu."¹⁴⁶

Dalam literatur tasawuf, menurut Harun Nasution, tokoh yang dipandang sebagai pencetus atau pembawa paham *wahdat al-wujud* ini adalah Muhy al-Din Ibn 'Arabi (1165-1240 M).¹⁴⁷ Baginya, wujud yang ada itu hanya satu, dan tidak ada pemisah antara manusia dan Tuhan. Kalau dikatakan berlainan antara khalik dan makhluk itu hanyalah lantaran pendeknya paham dan akal dalam mencapai hakikat. Tidak ada perbedaan wujud yang *qadim* yang disebut Tuhan (*khalik*) dengan wujud yang baru yang disebut makhluk. Tidak ada perbedaan antara *'abid* (manusia,

¹⁴⁵*Ibid.*

¹⁴⁶Departemen Agama RI, op. cit., h. 785. Lihat pula, M. Qur'ish Shihab, op. cit., h. 537.

¹⁴⁷Lihat, Harun Nasution (*Falsafat dan Mistisisme*), op. cit. h. 92, dan lihat juga, Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf* (Jakarta: Rannodhuni, 1994), h. 133.

yang menyembah) dengan *ma'bud* (Tuhan, yang disembah). Perbedaan itu hanya rupa dan ragam, sedangkan essensi dan hakikatnya sama.¹⁴⁸

¹⁴⁸Lihat, Abuddin Nata (*Akhlak Tasawuf*), *op. cit.*, h. 253-254.

BAB 4

ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN MISTISISME HARUN NASUTION

A. Mistisisme sebagai Perpaduan Iman, Ibadah, Amal Saleh dan Akhlak Mulia

Harun Nasution, yang biasa dipanggil Pak Harun, sering disalahpahami oleh banyak orang karena pemikirannya dan sikapnya yang kontroversial. Pemikirannya memiliki landasan sufistik yang kuat sehingga membuatnya berpikir inklusif, lebih mementingkan substansi dari pada formalitas, lebih mendahulukan isi dari pada kulit. Cara berpikir seperti inilah yang membuatnya sering disalahpahami oleh publik (baca: masyarakat Indonesia) yang menuang secara budaya terkondisikan untuk mengedepankan formalitas. Dia pernah berkelakar dalam suatu majelis bahwa panggilan haji itu hanya ada di Indonesia, bahkan sakral dengan simbol-simbolnya. Umat Islam jarang menyebut, misalnya, Haji Al-Ghazali, Haji Muhammad, Haji Mahatir Muhammad, tetapi di Indonesia apapun pangkat, jabatan, dan golongannya akan lebih afdal bila ditambah dengan sebutan dan gelar haji. Harun Nasution pernah menolak untuk menandatangani surat penting hanya karena ada tambahan huruf "H" di depan namanya.¹

Menurut Darun Setiady, landasan mistisisme dalam pemikiran Harun Nasution selalu dibarengi dengan wawasan moral dan intelektual serta mempraktekkannya, hal ini menunjukkan bahwa tokoh ini memiliki komitmen *pedakian* spiritual yang kuat. Harun Nasution merupakan seorang dari sedikit intelektual, bukan hanya di kalangan Islam, melainkan juga intelektual Indonesia

¹Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

umunnya, yang sering berbicara tentang moral dan melaksanakannya dalam kehidupan sehari-hari. Dr. H. Barsihannur, mengatakan bahwa, "Ada satu hal yang sampai saat ini tidak ada satupun dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang sanggup menyamai Harun Nasution." Menurutnya, kalau Harun Nasution berjanji kepada mahasiswa akan memberikan kuliah pada hari Selasa yang akan datang, misalnya, lalu tiba-tiba dia mendapat undangan ke Kanada, maka Harun Nasution menolak untuk ke Kanada, kalau dosen lain belum tentu bisa seperti itu, bahkan, mungkin perkuliahan ditunda pada kali lain, Harun Nasution tidak demikian.²

Komitmen moral itulah agaknya, selain wawasannya yang luas, yang membuat tokoh ini sering disebut sebagai "Guru Bangsa" belakangan ini. Karena, seperti halnya guru di sekolah, tidak hanya mengajar, tetapi juga harus memberi contoh yang baik kepada muridnya.³

Pemikiran mistisisme Harun Nasution pada garis besarnya terdapat dalam bukunya yang berjudul *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Harun Nasution mengenal, mengakui, dan mengamalkan teori-teori mistisisme yang dikembangkan oleh para sufi. Pada tingkat aplikasi, teori-teori tersebut oleh Harun Nasution tercermin dalam iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia, yang terintegrasi secara utuh. Seluruh pemikiran mistisisme Harun Nasution mengacu kepada empat hal ini yang terjamin secara utuh. Bahkan pikiran-pikirannya yang kontroversial, seperti tidak ada negara Islam, dan penolakannya terhadap syariat Islam masuk konstitusi, juga didasarkan pada konsistensinya terhadap keempat unsur ajaran Islam itu.

Integrasi keempat unsur ajaran itu secara utuh atau tidak terpisah satu dengan lainnya merupakan pendekatan tasawuf. Jika

²Barsihannur, memberikan penjelasan pada saat penulis seminar hasil Jum'at tanggal 29 Oktober 2010.

³Darun Seliady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "*Wawancara*", Bandung: 12 November 2010

ilmu kalam atau teologi hanya bicara iman, fiqih hanya bicara ibadah dan muamalah (hubungan horisontal sesama manusia dan alam), maka tasawuf mengintegrasikan semuanya secara utuh.

Ibadah yang dapat disebut juga ritus atau tindakan ritual adalah bagian yang amat penting dari setiap agama atau kepercayaan. Tidak pernah ada sistem kepercayaan yang berkembang tanpa sedikit banyak mengintrodusir ritus. Setiap sistem kepercayaan selalu melahirkan sistem ritual atau ibadahnya sendiri.⁴

Selain itu, iman selalu memiliki dimensi suprasasional atau spiritual yang mengekspresikan diri dalam tindakan *devotional* (kebaktian) melalui sistem ibadah. Tindakan-tindakan kebaktian itu tidak hanya meninggalkan dampak memperkuat rasa kepercayaan dan memberi kesadaran lebih tinggi tentang implikasi iman dalam perbuatan, tetapi juga menyediakan pengalaman keruhaniaan yang tidak kecil artinya bagi rasa kebahagiaan. Pengalaman keruhaniaan itu, misalnya, ialah rasa kedekatan kepada Allah SWT., yang merupakan wujud makna dan tujuan hidup manusia.

Ibadah dibagi dua, yaitu ibadah dalam arti khusus, dan ibadah dalam arti umum, yaitu amal saleh. Atau, menurut istilah fikih, ibadah *mahdah* dan ibadah *ghayr mahdah*. Ibadah *mahdah* ialah salat, puasa, zakat, dan haji, sedang ibadah *ghayr mahdah* ialah amal saleh.

Ibadah *ghayr mahdah* atau amal saleh juga merupakan refleksi iman, atau iman yang diwujudkan dengan amal saleh. Menurut Harun Nasution, amal saleh ialah kegiatan kebudayaan yang serasi dalam hubungannya dengan lingkungan hidup ini secara menyeluruh, juga dalam hubungannya antara kehidupan duniawi dan ukhrawi, segi material dan spiritual. Pendekatan antara keduanya terwujud secara serasi dalam ilmu dengan iman. Ilmu untuk dunia dan iman untuk akhirat. Dengan menggabungkan antara ilmu dan iman orang akan melakukan amal saleh,

⁴Disadur dari Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat Menepis Tuduhan Meluruskan Kesalahpahaman* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), h. 207-208.

dan dengan begitu mencapai tingkat kemanusiaan yang paling tinggi.³

Orang yang bertasawuf berarti dia beriman, beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia. Artinya, jika seseorang telah beriman, beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia, maka sebenarnya dia telah mengamalkan ajaran tasawuf. Dengan demikian, dia telah menjadi muslim yang sempurna. Negara yang warganya seperti itu adalah negara yang diridai oleh Tuhan, walaupun tidak secara resmi disebut negara Islam.

Tampaknya, itulah sebabnya Harun Nasution menolak negara Islam dan syariat Islam masuk ke dalam konstitusi, tetapi mendorong umat Islam untuk beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia. Karena, jika umat Islam beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia, maka dengan sendirinya telah melaksanakan syariat Islam. Sebaliknya, pemberlakuan syariat Islam secara formal belum tentu melahirkan warga negara yang berakhlak mulia. Misalnya, betapa banyak orang yang beribadah, tetapi akhlaknya tercela, melakukan KKN, dan sebagainya.

Karena itu, beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia lebih penting daripada memperjuangkan syariat Islam menjadi bagian dari konstitusi. Karena konstitusi itu hanya wadah, yang tidak bermanfaat kalau tidak diisi. Isinya adalah ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia. Ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia terintegrasi secara utuh dalam tasawuf, karena merupakan refleksi pengalaman spiritual.

Selain itu, menurut Harun Nasution, orang yang menempuh jalan spiritual harus memiliki sifat-sifat sufistik, seperti takwa, tawakkal, ikhlas, syukur, taubat, istiqamah, dan sebagainya. Sikap-sikap sufistik ini merupakan refleksi dari ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia.

Iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia, adalah substansi ajaran Islam dan merupakan ruh peradaban manusia.

³Disadur dari Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995), h. 285

Peradaban manusia dibangun di atas pengalaman spiritual seperti ini. Peradaban manusia tidak akan berkembang tanpa amal saleh dan akhlak yang mulia. Malah tanpa amal saleh dan akhlak yang mulia, peradaban yang sudah dibangun bisa saja runtuh dalam waktu singkat. Contoh yang paling jelas mengenai hal ini adalah krisis berkepanjangan yang dialami bangsa ini, akibat akhlak pemimpin mereka yang tercela, yaitu masih merajalelanya KKN sampai sekarang.

Karena itu, substansi pemikiran mistisisme Harun Nasution adalah mendorong tegaknya Islam substansial. Sementara tokoh-tokoh Islam yang lain banyak yang sibuk membicarakan wadah gerakan Islam, seperti negara Islam, partai Islam, syariat Islam, dan institusi-institusi lain yang diharapkan dapat membawa kepada kemajuan Islam.

Jelaslah kiranya bahwa, Harun Nasution lebih mementingkan substansi daripada wadah atau kulit. Mengembangkan substansi adalah cara berpikir tasawuf. Seperti kata Harun Nasution, tasawuf itu lebih melihat ke dalam daripada ke luar.

Perjuangan Harun Nasution menegakkan substansi Islam didorong oleh keinginan untuk melanjutkan tradisi dialog internal umat Islam. Gerakan Harun Nasution yang disebut pembaruan pemikiran atau apapun namanya adalah kelanjutan dari pemikiran Islam dari masa sebelumnya di masa Orde Lama, masa penjajahan, bahkan dapat dilacak sampai jauh ke belakang, yaitu para ulama yang menghidupkan pemikiran Islam, seperti Muhammad Abduh. Tokoh dengan pandangan rasional neo-muktazilahnya yang begitu mendalam ini menjadi objek kajian tesis Harun Nasution di Mesir. Tesis yang sudah dibukukan ini, telah beredar luas dan dibaca oleh para mahasiswa dan masyarakat umum hingga sebagian tokoh muslim menghawatirkan akan terjadi gejala pemuktazilahan kaum terpelajar muslim, khususnya lulusan IAIN dan UIN.

Pemikiran Harun Nasution dalam banyak hal bersinggungan dengan konteks sosiologis masyarakat Indonesia yang

sedang membangun. Misalnya, konsep manusia Indonesia seutuhnya yang diusung oleh Harun Nasution di awal 1970-an mengandung makna rasionalisasi, dan pembangunan serta modernisasi yang juga sedang digalakkan oleh pemerintah. Bagi Harun Nasution, membangun manusia Indonesia seutuhnya adalah menciptakan manusia yang seimbang (*tawazun*) antara jasmaniyah dan ruhaniyahnya, nalarnya rasional dan hatinya berjiwa spiritual Islam, demikian pandangan Harun Nasution tentang pembangunan manusia Indonesia.⁶

Kesamaan itu tidak bisa dihindari, malah merupakan keharusan untuk mencari relevansi gerakan Harun Nasution dengan pembangunan masyarakat Indonesia. Tetapi, gerakan Harun Nasution pertama-tama bukanlah respons terhadap pembangunan. Sebab pembangunan bersifat lokal dan sesaat. Sedang gerakan pembaruan pemikiran bersifat universal dan abadi.

Dengan demikian, kalau proses pembangunan terhambat karena dilanda krisis seperti sekarang, pembaruan pemikiran Islam dan perjuangan menegakkan substansi Islam, sebagaimana yang dilakukan oleh Harun Nasution, harus terus berjalan sampai dari generasi ke generasi.

Hal itu merupakan bukti bahwa gerakan Harun Nasution bukanlah pengaruh dari luar, seperti merespone proses pembangunan, melainkan lebih sebagai kelanjutan dialog internal umat Islam. Ini terlihat pada tema-tema yang dibahas, seperti iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia, yang semua terintegrasi secara utuh dalam tasawuf. Secara utuh berarti tidak terpisah-pisah, seperti cara berpikir syariat. Cara berpikir syariat biasanya terpisah-pisah, misalnya, hanya membicarakan ibadah saja, itu pun satu aspek saja, seperti syarat atau rukunnya, sedang maknanya bagi kehidupan umat sering diabaikan atau dianggap bukan urusan syariat.

Cara berpikir tasawuf bersifat utuh dan padu, di mana iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia itu merupakan satu

⁶Disadur dari *ibid.*, h. 385-387.

kesatuan yang tak terpisahkan satu dengan lainnya. Keterpaduan dan keutuhan pemikiran itu akan melahirkan kekuatan untuk membangun umat dan peradaban manusia secara umum. Integrasi iman, ibadah, amal saleh dan akhlak, menurut Harun Nasution, melahirkan manusia yang takwa, tawakkal, ikhlas, taubat, syukur, harapan, sabar, *khauf*, dan *uzlah*. Untuk lebih jelasnya, berikut ini akan diuraikan makna yang terkandung dalam term-term ini.

1. Takwa

Sikap takwa didasarkan pada Firman Allah SWT., dalam surat QS. Al-Taubah (9) ayat 109 yang berbunyi:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ ظُلُمَاتٍ إِلَى نُورٍ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَكُونُونَ فِي نَارٍ جَافِيَةٍ هِيَ فِي ظُلْمَاتٍ أَعْيُنُ النَّاسِ لَا يَرَوْنَهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِيَ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ [9:109]

"Maka Apakah orang-orang yang mendirikan bangunan (*mesjid*) atas dasar taqwa kepada Allah dan keridhaan-Nya itu lebih baik, atautakah orang-orang yang mendirikan bangunannya di tepi jurang yang runtuh, lalu (bangunan) itu roboh bersama-sama dengan dia ke dalam neraka Jahannam? Allah tidak memberikan petunjuk kepada orang-orang yang zalim."⁷

Ayat tersebut di atas menggambarkan sikap hidup. Sikap hidup itu sendiri ada yang benar dan ada yang salah. Sikap hidup yang benar ialah takwa kepada Allah SWT., dan keinginan mencapai rida-Nya. Sikap hidup selain takwa tidak benar. Kalau manusia betul-betul mengasaskan hidupnya kepada takwa dan keinginan mencapai rida-Nya, maka dengan sendirinya manusia terbimbing ke arah budi pekerti luhur (*akhlak al-karimah*).

Juhaya S. Praja menyatakan bahwa Harun Nasution menepatkan takwa tersebut sesuai dengan konsep *hany 'ala al-salah* -

⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Pustaka Agung Harapan, 2006), h. 274. Lihat pula, M. Qumish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Ciputat Tangerang: Lentera Hati, 2010), h. 204.

hany 'ala al-falah. Keseimbangan takwa, menurut Harun Nasution, setelah manusia melaksanakan salat dan menegakkannya, maka selanjutnya diimplementasikan dengan *fa intasiru fi al-ard* untuk meraih sukses dalam kehidupan dunia dan terjaga dari gelaan-godaannya.⁸

Melalui takwa manusia menyadari kehadiran Tuhan dalam hidupnya. **T**akwa adalah tauhid yakni kesadaran yang sangat mendalam bahwa Allah SWT., selalu hadir dalam hidup. Takwa ialah kalau mengerjakan segala sesuatu, dikerjakan dengan kesadaran penuh bahwa Allah SWT., beserta manusia, menyertai manusia, mengawasi, dan memperhitungkan perbuatan manusia, tauhid berarti penofian adanya dominasi selain Allah SWT.⁹

Firman Allah SWT., dalam QS. Al-Hadid (57) ayat 4 yang berbunyi:

وَاللَّهُ يَمَّا تُعْمَلُونَ بِصِيرٍ ﴿٥٧:٤﴾

"... Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."¹⁰

Inilah pengawasan melekat (*waskat*) yang sebenarnya, yaitu pengawasan dalam diri manusia melalui iman, sehingga menghasilkan tindakan yang ikhlas, tulus dan tanpa pamrih. Dengan takwa manusia berbuat baik bukan karena takut kepada orang. Manusia meninggalkan perbuatan jahat juga bukan karena pengawasan orang, melainkan karena dinamika yang tumbuh dalam diri manusia sebagai akibat dari takwa.

Kalau manusia sudah memperhitungkan kehadiran Allah SWT., dalam kehidupannya, dan segala sesuatu yang dikerjakan dengan kesadaran bahwa Allah SWT., mengawasi dan memperhitungkan perbuatan manusia, maka dengan sendirinya manusia

⁸Juhaya S. Praja (salah seorang murid Harun Nasution dan wakil mursyid tarekat Qadiriyyah Naq (TQN) Tasik Malaya), "Wawancara" Bandung, tanggal 12 Nopember 2010.

⁹Muhammad Syafi'ie el-Bantania, *Quantitas Iman, Imita, dan Ihsan* (Cet. 1; Jakarta Timur: Inti Medina, 2010), h. 9.

¹⁰Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 785. Lihat pula, M. Quraisy Shihab, *op. cit.*, h. 338.

akan terbimbing ke arah budi pekerti luhur. Logikanya, kalau manusia hanya melakukan sesuatu yang diridai Allah SWT., maka dengan sendirinya manusia hanya melakukan sesuatu yang baik. Firman Allah SWT., QS. Yasin (36) ayat 12 yang berbunyi:

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿٣٦:١٢﴾

"*Sesungguhnya Kamiilah yang menghidupkan orang-orang yang mati, dan Kamiilah yang mencatat apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka (tinggalkan). Dan segala sesuatu Kami kumpulkan dalam Kitab yang jelas (Lauh Mahfuzh).*"¹¹

Dari mana datangnya ukuran kebaikan itu? Pertama dari modal primordial yang diberikan Allah SWT., kepada manusia, yaitu hati nurani. Hati ini disebut nurani, dari bahasa Arab, yang artinya bersifat cahaya, karena merupakan modal pertama dari Allah SWT., untuk menerangi sikap manusia. Banyak hadis yang menggambarkan bahwa kalau manusia ingin tahu mana yang baik dan benar, maka manusia harus bertanya kepada hati nurani. Nabi Saw., bersabda:

يَا وَابِئْسَةَ اسْتَفْتَى قَلْبَكَ وَاسْتَفْتَى نَفْسَكَ ثَلَاثَ مَرَاتٍ أَلَيْسَ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْإِيمَانُ مَا خَالَكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الْمَسْئَلِ

"*Wahai Wabisah (Ibn Ma'bad al-Aswadi) Mintalah fatwa pada dirimu, mintalah fatwa pada hatimu (Nabi mengulangnya tiga kali). Kebaikan adalah sesuatu yang membuat jiwa tenang. Dosa adalah sesuatu yang melahirkan kebimbangan dalam dada.*"¹²

Ukuran kebaikan yang kedua ialah agama, karena itu, agama disebut juga hati nurani yang diturunkan oleh Allah SWT.,

¹¹*Ibid.*, h. 626.

¹²Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad ibn Hanbal*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 228.

atau fitrah yang diturunkan oleh Allah SWT., kepada manusia (*fitrah munazzalah*). Kalau hati nurani yang ada dalam diri manusia itu adalah fitrah (kecenderungan fitrah) yang ada secara alami dalam diri manusia, maka agama adalah fitrah yang diturunkan Allah SWT., kepada umat manusia untuk memperkuat fitrah alami itu.

Ukuran kebenaran yang ketiga ialah *mu'ahadah al-'uqud* yaitu perjanjian antar sesama manusia. Manusia mempunyai sisi keburukan dan kebaikan. Allah SWT., selalu berpesan agar manusia senantiasa menghormati perjanjian atau kontrak di antara manusia. Karena itu, undang-undang yang betul-betul absuh harus dihormati oleh manusia. Misalnya, manusia sudah tentukan bahwa lampu merah jalan yang menyala menandakan kendaraan harus berhenti, maka manusia harus patuhi ketentuan tersebut, ketaatan itu sepertinya sederhana, tetapi dari segi agama hal itu adalah ketaatan kepada Allah SWT.,. Mengenai hal ini Allah SWT., Berfirman QS. Al-Ma'idah (5) ayat 1 yang berbunyi sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ ۖ أَحْبَبْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الذِّمَّةِ إِلَّا مَا بَيْنَ يَدَيْكُمْ غَيْرَ مُجْبِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ [٥:١]

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji. Hewan ternak dihalalkan bagimu, kecuali yang akan disebutkan kepadamu, dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang dalam berihram (haji atau umrah). Sesungguhnya Allah menetapkan hukum sesuai dengan yang Dia kehendaki."¹⁵

'Uqud dalam ayat itu berarti perjanjian kepada Tuhan untuk menaati perintah dan menjauhi larangan, perjanjian kepada sesama atau kepada diri sendiri, seperti bernazar atau bersumpah untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Dengan ayat itu jelas bahwa umat Islam adalah umat yang dididik untuk taat

¹⁵Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 141. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 106.

kepada aturan. Itulah sebabnya Islam disebut sebagai *din*. *Din* adalah sistem ketundukan atau kepatuhan. Sedangkan masyarakatnya disebut *madinah*, artinya suatu tempat di mana kehidupan itu teratur, karena orang-orangnya tunduk dan patuh kepada aturan. Inilah ciri orang yang bertakwa.

2. Tawakkal

Secara harfiah kata "tawakkal" (Arab, dengan cjaan dan vokalisasi yang benar: *tawakkul*) berarti bersandar atau mempercayai diri¹⁴. Dalam agama tawakkal ialah sikap bersandar akan diri kepada Allah SWT., atau mempercayakan diri kepada Allah SWT., Tuhan Yang Maha Esa. Harun Nasution, dalam tasawuf, menafsirkan tawakkal sebagai suatu keadaan jiwa yang tetap berada selamanya dalam ketenangan dan ketentraman, baik dalam keadaan suka maupun duka. Dalam keadaan suka, diri bersyukur dan dalam keadaan duka, diri bersabar serta tidak resah dan gelisah.¹⁵ Karena mengandung makna "mempercayakan diri," maka tawakkal merupakan implikasi langsung dari iman.

Iman tidak saja berarti "percaya adanya Tuhan" sesuatu yang orang-orang musyrik Makkah di zaman jahiliyah pun melakukan, melainkan lebih bermakna mempercayai atau "menaruh kepercayaan" kepada Tuhan satu-satunya tanpa sekutu, yaitu Allah SWT., Tuhan Yang Maha Esa. Maka tidak ada tawakkal tanpa iman, dan tidak ada iman tanpa tawakkal. Allah SWT., berfirman dalam QS. Al-Maidah (5) ayat 23 yang berbunyi sebagai berikut:

...وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ [٥:٢٣]

"...dan bertawakallah kamu hanya kepada Allah, jika kamu orang-orang beriman."¹⁶

¹⁴A. Beoran Rifi dan Hasan Mud'in, *Filsafat Tasawuf* (Cet. 1; Bandung: CV : Pustaka Seda, 2010), 214.

¹⁵Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental* (Jakarta: Pustaka Ruhana, 1994), h. 169.

¹⁶*Ibid.*, h. 148.

Bahkan, tidak ada iman dan tidak pula ada sikap pasrah kepada Allah SWT., (*al-islam*) tanpa *tawakkal*, begitu pula sebaliknya. Allah SWT., Berfirman dalam QS. Yunus (10) ayat 84 yang berbunyi sebagai berikut:

...فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُّسْلِمِينَ [١٠:٨٤]

*...maka bertawakallah kepada-Nya, jika kamu benar-benar muslim (berserah diri).¹⁷

Berbeda dengan kesan kebanyakan orang, *tawakkal* bukanlah sikap pasif dan melarikan diri dari kenyataan. *Tawakkal* adalah sikap aktif dan bersemangat yang tumbuh di dalam pribadi yang memahami hidup dengan tepat serta menerima kenyataan hidup dengan tepat pula. Sebab pangkal *tawakkal* ialah kesadaran diri bahwa perjalanan pengalaman manusia secara keseluruhan dalam sejarah, tidak akan cukup menemukan hakikat hidup secara utuh. Sebagian besar dari hakikat hidup itu tetap merupakan rahasia Ilahi yang tidak ada jalan bagi makhluk untuk menguasainya. *Tawakkal* adalah pelepasan kekuasaan dan kekuatan, tidak ada kekuatan dan kekuasaan apa pun, melainkan dari Allah, Tuhan semesta alam.¹⁸

Sebagaimana pernyataan Nemat Fatah Natsir bahwa *tawakkal* yang terkandung dalam pandangan Harun Nasution (yang digunakan alat analisis disertasinya juga) menunjukkan etos kerja yang tinggi dan pengerahan potensi setiap manusia dalam meraih kesuksesan dalam hidup ini.¹⁹ *Tawakkal* amat dekat dengan pelaksanaan hidup qadariyah yang penuh perjuangan dan pengorbanan hingga manusia bisa mencapai derajat keseimbangan duniawi dan ukhrowi. Sikap *tawakkal* menurut Harun Nasution mengandung makna sikap manusiawi yang menghargai proses

¹⁷Ibid., h. 293.

¹⁸A. Bacrum Rifi dan Hasan Mud'In, *op. cit.*, h. 214.

¹⁹Nemat Fatah Natsir (Salah seorang murid Harun Nasution, Rektor UIN Sunan Gunung Jati Bandung) "Wawancara" Bandung: 25 Nopember 2010.

bukan menghargai hasil. Maka pengendalian hawa nafsu untuk tetap bersyukur bila mendapatkan keberhasilan dan introspeksi diri karena kegagalan, menjadi muatan dalam perilaku sehari-hari setiap hamba Allah yang bertaqwa. Sikap tawakal itulah yang harus dipahami setiap orang agar dalam hidupnya tetap terbimbing oleh Allah SWT. Melalui tuntunan Islam yang bersifat qadariyah, bukan sikap pasrah sumerah tanpa usaha (*jabariyah*). Harun Nasution sendiri untuk menyempurnakan sikap tawakal setiap muslim diwajibkan berdoa setelah kerja keras.²⁰

Kesadaran serupa itu tidak saja merupakan suatu "realisme metafisis", tetapi juga memerlukan keberanian moral untuk menginsafi dan mengakui keterbatasan diri sendiri setelah usaha yang optimal dan untuk menerima kenyataan bahwa tidak semua persoalan dapat dikuasai dan diatasi tanpa bantuan ('*inayah*) Tuhan Yang Maha Kuasa.

Dalam al-Qur'an seruan kepada manusia untuk bertawakkal kepada Allah SWT., itu dikaitkan dengan berbagai ajaran dan nilai, antara lain:

1. *Tawakkal* dikaitkan dengan sikap percaya (*al-iman*) kepada Allah SWT., dan pasrah (*al-islam*) kepada-Nya.
2. *Tawakkal* kepada Allah SWT., diperlukan setiap kali sehabis mengambil keputusan penting (khususnya keputusan yang menyangkut orang banyak melalui musyawarah) guna memperoleh keteguhan hati dan ketabahan dalam melaksanakannya serta agar tidak mudah mengubah keputusan itu.
3. *Tawakkal* juga diperlukan agar keteguhan jiwa menghadapi lawan dan agar perhatian kepada usaha untuk mengagakkan kebenaran tidak terpecah karena adanya lawan itu, dengan keyakinan bahwa Tuhanlah yang akan melindungi dan menjaga manusia.
4. Sebaliknya, *tawakkal* juga diperlukan untuk mendukung perdamaian antara sesama manusia, terutama jika perdamaian

²⁰Nemat Fatah Natsir (Salah seorang murid Harun Nasution, Rektor UIN Sunan Gunung Jati Bandung) "Wawancara" Bandung: 25 Nopember 2010

- itu juga dikehendaki oleh mereka yang memusuhi manusia.
5. Sikap mempercayakan diri kepada Tuhan juga merupakan konsistensi keyakinan bahwa segala sesuatu akan kembali kepada-Nya dan bahwa manusia harus menyembah Dia Yang Maha Esa.
 6. Tawakkal kepada Allah SWT., juga dilakukan karena Dia-lah yang Maha Hidup dan tidak akan mati. Dia-lah realita mutlak dan Maha Suci, yang senantiasa memperhitungkan perbuatan hamba-Nya.
 7. Manusia bertawakkal kepada Allah SWT., karena Dia-lah yang Maha Mulia dan Maha Bijaksana. Dengan tawakkal manusia menghapus kekhawatiran kepada pencipta manusia sendiri dengan segala kemuliaan dan kebijaksanaan-Nya.
 8. Tawakkal diperlukan untuk meneguhkan hati, jika memang seseorang yakin dengan tulus dan ikhlas bahwa dia berada dalam kebenaran.

Begitulah nilai-nilai yang disebutkan al-Qur'an yang disangkutkan dengan seruan untuk bertawakkal. Jika manusia perhatikan semua nilai itu, maka manusia memiliki kesamaan semangat, yaitu semangat harapan kepada Allah SWT., Yang Maha Bijaksana. Jika takwa melandasi kesadaran berbuat baik demi rida-Nya, maka tawakkal menyediakan sumber kekuatan jiwa dan keteguhan hati menempuh hidup yang penuh tantangan, terutama dalam perjuangan memperoleh rida-Nya.

3. Ikhlas

Seorang sufi terkenal, Ibn 'Ata'illah berkata bahwa amal perbuatan adalah bentuk lahiriah yang teguh, sedangkan ruh amal perbuatan itu ialah adanya rahasia keikhlasan di dalamnya. Terhadap keterangan ini Ibn Ibad al-Randi memberi uraian berikut:

"Keikhlasan setiap hamba Tuhan dalam amal perbuatannya adalah setingkat dengan martabat dan kedudukannya. Adapun dari kalangan mereka yang tergolong *al-abrar* (para pelaku kebaikan), maka puncak kepamrihan (*al-riya'*), baik yang tampak maupun

yang tersembunyi, yang bertujuan memenuhi keinginan diri, yakni mengharap limpahan pahala dan kebahagiaan tempat kembali (akhirat) sebagaimana dijanjikan Allah SWT., untuk orang-orang yang ikhlas (*al-mukhlisun*) serta menghindarkan diri dari kepedihan azab dan perhitungan (*al-hisab*) yang buruk sebagaimana diancamkan kepada orang-orang yang tidak ikhlas (*al-mukhlitin*). Ini adalah realisasi makna Firman Allah SWT., (dalam surat *al-Fatihah*): *Kepada Engkautah kami menyembah*. Artinya kami tidak menyembah kecuali kepada Engkau (ya Tuhan), dan dalam ibadah itu kami tidak memperserikatkan Engkau dengan yang selain Engkau. Mengesampingkan sesama makhluk dari pandangannya mengenai amal perbuatan kebajikannya itu, namun masih disertai penglihatan kepada (peran) diri sendiri dalam hubungannya dengan amal perbuatan itu serta penyandaran diri kepada amal perbuatan itu.

Sedangkan dari kalangan mereka yang termasuk golongan yang dekat kepada Tuhan (*al-muqarrabun*) batas itu telah dilampauinya menuju kepada tiadanya penglihatan untuk (peranan) diri sendiri dalam amalnya itu. Jadi keikhlasannya ialah tidak lain dari pada kesaksian akan adanya hak pada Tuhan Yang Maha Benar semata untuk membuat orang itu bergerak atau diam tanpa ia melihat adanya daya dan kemampuan pada dirinya sendiri. Kedudukan (*al-muqam*) ini dinyatakan dalam ketuhanan yang dengan itu diperoleh keabsahan tingkat keikhlasan yang tinggi. Pemilik tingkat keikhlasan inilah yang telah menempuh jalan *tahid* dan yakin, itu merupakan realisasi makna Firman Allah SWT., (dalam surat *al-Fatihah*): *Dan kepada Engkautah kami memohon pertolongan*. Artinya, kami tidak memohon pertolongan kecuali dengan Engkau, bukan dengan diri kami sendiri ataupun daya dan kemampuan kami sendiri. Harun Nasution mengemukakan bahwa keikhlasan seseorang itu terpaut dengan amal yang ia kerjakan.

Amal orang pertama tadi disebut amal *li Allah ta'ala*, dan amal orang kedua itu (dari kelompok *al-muqarrabun*) disebut

amal *bi Allah*. Amal *li Allah* menghasilkan pahala, sedangkan amal *bi Allah* menyebabkan kedekatan (*qurbah*) kepada Allah SWT. Amal *li Allah* membuahkan realisasi makna ibadah, sedang amal *bi Allah* membuahkan pelurusan karsa (*firadah*). Amal *li Allah* adalah kualitas setiap orang yang beribadah, sedangkan amal *bi Allah* adalah kualitas setiap orang yang menuju (*qasid*) Tuhan. Amal *li Allah* adalah wujud pemenuhan ketentuan-ketentuan luar (eksoteris, *al-zawahir*), sedangkan amal *bi Allah* adalah wujud pemenuhan hal-hal dalam (esoteris, *al-dama'ir*). Ungkapan-ungkapan ini berasal dari Imam al-Qasim al-Qusyairi.²¹ Dengan begitu jelaslah perbedaan antara kedua *maqam* (kedudukan) itu serta keterpautannya dalam kemuliaan dan keagungan. Maka keikhlasan setiap hamba Tuhan adalah ruh amal perbuatannya. Dengan adanya keikhlasan itulah hidupnya menjadi amal dan kepatutannya untuk mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Tuhan serta dengan begitu terdapat kepantasan untuk diterima Tuhan. Tetapi tanpa keikhlasan itu, maka matilah amal itu dan jatuh dari derajat pengakuan, sehingga dengan begitu jadilah ia boneka tanpa ruh dan gambar tanpa makna. Sebagian ahli berkata: Luruskan amalmu dengan keikhlasan dan luruskan keikhlasanmu dengan membebaskan diri dari daya dan kemampuan.

Inilah keterangan tentang keikhlasan dari kalangan kaum sufi sebagai kelompok orang muslim yang banyak memberi perhatian kepada segi-segi esoteris keagamaan. Dari keterangan itu diketahui adanya berbagai tingkat keikhlasan seseorang. Dalam kalimat lain, sama halnya dengan semua nilai keagamaan, keikhlasan bukanlah hal yang statis, yang sekali terwujud akan tetap bertahan selamanya, melainkan dinamis, yang senantiasa menuntut kesungguhan pemeliharaan dan peningkatan.

Menurut Harun Nasution, manusia yang ikhlas adalah manusia yang kritis dengan penuh kesadaran terhadap apa yang

²¹Abd al-Karim ibn Hawazin, Al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*. (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.t.). h. 360.

dipikirkan, apa yang dirasakan dan apa yang dilakukan ikhlas seorang sufi berbeda dengan ikhlas orang lain, sebab ikhlas seorang sufi dengan apa yang dia pikirkan dia harus merenungkan jangan sampai apa yang dipikirkan, dirasakan dan dikatakan salah. Bahkan, keikhlasan seseorang itu membuat lebih awal datang ke Masjid.²²

Dari pandangan kesufian itu juga tampil bahwa keikhlasan atau kemurnian batin adalah nilai yang amat rahasia dalam diri seseorang. Sebagai ruh amal perbuatannya ia tak tampak begitu saja oleh orang luar, dan hanya diketahui oleh yang bersangkutan sendiri, terutama oleh Tuhan Yang Maha Tahu (*al-'alim*).

Pada tingkat pribadi, Kata Harun Nasution, keikhlasan terasa sebagai tindakan yang tulus terhadap diri sendiri dalam komunikasinya dengan Sang Maha Pencipta (*al-Khaliq*) dan usaha mendekatkan diri kepada-Nya. Maka keikhlasan dalam beragama adalah juga bermakna ketulusan kepada keutuhan (integritas) diri yang paling mendalam, yang kemudian mengejawantahkan dalam akhlak mulia berupa perbuatan baik kepada sesama. Itulah prinsip utama agama yang benar, dan itulah inti perintah Allah swt, kepada hamba-Nya. Harun Nasution dalam hidup keseharian memperaktekkan keikhlasan itu.

4. Harapan

Pandangan Harun Nasution tentang harapan, yang dalam tasawuf disebut *raja'*, adalah bahwa sikap sufistik ini lahir dari iman. Dengan iman kepada Allah SWT., orang akan berharap untuk memperoleh kebaikan di dunia dan keselamatan di akhirat. Orang yang beriman, batin dan jiwanya menjadi kuat, sehingga tidak akan pernah gentar menghadapi hidup yang penuh cobaan.

Kekuatan itu diperoleh karena ada harapan kepada Allah SWT., dia tidak akan mudah putus asa, karena dia yakin bahwa Allah SWT., selalu menyertainya. Allah SWT., Berfirman dalam

²²Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung, 12 November 2010

QS. Al-Hadid (57) ayat 4 yang berbunyi sebagai berikut:

...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [٥٧:٤]

8 ...dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”²³

8 Ayat lain dalam firman Allah SWT., QS Al-Baqarah (2) ayat 115 yang berbunyi sebagai berikut:

...فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا وَجْهَ اللَّهِ ... [٢:١١٥]

“... Kemana-pun kamu menghadap di sanalah wajah Allah...”²⁴

Karena itu, Menurut Harun Nasution, dengan penuh sikap menyandarkan diri kepada Allah SWT., orang yang beriman yakin bahwa dia tidak maju menghadapi tantangan hidup ini sendirian karena ada Allah SWT. Cukuplah Allah SWT., baginya, karena Allah SWT., adalah sebaik-baik *al-wakil*, tempat bersandar. Jadi, iman menghasilkan harapan, maka tidak adanya harapan adalah indikasi tidak adanya iman. Orang yang tidak berpengharapan adalah orang yang tidak menaruh kepercayaan kepada Allah SWT., atau sebaliknya, orang yang tidak menaruh kepercayaan kepada Allah SWT., tidak akan mempunyai harapan kepada-Nya.²⁵

Manusia diperingatkan dalam al-Qur'an melalui lisan Nabi Ya'qub ketika dia berpesan kepada anak-anaknya dalam mencari Yusuf dan Bunyamin di Mesir, Firman Allah SWT., QS. Yusuf (12) ayat 87 yang berbunyi sebagai berikut:

...وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا التَّوَّابُونَ
[١٢:٨٧]

²³Departemen Agama RI, *op. cit.*, h.785, lihat pula, M. Qamish Shihab, *op. cit.*, h. 538.

²⁴*Ibid.*, h. 22.

²⁵ Dron Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 November 2010

“...dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya yang berputus asa dari rahmat Allah, hanyalah orang-orang yang kafir.”²⁶

Salah satu keharusan iman ialah sikap baik sangka kepada Allah SWT. Manusia harus berusaha sedapat-dapatnya untuk mencari hikmah dari apa yang terjadi pada manusia sebagai kehendak Ilahi. Hal ini memang tidak mudah bagi kebanyakan orang. Apalagi jika sedang dirundung malang. Manusia sering kehilangan perspektif kasih Allah SWT., dan hikmah kehendak-Nya. Maka manusia pun mulai kebilangan sikap baik sangka kepada Allah SWT., dan mungkin saja dalam hati manusia masuk bisikan setan untuk *raib* berburuk sangka kepada Allah SWT. Kebanyakan manusia mengalami keadaan serupa itu tanpa terasa karena halusnya bisikan setan.

5. Khauf (Takut)

Harun Nasution menyebut istilah “*khauf*” hanya secara sepintas. “*Khauf*” merupakan konsep tasawuf yang berarti takut, maksudnya, takut kepada Allah SWT. Dalam aktivitasnya manusia harus selalu mengingat Allah, karena dengan demikian manusia merasa tenang batinnya dan ketenangan itu karena adanya iman kepada Allah SWT. Konsep *khauf* bersumber dari al-Qur'an dan Hadis. Istilah “*khauf*” terdapat dalam beberapa ayat Firman Allah SWT., QS Ali 'Imran (3) ayat 175 yang berbunyi sebagai berikut:

إِنَّمَا دَبَّكُمْ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ
[٣:١٧٥]

“Sesungguhnya mereka hanyalah setan yang menakut-nakuti (kamu) dengan teman-teman setianya, karena itu janganlah kamu takut kepada mereka, tetapi takutlah kepada-Ku, jika kamu

²⁶*Ibid.*, h. 331.

orang-orang beriman.”²⁷

Ayat lain, Firman Allah SWT., QS. As- Sajdah (32) ayat 16 yang berbunyi sebagai berikut:

تَتَجَلَّىٰ جَنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ [٣٢:١٦]

“Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya, mereka berdo'a kepada Tuhannya dengan rasa takut dan harap, dan mereka meninfakkan sebagian dari rizki yang Kami berikan kepada mereka.”²⁸

Khauf adalah tangisan hati seseorang pada saat mengingat dan mengira-ngira perbuatan buruk yang pernah dilakukan, sehingga jiwanya tidak lagi berkeinginan melakukan perbuatan yang menyimpang atau dosa.

6. Taubat

Di antara berbagai amalan yang diharapkan seorang muslim melakukannya sehari-hari ialah *istighfar*, yaitu memohon ampun kepada Allah SWT., atas segala dosa. Ini disebut taubat. Kata *istighfar* (*istighfar*) adalah kata benda (*verbal noun, mas'dar*) dari kata kerja “*istaghfara*” (memohon ampun), yang merupakan permulaan formula permohonan ampun kepada Tuhan. Dalam al-Qur'an perintah memohon ampun tidak ditujukan hanya kepada kaum beriman pada umumnya, tetapi juga kepada Nabi sendiri. Ini sangat menarik mengingat Nabi adalah utusan Allah SWT., yang terpelihara (*ma'sum*) dari dosa. Namun justru Allah SWT., banyak memerintahkan untuk mohon ampun atau *istighfar*. Salah satu perintah itu ialah yang diberikan sesudah keberhasilan Nabi membebaskan Makkah, seolah-olah perintah mohon ampun itu

²⁷Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 93. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 73.

²⁸*Ibid.*, h. 588.

merupakan salah satu *follow up* pembebasan kota suci tempat kelahiran Nabi itu.

Perintah itu termuat dalam firman Allah SWT., QS. An Nasr (110) ayat 1-3 yang berbunyi sebagai berikut:

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ. وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا. فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ. وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا.

“Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan dan engkau melihat manusia berbondong-bondong masuk agama Allah, maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, dan mohonlah ampunan kepada-Nya. Sungguh Dia Maha Penerima taubat.”²⁹

Perubebasan Makkah merupakan puncak keberhasilan Nabi Muhammad melembagakan *din* (sikap tunduk) dan *Islam* (pasrah) dalam bentuk kekuasaan politik. Kiranya dapat dibenarkan kalau dikatakan bahwa bertasbih dan memuji Allah SWT., serta beristighfar memohon ampun kepada-Nya merupakan puncak pesan Tuhan untuk melembagakan ajaran *din* dan *Islam* dalam bentuk amalan keagamaan sehari-hari.

Mengingat bahwa perintah bertasbih dan beristighfar itu ditujukan mula-mula secara khusus kepada pribadi Nabi sendiri (kata pengganti nama “Engkau” dalam firman itu) sementara Nabi adalah seorang yang *ma'sum*, maka dapat disimpulkan bahwa perintah itu lebih-lebih lagi berlaku untuk seluruh kaum beriman. Ini tentu saja disamping adanya perintah-perintah dalam al-Qur'an agar kaum beriman banyak melakukan istighfar atau adanya gambaran-gambaran tentang kaum beriman sebagai sekelompok orang yang senantiasa memohon ampun kepada Allah SWT.

Pengalaman ketuhanan yang diperoleh seseorang melalui istighfar ialah pertama, menanamkan kerendahan hati yang tulus

²⁹*Ibid.*, h. 920.

karena kesadaran bahwa tidak seorang pun yang bebas dari dosa. Kedua, sebagai konsekuensi langsung dari kerendahan hati itu dengan banyak istighfar manusia dididik dan dituntun untuk tidak mengklaim kesucian diri atau bersikap sok suci yang sikap itu sendiri merupakan suatu bentuk kesombongan. Sifat tersebut di atas tidak terlihat dalam diri pribadi Harun Nasution.

Melalui istighfar manusia dapat merasakan kehadiran Tuhan Yang Maha Besar. Manusia tidak berdaya di hadapan-Nya dan manusia juga dengan rendah hati menyadari bahwa kemampuan manusia berbuat baik pun, jika ada, adalah karena kasih sayang Allah kepada manusia. Dia-lah Yang Maha Kasih kepada manusia. Karena itu digambarkan bahwa "para hamba Tuhan Yang Maha Kasih ialah mereka yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati. Firman Allah SWT., QS al-Furqan (25) ayat 63 yang berbunyi sebagai berikut:

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا [٢٥:٦٣]

"Adapun hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih itu adalah orang-orang yang berjalan di bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang bodoh menyapa mereka (dengan kata-kata yang menghina), mereka mengucapkan salam."³⁰

Tentu taubat saja tidak cukup hanya dengan istighfar, tetapi harus disertai dengan tindakan nyata. Karena perbuatanlah yang membuktikan bahwa orang yang bertaubat telah meninggalkan perbuatan tercela dan mengerjakan perbuatan terpuji. Itulah sebabnya menurut Abu Hamid al-Ghazali, langkah pertama yang harus dilakukan dalam bertaubat ialah mengerjakan ibadah yang wajib, seperti salat lima waktu, puasa pada bulan Ramadan, membayar zakat bila harta telah mencapai nisab (ukuran)-nya, dan menunaikan ibadah haji jika telah memiliki kemampuan.

³⁰Ibid, h. 510.

Kalau dosa yang timbul itu karena meninggalkan kewajiban, maka untuk keluar dari dosa adalah mengerjakan kewajiban itu.³¹

Kemudian jika dosa itu karena mengerjakan larangan Allah SWT., seperti berjudi, mengonsumsi narkotik, meminum minuman keras, berzina, maka cara taubatnya ialah menyesali perbuatan itu sambil menghentikannya untuk selamanya. Ada dosa timbul karena merugikan orang lain, seperti korupsi, manipulasi, menipu, mencuri, merampok, berbohong, memfitnah, memukul, dan membunuh. Jika dosa itu timbul karena korupsi, manipulasi, menipu, mencuri dan merampok, maka taubatnya adalah mengembalikan harta itu kepada pemiliknya sambil minta maaf.

Kalau harta itu tidak dapat dikembalikan, karena orang yang dicuri atau dirampok hartanya sudah meninggal dunia atau tidak diketahui keberadaannya, maka taubatnya dilakukan dengan cara banyak bersedekah dan beramal saleh supaya pahalanya bisa mengimbangi dosa yang ditimbulkan oleh kerugian korban kriminal itu. Kemudian jika dosa itu karena menfitnah, memukul, memaki dan berbohong, maka hendaklah minta maaf kepada yang bersangkutan. Kalau tidak bisa dilakukan, maka harus banyak berdoa supaya yang bersangkutan mau memaafkan di akhirat kelak dan perbanyak istighfar buat orang yang telah dianiaya tadi. Kalau dosa itu terjadi karena membunuh orang, maka taubatnya adalah minta maaf kepada keluarga korban. Jika tidak bisa, karena misalnya khawatir mereka balas dendam, maka harus banyak berdoa kepada Allah SWT., supaya orang yang dibunuh itu memaafkan nanti di akhirat.

Untuk melaksanakan cara-cara bertaubat itu diperlukan beberapa hal. Di antaranya ialah menyesali perbuatan dosa itu dan memperkuat tekad di hati untuk meninggalkan semua perbuatan tercela selamanya dengan penuh kesadaran. Bila suatu waktu kembali berbuat dosa, maka yang bersangkutan dianggap belum bertaubat. Selain itu, orang yang bertaubat bukan karena sudah tua

³¹Harun Nasution, *op. cit.*, h. 360.

atau tidak mempunyai peluang lagi berbuat dosa. Misalnya karena sudah tua, maka tidak bisa mencuri, atau merampok. Untuk membuktikan taubat yang bersangkutan, maka harus mengerjakan perbuatan yang sebanding. Misalnya, tidak memfitnah, tidak menuduh orang lain berzina tanpa ada saksi, tidak berdusta dan mempergunjingkan orang lain. Kemudian taubat itu hendaknya dilakukan karena takut hukuman Allah SWT., semata, bukan karena faktor lain, seperti takut dipenjara atau malu pada orang lain atau ingin disebut saleh. Jadi taubat tidak boleh dicampuri oleh hal-hal yang bersifat duniawi.

Untuk memperkuat diri dalam bertaubat, maka selain meninggalkan perbuatan dosa juga tidak menceritakannya kepada siapa saja tentang dosa-dosa yang pernah dilakukan di masa lalu. Disamping itu, tidak lagi bergaul dengan orang-orang yang pernah menyebabkan dia berbuat dosa. Orang-orang yang pernah mengajak berbuat dosa hendaknya dihindari. Juga, tidak lagi mendatangi tempat-tempat di mana dulu sering berbuat dosa, seperti bar, diskotik, tempat berjudi, tempat pelacuran atau tempat apapun yang pernah biasa digunakan untuk berbuat maksiat.³²

7. Rida

Harun Nasution sering menyebut istilah rida (*rida*).³³ Sepintas, istilah ini merupakan konsep tasawuf. Menurut Al-Ghazali rida merupakan manifestasi amal saleh sehingga memperoleh pahala dari kebaikan seorang hamba.³⁴ Oleh sebab itu, rida berarti senang. Maksudnya, senang menjadikan Allah SWT., sebagai Tuhan dan tempat menyembah, senang kepada ajaran dan takdir Allah SWT. Rida kepada Allah SWT., berlangsung dalam beberapa tahap. *Pertama*, rida kepada Allah

³²Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

³³Darun Setiady, (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010.

³⁴Imam Al-Ghazali, *Al-Mukasyafat Al-Qulub*, (terj) Ahmad Sunarji (Bandung: Pustaka Husaini, 1996), h. 346.

SWT., sebagai Tuhan, maksudnya ialah Tuhan yang dipercayai hanya Allah SWT., dan tidak percaya kepada Tuhan yang lain. *Kedua*, rida kepada Allah SWT., ialah mengesakan-Nya dan tidak mempersekutukan-Nya. *Kedua*, rida kepada ajaran Allah SWT., yang diturunkan melalui Nabi Muhammad, baik perintah maupun larangan. Pada tahap ini rida kepada Allah SWT., berarti senang kepada ajarannya, yaitu senang menjalankan perintahnya dan senang menjauhi larangannya. Akhirnya, rida kepada takdir Allah SWT., baik itu keadaan bahagia atau sengsara. Di dunia ini ada orang-orang yang kehidupannya beruntung dan bahagia, dan ada pula orang-orang yang kehidupannya kurang beruntung dan sengsara, keduanya merupakan takdir Allah SWT. *Ketiga*, rida dengan Allah SWT., menyebabkan seorang hamba tidak terbetik sedikitpun untuk marah kepada Allah SWT.³⁵

Takdir dialami setelah orang berikhtiar. Karena itu, orang tidak boleh menunggu takdir datang, tetapi takdir itu harus songsong dengan cara berikhtiar. Setelah berikhtiar atau bekerja apapun hasilnya, bahagia atau sengsara, itulah takdir. Orang yang sudah rida kepada Allah SWT., akan senang kepada hasil pekerjaannya.

8. Zuhud

Harun Nasution menyebut istilah "zuhud" secara sepintas.³⁶ *Zuhud* merupakan konsep tasawuf yang berarti menjauhkan diri dari segala sesuatu yang berkaitan dengan dunia. Tetapi para ulama memberikan definisi yang berbeda-beda tentang *zuhud*. Yahya ibn Mu'adz dalam Bachrun Rifi mengemukakan bahwa *zuhud* adalah meninggalkan apa yang mudah ditinggalkan.³⁷ *Zuhud* adalah meninggalkan segala hal yang tidak bermanfaat bagi kehidupan akhirat. Yang lain berkata bahwa *zuhud* adalah

³⁵Lihat A. Bachrun Rifi dan Hasan Mud'is, *op. cit.*, h. 219. Lihat pula Abdullah Al-Ansari Al-Harawi, *Kitab Manazil As-Sairin* (Baitur: Dar Al-Kutub Ilmiah, 1988)

³⁶Harun Nasution, *op. cit.*, h. 361.

³⁷A. Bachrun Rifi dan Hasan Mud'is, *op. cit.*, h. 207.

menghilangkan rasa cinta kepada selain Allah SWT. Ulama yang lain lagi berpendapat bahwa *zuhud* adalah meninggalkan segala hal yang *syubhat* (samar atau tidak jelas halal dan haramnya) dan haram.³⁸

Islam mengajarkan agar manusia tidak terpaku kepada hal-hal yang bersifat duniawi, seperti harta dan tahta. Bila ia mendapatkannya, maka ia bersyukur, tidak sombong dan tidak lupa kepada Allah SWT. Sebaliknya, kalau kehilangan harta atau tahta, maka ia tidak kecewa, putus asa dan berkeluh kesah. Itu tidak berarti bahwa *zuhud* harus hidup miskin. *Zahid* (orang yang *zuhud*) boleh saja kaya raya dan berkuasa. Yang penting ia memperoleh kekayaan dan kekuasaan itu dengan cara yang halal serta memanfaatkannya secara benar.

Kemudian *zahid* itu bersabar ketika ditimpa musibah. Ini penting diperhatikan, karena selama krisis melanda Indonesia sejak pertengahan 1997 telah banyak orang sukses jatuhan dari kesuksesannya, misalnya pengusaha yang sukses tiba-tiba usahanya bangkrut, pimpinan perusahaan dan pegawai banyak yang kehilangan pekerjaan dan mereka hidup susah.

Zuhud itu mempunyai tingkatan. Pertama, meninggalkan segala hal yang haram dan syubhat. Kedua, tidak melakukan sesuatu secara berlebihan walaupun halal, seperti makan, minum, dan berpakaian. Maksudnya agar peluang untuk bersenang-senang dengan kehidupan duniawi tidak memalingkan perhatian dari Allah SWT. Ketiga, bersikap *zuhud* terhadap *zuhud* artinya tidak menganggap *zuhud* itu sebagai suatu hal yang perlu membanggakan. Sebab membanggakan *zuhud* itu bukan sikap *zuhud*. Dengan adanya tingkatan *zuhud* itu, maka untuk bersikap *zuhud* perlu melalui latihan secara bertahap. Mula-mula orang harus menghindari perbuatan haram, kemudian hal-hal yang *syubhat*, bersikap sederhana dalam perbuatan halal, dan akhirnya tidak membanggakan sikap *zuhudnya*.³⁹

³⁸Harun Nasution, *loc. cit.*

³⁹A. Bachrua Rifi dan Hasan Mud'is, *op. cit.*, h. 209.

Menurut hemat penulis, *zuhud* sebenarnya bukanlah mengharamkan yang halal atau sebaliknya bukan membenci kekayaan duniawi, tetapi ia menjadi perisai agar tidak terlalu terpesona dan menafikan hal-hal yang penting daripada Islam.

9. *Wara'*

Harun Nasution menyebut istilah *wara'* secara sepintas. *Wara'* berarti berpantang, maksudnya berpantang atau meninggalkan hal-hal yang *syubhat* dan yang tidak bermanfaat. Meninggalkan hal-hal yang tidak bermanfaat, apalagi yang haram adalah dalam rangka mengendalikan hawa nafsu, mencapai kesalehan dan keseimbangan batiniah untuk mendekati diri kepada Allah SWT. Sayyid al-Jurjani dalam Syekh Abd al-Qadir 'Isa mengemukakan bahwa *wara'* adalah menjauhi sesuatu yang samar-samar hukumnya karena takut terjerumus dalam hal-hal yang diharamkan.⁴⁰ Dalam kajian tasawuf, biasanya *wara'* disebut sesudah *zuhud*, karena *wara'* merupakan tingkat tertinggi dalam sikap *zuhud*.

Wara' dapat dilakukan dengan beberapa tahap. Pertama, memelihara iman agar tidak ternoda oleh maksiat, karena iman itu dapat bertambah dan berkurang. Kalau orang itu berbuat baik, maka imannya sedang bertambah. Tetapi kalau berbuat buruk, maka itu berarti imannya sedang berkurang atau melemah. Kedua, menghindari perbuatan yang sebenarnya halal, tetapi dikhawatirkan jatuh kepada perbuatan haram. Misalnya tidak masuk bar atau diskotik, karena khawatir tergoda untuk meminum minuman keras dan perbuatan maksiat lainnya.⁴¹

Kemudian berteman dengan siapa saja pada dasarnya boleh, tetapi kalau orang itu mengajak kepada perbuatan dosa, maka orang yang telah mencapai tingkat *wara'* akan menghindari orang

⁴⁰Syekh Abdul Qadir Isu, *Al-Makatum lin Nasyr wat Ta'awuf* terjemah oleh Tim Ciputat dengan judul, *Cetak Biru Tasawuf spiritualitas Ideal dalam Islam* (Jakarta: Ciputat Press, 2007), h. 215.

⁴¹*Ibid.*, h. 220.

yang mengajak tadi, karena khawatir akan melanggar ketentuan Allah SWT. Akhirnya, tahap *wara'* yang paling tinggi ialah hati orang yang *wara'* itu selalu ingat Allah SWT., kegiatannya sehari-hari hanya ditujukan kepada Allah SWT. Tahap *wara'* seperti ini kelihatannya sama sekali sudah meninggalkan urusan duniawi. Kalau masih mengurus urusan duniawi itu semata-mata untuk beribadah kepada Allah SWT.

10. *Qana'ah*

Harun Nasution menyebut istilah *qana'ah* secara sepintas. Ini juga merupakan konsep tasawuf. *Qana'ah* berarti merasa cukup. Maksudnya, rezeki yang diperoleh dari Allah SWT., dirasa cukup dan disyukuri. Walaupun penghasilannya kecil itu diterima dengan hati yang ikhlas dan sabar, sehingga tidak terdorong mencari tambahan pendapatan dengan cara yang haram dan juga tidak meminta-minta kepada orang yang lebih kaya. Sebelum merasa cukup orang harus berikhtiar mencari rezeki yang halal. Tetapi berapapun hasilnya, walau kecil sehingga sebenarnya tidak cukup memenuhi kebutuhan sehari-hari, diterima dengan ikhlas dan sabar, karena percaya bahwa setiap orang telah ditentukan rezekinya.⁴²

Qana'ah bertujuan menjadikan orang tidak berkeluh kesah kalau rezekinya kecil dan tidak terdorong berbuat curang, seperti korupsi, karena penghasilannya kecil, seperti asumsi yang selama ini berkembang di Indonesia. Ada asumsi bahwa korupsi di negeri ini marak, karena gaji pegawai negeri terlalu rendah. *Qana'ah* juga dimaksudkan supaya orang tidak meminta-minta kepada orang yang lain untuk memenuhi kebutuhannya. Mengenai hal ini Allah SWT., Berfirman QS. Al Baqarah (2) ayat 273 yang berbunyi sebagai berikut:

⁴²Daran Setiady (Saleh seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُخْضِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ السُّعْفَةِ يُعْرِفُهُمْ سِيمَاهُمْ لَا يَتَأْتُونَ النَّاسَ بِالْحَافَا وَمَا تَنَفَّوْا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ [٢:٢٧٣]

"(Apa yang kamu infakkan) adalah untuk orang-orang fakir yang terhalang (usahanya karena jihad) di jalan Allah, sehingga dia yang tidak dapat berusaha di bumi; (orang lain) yang tidak tahu, menyangka bahwa mereka adalah orang-orang kaya karena mereka menjaga diri (dari meminta-minta). Engkau (Muhammad) mengenal mereka dari ciri-cirinya, mereka tidak meminta secara paksa kepada orang lain, Apa pun harta yang baik yang kamu infakkan, sungguh, Allah Maha Mengetahui."⁴³

Qana'ah juga bermanfaat supaya orang merasa tenang dan bahagia dengan apa yang diperoleh. Orang yang tidak pernah merasa cukup, maka hidupnya tidak pernah merasa tenang dan tidak bahagia. *Qana'ah* termasuk sifat yang terpuji. Sebaliknya, rakus termasuk sifat yang tercela. Orang yang rakus tidak pernah merasa puas dengan harta yang dimiliki. Walaupun sudah kaya masih terus menumpuk harta meski dengan cara yang haram, seperti korupsi.

11. Syukur

Menurut Harun Nasution, Nabi diperintah untuk bertasbih memuji Tuhannya. Memuji Tuhan adalah formula kesyukuran yang paling penting, yang kalimat lengkapnya membentuk hamdalah, yaitu ucapan alhamdulillah (*al-hamd li Allah*), artinya segala puji bagi Allah SWT., dan mengucapkan atau membaca formula itu disebut *tahmid*. Tahmid sendiri yang formulanya ialah subhanallah (*subhan Allah, Maha Suci Allah SWT*) dapat dipandang sebagai pendahuluan logis bagi *tahmid*.

Tasbih mengandung makna pembebasan diri dari buruk

⁴³Departemen Agama RI, *op. cit.*, h.57. lihat pula, M. Quraisy Shihab, *op. cit.*, h. 46.

¹² sangka kepada Allah SWT., atau pembebasan Allah SWT., dari buruk sangka manusia. Karena itu, sebenarnya Tasbih memiliki semangat makna yang sama dengan istighfar. Pada manusia suci buruk sangka kepada Allah SWT., disebut sebagai salah satu peragai orang yang ingkar kepada-Nya (kafir). Jadi, *tasbih* sesungguhnya merupakan permohonan ampun kepada Allah SWT., atas dosa buruk sangka kepada-Nya.

Buruk sangka kepada Allah SWT., dapat mengancam manusia setiap saat. Sumber buruk sangka kepada-Nya itu antara lain ialah ketidakmampuan manusia memahami Tuhan, karena sepiintas lalu manusia misalnya merasa telah berbuat baik dengan menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Jika benar demikian, maka sesungguhnya manusia telah terjebak ke dalam bisikan setan yang paling berbahaya. Pertama, manusia merasa telah berbuat baik. Kedua, manusia merasa berhak menagih Tuhan bahwa perbuatan baik manusia itu semestinya mendapatkan balasan berupa kebaikan pula. Ketiga, karena itu kemudian manusia protes atau tidak terima bahwa manusia mengalami hal-hal yang tidak cocok dengan semestinya.

Ini semua dapat berakhir pada kesombongan (*istikbar*, *takabur*) dan tinggi hati yang merupakan dosa pertama dan paling berbahaya pada makhluk (dilambangkan dan diteladankan pada kesombongan dan ketinggian hati iblis ketika menolak perintah Tuhan untuk mengakui keunggulan Adam dan bersujud kepadanya, suatu penuturan dalam manusia suci yang amat terkenal). Ini semua sebagai dosa buruk sangka kepada Allah SWT., yang harus dihapus dengan *tasbih*.

Maka *tasbih* merupakan pendahuluan bagi *tahmid*. Sebab *tahmid* (memuji Allah SWT.), yang sebenarnya tidak akan terwujud tanpa terlebih dahulu membebaskan diri dari buruk sangka kepada-Nya. *Tasbih* adalah proses yang peritukan manusia untuk menghapus pesimisme dan pandangan negatif kepada Allah SWT. *Tasbih* adalah proses meratakan jalan agar tidak ada halangan berupa sikap-sikap tidak berpengharapan kepada Allah

SWT. Hanya setelah jalan itu rata serta bebas dari halangan maka manusia dapat melanjutkan dengan *tahmid* memuji Allah SWT., menghayati kebaikan Allah SWT., melalui kasih dan sayang-Nya kepada manusia.

¹² Pengalaman ketuhanan melalui syukur akan membuat manusia senantiasa berpengharapan kepada Allah SWT., tanpa batas. Allah SWT., tampil kepada manusia sebagai *al-samad*, tempat harapan. Secara kejiwaan adanya harapan adalah pangkal kebahagiaan yang amat penting.⁴³ Harapan itulah yang membuat manusia merasa lapang dalam hidup dan mampu bertahan terhadap tantangan dan pancaroba. Seperti dikatakan dalam sebuah ungkapan bijak. Alangkah sempitnya hidup ini jika tidak karena lapangnya harapan. Dan harapan yang akan melapangkan hidup ini ialah harapan kepada Allah SWT., Yang Maha Tinggi, yang transendental. Harapan selain kepada Tuhan adalah dangkal dan bersifat jangka pendek atau malah bernilai semu semata, yang banyak⁴² menggecoh manusia zaman moderen ini.⁴⁵

Sebenarnya ungkapan bahwa manusia tidak dapat hidup tanpa harapan terbukti sesungguhnya sangat benar. Hanya setelah sebagian besar manusia tidak lagi percaya kepada kemungkinan suatu kemajuan vertikal, yaitu kemajuan pribadi menuju Yang Abadi dan Yang Mutlak, maka manusia mulai mengarahkan harapannya kepada kemajuan horisontal yang samar-samar untuk seluruh kemanusiaan menuju ke negara sejahtera duniawi yang banyak alasan untuk meragukannya tidak saja dari segi kemungkinannya (untuk terwujud), tapi juga dari segi apakah hal itu memang diinginkan dengan asumsi bahwa hal itu akan merupakan hasil dari kecenderungan yang sekarang berlaku, dan yang bagaimanapun juga tidak akan ada orang yang akan pernah bebas untuk menikmatinya dalam jangka waktu lebih dari beberapa

⁴³Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

⁴⁵Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010

12

tahun, yaitu masa singkat hidup manusia.

Sikap bersyukur tentu saja ditujukan kepada Allah SWT., sebagaimana diayaratkan dalam lafaz "hamdalah". Tetapi karena begitu banyak kebaikan yang manusia sendiri peroleh dari bersyukur kepada Allah SWT., itu yang justru akan memberi manusia kebahagiaan, maka jika manusia bersyukur kepada Allah SWT., sesungguhnya manusia bersyukur kepada diri sendiri. Allah SWT., tidak perlu kepada sikap bersyukur manusia, sebagaimana Dia juga tidak memerlukan pujian manusia. Seperti halnya keseluruhan agama sendiri bukanlah untuk kepentingan Allah SWT., melainkan untuk kepentingan manusia, maka demikian pula sikap bersyukur kepada-Nya.

12. Sabar

Sabar ialah kesanggupan untuk memikul penderitaan. Karena itu, manusia mempunyai harapan di masa depan, karena berharap kepada Allah SWT. Manusia yakin bahwa akhirnya akan memperoleh kemenangan. Allah SWT., berfirman QS An Nisa (4) ayat 104 Yang berbunyi :

وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِن تَكُونُوا تَأْمُونُ فَإِنَّهُمْ يَأْمُونُ كَمَا تَأْمُونُونَ
وَتَكُونُونَ مِنَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا [٤: ١٠٤]

"Dan janganlah kamu berhati lemah dalam mengejar mereka (musuhmu). jika kamu kesakitan. Maka ketahuilah, mereka pun menderita kesakitan (pula), sebagaimana kamu rasakan. sedang kamu masih dapat mengharapakan dari Allah apa yang tidak dapat mereka harapkan. Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana."⁴⁶

8

Semua orang dari segi penderitaan sama, tetapi kelebihan orang beriman adalah dalam penderitaan dia tetap mempunyai harapan kepada Allah SWT. Harapan itu ibarat pelampung yang

⁴⁶Ibid., h. 125.

mengembangkan manusia dalam lautan dan gelombang kehidupan yang tidak menentu ini. Manusia berani hidup karena ada harapan. Sesuatu yang manusia inginkan ternyata tidak terjadi hari ini manusia masih harapkan terjadi besok, dan manusia pun tahan hidup sampai besok, minggu depan, bulan depan, tahun depan, dan seterusnya. Bahkan, seperti diajarkan dalam agama, dalam kehidupan sesudah mati. Orang yang beriman selalu mempunyai harapan dan sabar. Ada Firman-Nya yang ditujukan kepada orang-orang sabar, Firman Allah SWT., QS. ar Ra'd (13) ayat 24 yang berbunyi sebagai berikut:

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ ۖ فَبِعِزَّتِي لَأَزِيدَنَّ الْبَارِئِينَ [١٣: ٢٤]

(Sambil mengucapkan): "Selamat sejahtera atasmu karena kesabarannya," maka alangkah nikmatnya tempat sesudah itu."⁴⁷

11

Kesabaran juga berkorelasi dengan ajaran untuk tidak putus asa. Ini diungkapkan dalam al-Qur'an melalui mulut Nabi Ya'qub ketika berpesan kepada anak-anaknya dalam usaha mencari Yusuf di Mesir.

Asa berasal dari kata bahasa Arab, 'asa yang artinya harapan. Putus asa berarti putus harapan. Kaum beriman selalu mempunyai energi untuk menghadapi tantangan. Itu sebabnya mengapa manusia dianjurkan melalui sebuah hadis agar setelah Salat membaca *subhan Allah, al-hamd li Allah, Allah akbar. Subhan Allah* berarti Maha Suci Allah SWT. *Subhan Allah* sebagai *tasbih* atau memahasucikan Allah SWT., berarti membebaskan diri manusia dari dugaan yang negatif kepada Allah SWT. Dalam hidup ini banyak sekali pengalaman yang tidak semuanya menyenangkan. Suatu bahaya besar kalau manusia kemudian mengalami kehidupan yang tak menyenangkan, menuduh Tuhan tidak adil, tidak berpihak kepada manusia dan meninggalkan manusia. Itu adalah permulaan dari pesimisme kepada Tuhan, dan juga merupakan permulaan gejala kehilangan.

⁴⁷Ibid., h. 341.

harapan kepada Allah SWT. Kalau terus menerus terjerembab pada situasi seperti ini, maka manusia akan mengalami kebangkrutan ruhani, karena tidak ada lagi yang bisa diharapkan. Pandangan negatif kepada Tuhan harus dihilangkan dengan mengucapkan *Subhan Allah*. Al-Qur'an menggambarkan orang kafir sebagai orang yang mempunyai dugaan-dugaan buruk kepada Allah SWT. Allah AWT, berfirman QS al-Fath (48) ayat 6 yang berbunyi sebagai berikut:

وَيَعِزُّ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتُ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ بِئِنَّ
السُّوءَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السُّوءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ
وَمَا عَاتَى مَصِيرًا [٤٨:٦]

"Dan Dia mengazab orang-orang munafik laki-laki dan perempuan, dan (juga) orang-orang musyrik laki-laki dan perempuan, yang berprasangkah buruk terhadap Allah. Mereka akan mendapat giliran (azab) yang buruk, dan Allah murka kepada mereka dan mengutuk mereka, serta menyediakan neraka Jahanam bagi mereka. Dan (neraka Jahanam) itu seburuk-buruk tempat kembali."⁴⁸

Setelah berhasil menghilangkan pandangan negatif kepada Tuhan hendaknya diteruskan dengan *al-hamd li Allah*. Pandangan pesimistis-negatif diganti dengan pandangan optimistis-positif. Apapun yang terjadi pasti ada hikmahnya. Merupakan kesombongan yang tidak masuk akal jika ingin mengetahui kehendak Tuhan. Tuhan Maha Kuasa dan Maha Besar, sedang manusia makhluk lemah, dia'if, tidak mungkin mengetahui segala sesuatu yang dikehendaki Allah SWT. Oleh karena itu, manusia dituntut percaya kepada Allah SWT., sebab dibaliknya ada hikmah.

Berkenaan dengan semua rahmat karunia Allah SWT., yang telah diberikan kepada manusia hendaknya manusia akui dan

⁴⁸Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 737-738. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 514.

memperlihatkan. Janganlah manusia ingkari bahwa banyak hal positif dalam diri manusia. Inilah *al-hamd li Allah*. Setelah *Subhan Allah* mengikis hal-hal negatif terhadap Allah SWT., hendaknya diteruskan dengan *al-hamd li Allah*. Membangun suatu pandangan hidup yang optimistis-positif, sebab hanya dengan optimisme manusia punya energi. Kalau ada orang A dan B, yang satu pesimistis dan yang satu lagi optimistis menghadapi suatu masalah, maka kemungkinan besar yang bisa mengatasinya ialah yang optimistis. Karena itu kemudian diteruskan dengan *Allah Akbar* (Allah SWT., Maha Besar). Semuanya kecil dan bisa diatasi. Itulah kondisi psikologis manusia dari pesimistis menjadi optimistis dan kemudian menjadi pribadi yang penuh energi.

Kaitan dengan ayat tentang perlunya menahan marah atau sabar ialah sikap menjaga jarak dengan keadaan, sehingga tidak kehilangan akal sehat. Dalam fiqh, hakim yang sedang marah tidak boleh menetapkan keputusan hukum. Bahkan, ada pendapat ulama fikih bahwa wanita yang sedang datang bulan tidak boleh memberikan kesaksian. Karena ada efek emosional yang dikhawatirkan dapat menyebabkan dia tidak berlaku adil. Ini ada korelasinya dengan perintah Allah SWT., dalam al-Qur'an bahwa manusia harus tetap menjalankan keadilan, meskipun terhadap orang yang dibenci. Firman Allah SWT., QS Al-Maidah (5) ayat 8 berbunyi:

...وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْلَمُوا⁴⁹ اَعْلَمُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ
وَاتَّقُوا اللَّهَ⁵⁰ اِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ مِّمَّا تَفْعَلُونَ [٥:٨]

"Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adililah. Karena (adil) itu lebih dekat kepada taqwa..."⁴⁹

Kalau menuruti emosi, seperti kebencian atau sebaliknya kecintaan yang tidak proporsional, maka bisa kehilangan

⁴⁹*Ibid.*, h. 144.

objektivitas. Ada pepatah Arab yang artinya “sorot pandang mata kecintaan menjadikan buta terhadap kekurangan, sebaliknya sorot pandang kebencian membuat lupa terhadap kebaikan”. Kalau mencintai sesuatu atau seseorang, maka yang tampak hanyalah kebaikan. Keburukannya tidak tampak. Sebaliknya kalau sudah benci kepada seseorang, maka seluruh yang tampak hanyalah keburukannya. Itulah sikap yang tidak adil, itulah sebabnya manusia diperintah menahan marah atau bersabar supaya manusia bisa selalu berlaku adil kepada umat manusia.⁵⁰

13. Istiqamah

Istiqamah berarti teguh hati, taat asas atau konsisten. Meskipun tidak semua orang bisa bersikap *istiqamah*, namun memeluk agama untuk memperoleh hikmahnya secara optimal sangat memerlukan sikap ini. Allah SWT., menjanjikan demikian, QS Al-Jinn (72) ayat 16:

وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا [٧٢: ١٦]

“Dan sekiranya mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (agama Islam) niscaya Kami akan mencurahkan kepada mereka air yang cukup.”⁵¹

Air adalah lambang kehidupan dan kemakmuran. Allah SWT., menjanjikan mereka yang konsisten mengikuti jalan yang benar akan mendapatkan hidup yang bahagia. Tentu saja keperluan kepada sikap *Istiqamah* ini ada pada setiap masa dan mungkin lebih-lebih lagi diperlukan di zaman modern ini. Karena kemodernan (modernitas) bercirikan perubahan. Bahkan, para ahli menyebutkan bahwa kemodernan ditandai oleh perubahan yang terlembagakan (*institutionalized change*). Artinya, jika pada zaman sebelumnya perubahan adalah sesuatu yang luar biasa dan

⁵⁰Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) “Wawancara”, Bandung: 12 Nopember 2010

⁵¹*Ibid.*, h. 344.

hanya terjadi di dalam kurun waktu yang amat panjang, maka di zaman moderen perubahan itu merupakan gejala harian dan sudah menjadi keharusan.

B. Praktik Mistisisme dalam Kehidupan Harun Nasution

Harun Nasution yang menekuri bidang filsafat dan ilmu kalam yang berkecenderungan berat kepada peran akal, tetapi realitas kehidupan sehari-hari Harun Nasution tergolong tekun melakukan ibadah termasuk ibadah sunnah.

Menurut Aqil Munawwar, kehidupan pribadi Harun Nasution sangat *zuhud*. Karena itu, Harun Nasution dipandang sebagai tokoh pengabdian ilmu, bukan pengkaji ilmu. Bahkan, beliau lebih banyak menghabiskan waktu untuk murid-muridnya. Tidak jarang beliau mengeluarkan uangnya sendiri untuk membiayai SPP murid-muridnya; karena dia merasa kasihan jika ada murid-muridnya yang putus kuliah. Dengan sikap seperti itu, beberapa mahasiswa pascasarjana di Surabaya menyebut Harun Nasution sebagai “Nabi” atau “dewa Harun”. Substansi kehidupan yang layak diteladani dari kehidupan Harun Nasution itu, kata Aqil, adalah kejujurannya dalam memegang amanah. Amanah bagi Harun seperti titipan masyarakat yang tidak boleh mengambil manfaat apapun darinya, apalagi material, dengan kadar berlebihan. Dalam hal ini, meskipun Harun Nasution senantiasa menjunjung rasionalitas, tapi kehidupannya sangat *zuhud*; ia memilih hidup sederhana, sebuah pilihan hidup yang ringan diucapkan, tapi sulit dilaksanakan.⁵²

Harun Nasution bukan sekedar memaparkan teori-teori sufisme dalam karya-karyanya, tetapi juga mempraktikkannya secara konsisten dalam kehidupannya. Bahkan, dalam sepuluh tahun terakhir dari kehidupannya, nuansa sufismenya semakin tampak, apalagi setelah dia bergabung dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Pondok Pesantren Inabah Suryalaya.

⁵²Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) “Wawancara”, Bandung: 12 Nopember 2010.

Pondok Pesantren Suryalaya berada di sebelah timur Kota Bandung yakni sekitar 90 km dari kota Bandung, terletak di hulu sungai Citanduy yang sejuk dan berada pada ketinggian sekitar 700 meter di atas permukaan laut. Pesantren Suryalaya didirikan pada hari Kamis tanggal 7 Rajab 1323 H., bertepatan dengan tanggal 5 September 1905 M. Oleh Syekh Haji Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad (1936-1956) di kampung Godebag, desa Tanjungkerta, Kecamatan Pagerageung Kabupaten Tasikmalaya Jawa Barat.⁵³

Pada mulanya, kunjungan Harun Nasution ke Pondok Pesantren Inabah adalah untuk mengobati putra angkatnya, Paul Harahap, yang saat itu terlibat penggunaan obat-obat terlarang jenis narkoba. Harun Nasution memberi kepercayaan penuh kepada pondok pesantren Inabah itu sebagai bentuk ikhtiar dalam mengobati anak angkatnya. Ketika Harun Nasution sering berkunjung ke pondok pesantren tersebut, dia berhadapan dengan ikhwan TQN dan berjumpa dengan Abah Anom,⁵⁴ salah seorang kiyai dan ulama besar di Jawa Barat.

Dalam sebuah kesempatan, Abah Anom, pengasuh pondok Pesantren Suryalaya yang merupakan ahli ibadah itu, bertemu dengan Harun Nasution, Abah Anom menangkap ada sesuatu yang kuat pada diri Harun Nasution. Pertemuan itu membeberikan kenyataan batin yang menakutkan dengan terbukanya alam aurah, yaitu kesucian batin yang terpancar dari jiwa Harun Nasution.⁵⁵

Sejak itu, relatif satu kali dalam sebulan, Harun Nasution pergi mengunjungi Abah Anom antara lain untuk mengikuti

⁵³Lihat Harun Nasution, *Thariqat Qadiriyyah Naqshabandiyyah, Sejarah Asal-usul dan Perkembangannya* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1990), h. 89.

⁵⁴Abah Anom yang berarti "Kiyai Muda" adalah Kiyai Haji Ahmad Sahibul Wafa Tajul Arafin yang dilahirkan pada tanggal 1 Januari 1915 di Suryalaya, Desa Tanjungkerta, Kecamatan Pagerageung, Kabupaten Tasikmalaya Jawa Barat, putra kelima Syekh Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad, pendiri pondok pesantren Suryalaya. Lihat Harun Nasution, *Thariqat, ibid.*, h. 113.

⁵⁵Ahmad Sudirman Abbas, *The Power of Tahajjud* (Jakarta: Qultum Media, 2007), h. 27.

berbagai kegiatan ibadah di pondok pesantren Suryalaya yang cukup terkenal itu dalam rangka lebih mendekatkan diri pada Tuhan. Karena itu, menurut Suparta, Harun Nasution bisa juga disebut murid Abah Anom.⁵⁶

Menurut Sri Mulyati yang lulus doktor dari McGill University, persentuhan Harun dengan dunia tarekat dimulai ketika mengantar proses penyembuhan anak angkatnya ke Suryalaya. Ia melihat, hanya dengan salat *tahajjud* saja, seseorang bisa sembuh. "Akhirnya, sampai akhir hayatnya, beliau sangat sufi, ikut Abah Anom, padahal dia seorang profesor yang sangat rasional," terangnya.⁵⁷

Pondok Pesantren Suryalaya menganggap bahwa orang yang telah tersentuh dengan narkotika dan mendapat penyakit ruhani dianggap berdosa, maka untuk melakukan penyembuhan perlu dilakukan dengan melalui terapi zikir. Zikir merupakan alat atau jalan untuk sampai sedekat-dekatnya dengan Allah SWT. Menurut Abah Anom ciri-ciri cinta kepada Allah terlebih dahulu cinta zikir kepada-Nya, sebaliknya ciri-ciri membangkang kepada Allah, enggan zikir kepada-Nya.⁵⁸

Menurut tarekat ini, pengulangan zikir yang dilakukan selain diucapkan dengan bibir, juga diisikan di dalam hati sehingga memperoleh kemantapan dan rasa meresap masuk ke dalam *latifah-latifah*nya. *Latifah* menurut ulama tasawuf adalah anggota manusia yang halus tidak dapat diraba dan dilihat. Menurut Abah Anom *latifah* itu merupakan proses peningkatan iman manusia, agar selalu merasa dekat dengan Allah SWT.⁵⁹

Setelah Harun Nasution bersentuhan dengan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabundiyyah yang menekankan pada pengamalan

⁵⁶Hal itu disampaikan Suparta ketika membuka seminar berjudul "Refleksi atas Pemikiran dan Gerakan Perubahan Prof. Dr. Harun Nasution" di Auditorium IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tanggal 29 Oktober 1998.

⁵⁷Diakses melalui internet pada tanggal 7 Oktober 2010

⁵⁸*Ibid.*, h. 147.

⁵⁹*Ibid.*, h. 148.

syariat, Harun Nasution mengemukakan bahwa, cara berpikir tasawuf itu harus bersifat utuh dan padu, di mana iman, ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia itu merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan satu dengan lainnya. Keterpaduan dan keutuhan pemikiran itu akan melahirkan kekuatan untuk membangun umat dan peradaban manusia umumnya.

Untuk mengetahui secara utuh pemikiran Harun Nasution setelah masuk tarekat dapat dilihat pada penjelasannya mengenai beberapa hal berikut:

1. Hakikat Iman

Harun Nasution berdasarkan seluruh gerakannya (pemikiran dan sikapnya) kepada iman kepada Allah, karena iman itulah yang melahirkan tindakan untuk beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia. Iman itu melahirkan tata nilai berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, yaitu tata nilai yang dijiwai oleh kesadaran bahwa hidup ini berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya". Karena itu, Tuhan adalah *sangkan paran* (asal dan tujuan) hidup (*hurip*), bahkan seluruh makhluk Ketuhanan Yang Maha Esa adalah inti semua agama yang benar. Setiap umat manusia telah pernah mendapatkan ajaran tentang ketuhanan Yang Maha Esa melalui para rasul. Oleh karena itu, terdapat titik pertemuan (*kalimat sawa*) antara semua agama dan orang-orang Islam diperintahkan untuk mengembangkan titik pertemuan itu sebagai landasan hidup bersama.

Tuhan adalah pencipta semua wujud yang lahir dan batin, dan dia telah menciptakan manusia pilihan sebagai ciptaan untuk diangkat menjadi khalifah (*khalifah*) di bumi. Oleh karena itu, manusia harus berbuat sesuatu yang bisa dipertanggungjawabkan di hadapan-Nya, baik di dunia maupun di akhirat.

Orang Islam memiliki pandangan hidup bahwa demi kesejahteraan di dunia dan keselamatannya di akhirat mereka harus bersikap pasrah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berbuat baik kepada sesama manusia dan makhluk lainnya.

Setiap agama yang benar, yang dibawa oleh para nabi, khususnya yang dicontohkan oleh agama atau *millat* Nabi Ibrahim, mengajarkan manusia untuk berserah diri dengan sepuas hati, tulus dan damai kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sikap berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan adalah inti dan hakikat agama dan keagamaan yang benar.

Sikap berserah diri kepada Tuhan itu (ber-Islam) secara inheren mengandung berbagai konsekuensi. Di antaranya adalah pengakuan yang tulus bahwa Tuhanlah satu-satunya sumber otoritas yang serba mutlak. Pengakuan ini merupakan kelanjutan logis hakikat konsep ketuhanan, yaitu bahwa Tuhan adalah wujud mutlak, yang menjadi sumber semua wujud yang lain. Sedang wujud yang lain itu bersifat nisbi belaka sebagai bandingan atau lawan dari wujud serta hakikat atau zat yang mutlak.

Tuhan bisa untuk diketahui, sebab "mengetahui Tuhan" adalah mustahil (dalam ungkapan "mengetahui Tuhan" terdapat *kontradiksi interminus*, yaitu mengisyaratkan penguasaan dan pembatasan, sedangkan Tuhan mengisyaratkan kemutlakan, keadaan tak terbatas dan tak terhingga).

Dalam keadaan tidak mungkin mengetahui Tuhan, maka yang harus dilakukan oleh manusia adalah terus menerus dan penuh kesungguhan (*mujahadah*) untuk mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada-Nya. Ini diwujudkan dengan mencantangkan garis lurus antara diri manusia dengan Tuhan. Garis lurus itu merentang sejajar secara berhimpitan dengan hati nurani manusia. Di lubuk hati manusia yang paling dalam terdapat *gunduan* kepada kebenaran, yang dalam bentuk tertingginya adalah hasrat bertemu Tuhan dalam semangat berserah diri kepada-Nya. Inilah alam, tabiat atau fitrah manusia.

Alam ini merupakan wujud perjanjian primordial antara Tuhan dan manusia, sehingga sikap berserah diri kepada Tuhan itulah jalan lurus menuju kepada-Nya. Karena sikap itu berada dalam lubuk hati yang paling dalam pada diri manusia sendiri, menerima jalan lurus itu bagi manusia adalah sikap yang paling

fitri, alami dan wajar. Jadi ber-islam bagi manusia adalah sesuatu yang alami dan wajar. Ber-islam menghasilkan bentuk hubungan yang serasi antara manusia dan alam sekitar, karena alam sekitar ini semuanya telah berserah diri serta tunduk kepada Tuhan secara alami pula.

Sebaliknya, tidak berserah diri kepada Tuhan bagi manusia adalah tindakan yang tidak alami. Manusia harus mencari kemuliaan hanya pada Tuhan dan bukannya pada yang lain. Ber-islam sebagai jalan mendekati Tuhan itu adalah dengan berbuat baik kepada sesama manusia disertai dengan sikap menunggalkan tujuan hidup kepada-Nya tanpa kepada yang lain dalam bentuk apa pun. Karena kekuasaan-Nya dan kemutlakan-Nya wujud Tuhan adalah wujud yang pasti. **Selalu Allah adalah wujud yang tak pasti, yang nisbi belaka, termasuk kedudukan manusia sebagai puncak ciptaan Tuhan.** Karena itu, sikap memutlakan nilai manusia, baik yang dilakukan oleh seseorang kepada dirinya sendiri maupun kepada orang lain adalah bertentangan dengan prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa atau tauhid atau monoteisme.

Beribadah yang tulus kepada Tuhan tidak bisa terjadi dalam satu pribadi dengan sikap memutlakan sesama makhluk, termasuk manusia. Makhluk pada umumnya dan manusia khususnya yang mengalami pemutlakan itu disebut *thaghut*, yang berarti tiran, dan makhluk atau orang itu akan menjelma menjadi *nida* (jamaknya *andad*, saingan Tuhan atau tuhan-tuhan palsu). Dengan demikian, setiap bentuk pengaturan hidup sosial manusia yang melahirkan kekuasaan mutlak adalah bertentangan dengan jiwa tauhid, Ketuhanan Yang Maha Esa. Pengaturan hidup dengan menciptakan kekuasaan mutlak pada sesama manusia adalah tidak adil dan tidak beradab.

Sikap pasrah kepada Tuhan yang memutlakkan Tuhan dan bukan sesuatu yang lain menghendaki tatanan sosial yang terbuka, adil dan demokratis. Inilah yang dicontohkan oleh Rasulullah, yang keteladannya diturunkan kepada para khalifah bijaksana sesudahnya. Salah satu kelanjutan logis prinsip ketuhanan itu

ialah paham persamaan manusia, yakni bahwa seluruh umat manusia dari segi harkat dan martabat asasinya adalah sama. Tidak seorang pun dari sesama manusia berhak merendahkan atau menguasai harkat dan martabat manusia lain. Misalnya, dengan memaksakan kehendak dan panóangannya kepada orang lain. Bahkan, seorang utusan Tuhan tidak berhak melakukan pemaksaan itu. Seorang utusan Tuhan mendapat tugas hanya untuk menyampaikan kebenaran kepada umat manusia, bukan untuk memaksakan kebenaran kepada mereka.

Berdasarkan hal itu, maka masing-masing manusia mengasumsikan kebebasan diri pribadinya. Dengan kebebasan itu, manusia menjadi makhluk bermoral, yakni makhluk yang bertanggung-jawab sepenuhnya atas segala perbuatan yang dipilihnya dengan sadar, yang saleh maupun yang jahat.

Tuhan pun tetap memberi kebebasan kepada manusia untuk menerima atau menolak petunjuk-Nya tentu saja dengan risiko yang harus ditanggung manusia sendiri sesuai dengan pilihannya itu. Justru manusia mengada melalui dan dalam kegiatan amalnya. Dalam amal itulah manusia mendapatkan eksistensi dan esensi dirinya, dan dalam amal yang ikhlas manusia menemukan tujuan penciptaan dirinya, yaitu kebahagiaan karena penemuan (*liqa'*) dengan Tuhan, dengan mendapatkan rida-Nya.

Manusia tidak mungkin mengetahui Kebenaran Mutlak, pengetahuan manusia itu betapapun tingginya tetap terbatas. Karena itu setiap orang dituntut untuk berikap cukup rendah hati guna mengakui adanya kemungkinan orang lain yang mempunyai pengetahuan lebih tinggi. Manusia harus selalu menginsafi dan memasukkan diri bahwa senantiasa ada Dia Yang Maha Tahu, yang mengatasi setiap orang yang tahu. Manusia dituntut untuk bisa saling mendengar sesantanya, dan mengikuti mana saja dari banyak pandangan manusiawi itu paling baik.

Tauhid menghasilkan bentuk hubungan komasyarakat manusia yang menumbuhkan kebebasan menyatakan pikiran dan kesediaan mendengar pendapat, sehingga terjadi pula hubungan

saling mengingatkan akan apa yang benar dan baik serta keharusan mewujudkan yang benar dan baik itu dengan tabah dan sabar.

Hubungan antar manusia yang demokratis itu juga menjadi keharusan dalam tatanan hidup manusia, karena pada dirinya terdapat kekuatan dan kelemahan sekaligus. Kekuatannya diperoleh karena hakikat kesucian asalnya berada dalam fitrah. Yang membuatnya senantiasa berpotensi untuk benar dan baik, dan kelemahannya diakibatkan oleh kenyataan bahwa ia diciptakan oleh Tuhan sebagai makhluk yang lemah, tidak tahan menderita, pendek pikiran, dan sempit pandangan, serta gampang mengeluh.

Manusia dapat meningkatkan kekuatannya dalam kerjasama dan dapat memperkecil kelemahannya juga melalui kerjasama. Karena itu, manusia menemukan kekuatan sosialnya dalam persatuan dan penggalangan kerjasama. Kerjasama dan gotong royong itu dilakukan demi kebaikan semua dan peningkatan kualitas hidup yang hakiki, yaitu kehidupan atas dasar takwa kepada Tuhan.

Gotong royong itu sendiri berakar dalam sikap saling menghormati dan memuliakan. Manusia adalah makhluk yang dimuliakan Tuhan di muka bumi, baik di daratan maupun di lautan. Karena itu, manusia dituntut agar saling menghargai sesamanya. Sikap saling menghargai itu bersama dengan semua prinsip tersebut melahirkan kewajiban saling bermusyawarah dalam segala perkara.

Musyawarah menjadi keharusan karena manusia mempunyai kekuatan dan kelemahan yang tidak sama pada diri individu dengan individu yang lain. Kekuatan dan kelemahan dalam bidang yang berbeda-beda membuat individu-individu manusia berlebih dan berkurang. Adanya kelebihan dan kekurangan itu tidak mengganggu kesamaan manusia dalam hal harkat dan martabatnya. Tetapi ia melahirkan keharusan adanya penyusunan masyarakat melalui organisasi (jamaah) dengan kejelasan pembagian kerja di antara para anggotanya.

Wujud organisasi itu dapat beraneka ragam tergantung pada

jenis dan tingkat kegiatan yang disusun dan tujuan kegiatan yang hendak dicapai. Wujud organisasi itu ada sejak dari yang paling sederhana, seperti adanya imam dan makmum antara dua orang dalam salat sampai kepada susunan kenegaraan yang kompleks.

Musyawarah juga merupakan sisi lain dari kenyataan masyarakat yang majemuk. Manusia terbagi-bagi antara sesamanya tidak saja dalam cara menempuh hidup, tetapi juga dalam cara mencari dan menemukan kebenaran. Jalan umat manusia menuju kebenaran dan merealisasikan ajaran tentang kebenaran itu amat banyak dipengaruhi oleh ruang dan waktu, dan setiap kelompok manusia telah mendapatkan petunjuk dari Tuhan melalui para utusan-Nya. Mereka berna' atas kesempatan melaksanakan ajaran mereka itu selama hal itu bukan bertuk pengingkaran kepada prinsip keharusan pasrah penuh ketulusan dan kedamaian kepada Tuhan.

Manusia adalah makhluk fitrah, maka mereka harus berbuat fitri (suci asasi) kepada yang lain. Salah satu sikap fitri itu ialah mendahulukan baik angka kepada sesama. Sebaliknya, sebagian dari prasangka sendiri adalah kejahatan (dosa), karena tidak sejalan dengan asas kemanusiaan yang fitri. Lagi pula, prasangka tidak akan membawa seseorang kepada kebenaran. Karena itu, setiap orang harus mampu menilai sesamanya secara adil, dengan memberikan kepadanya apa yang menjadi haknya. Rasa keadilan adalah sikap jiwa yang paling diridhai Tuhan, karena rasa keadilan itu paling mendekati realisasi pandangan hidup yang bertakwa kepada-Nya.

Iman atau percaya kepada Tuhan, yang berimplikasi kepada kehidupan manusia yang demokratis dan adil itu adalah hakikat iman. Karena iman itu tidak sekadar percaya bahwa Tuhan itu ada, tetapi juga memahami maknanya dan menerapkannya dalam kehidupan di dunia.

2. Hakikat Tauhid

Iman kepada Allah yang ditegaskan dengan ucapan *la ilaha*

illa Allah (tidak tuhan selain Tuhan) menimbulkan paham tauhid atau mengesakan Tuhan atau sering juga disebut Ketuhanan Yang Maha Esa atau monoteisme. Tetapi menurut Harun Nasution, **tauhid tidak hanya beriman atau percaya kepada Allah. Misalnya orang-orang musyrik Makkah yang dahulu memusuhi Rasulullah adalah orang-orang yang percaya kepada Allah.** Hal ini dijelaskan dalam al-Qur'an, Firman Allah dalam QS Az-Zumar (39) ayat 38 yang berbunyi sebagai berikut:

وَالَّذِينَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ إَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ [39:38]

"Dan sungguh jika engkau tanyakan kepada mereka "Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?", niscaya mereka menjawab: "Allah". Katakanlah "Kalau begitu tahukah tentang apa yang kamu sembah selain Allah, jika Allah hendak mendatangkan bencana kepadaku, apakah mereka mampu menghilangkan bencana itu, atau jika Allah hendak memberi rahmat kepadaku, apakah mereka dapat mencegah rahmat-Nya? Katakanlah: "Cukuplah Allah bagiku". Kepada-Nyalah orang-orang yang bertawakal berserah diri."⁶³

Ayat yang merupakan penuturan tentang kaum kafir itu dengan jelas membawa kepada kesimpulan bahwa tauhid tidaklah cukup dan tidak hanya berarti percaya kepada Allah saja, tetapi mencakup pula pengertian yang benar tentang siapa Allah yang dipercayai itu dan bagaimana bersikap kepada-Nya serta kepada objek-objek selain Dia.

Kekuatan batin pada diri seseorang mampu menangkap kebenaran dan hanya dengan kemampuan menangkap kebenaran

⁶³Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 664. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 462.

itu seseorang akan dapat berproses untuk pembebasan dirinya. Inilah sesungguhnya salah satu makna esensial kalimat kesaksian (*syahadah*) *la ilaha illa Allah* dipandang dari sudut efeknya terhadap peningkatan harkat dan marabat kemanusiaan seseorang.

Pembebasan pribadi yang diperoleh membuat seseorang merdeka secara sejati, mampu menghilangkan dirinya dari setiap halangan untuk melihat yang benar sebagai kebenaran dan yang salah sebagai kesalahan. Bentuk-bentuk subjektivisme, baik yang positif ataupun yang negatif, yaitu perasaan senang atau benci kepada sesuatu atau seseorang, tidak akan menjadikan pandangannya kabur dan kehilangan wawasan tentang apa yang sungguh-sungguh benar atau salah, dan yang baik atau buruk.

Menurut Harun Nasution, orang serupa itu dapat mengalahkan kekuatan tirani (*taghut*), terutama kecenderungan tirani diri sendiri pada saat ia menjadi sombong karena merasa tidak perlu orang lain. Orang yang terbebas itu juga selalu sanggup kembali kepada yang benar tanpa terlalu peduli dari mana datangnya kebenaran itu. Orang seperti ini termasuk orang yang mendapat kabar gembira (kebahagiaan) dan disebut *ulu ai-aihab*, mereka yang berakal pikiran atau kaum terpelajar. Allah berfirman dalam QS Az-Zumar (39) ayat 17-18:

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي يَوْمٍ عَدِيدٍ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ

"Dan orang-orang yang menjauhi Taghut (yaitu) tidak menyembahnya dan kembali kepada Allah, mereka pantas mendapat berita gembira; sebab itu sampaikanlah berita gembira itu kepada hamba-hamba-Ku (yaitu) mereka yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik diantaranya. Mereka itulah orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan mereka itu orang-orang yang mempunyai akali sehat."⁶⁴

⁶⁴*Ibid.*, h. 661.

Sebutan “mengikuti yang terbaik daripadanya” menunjukkan adanya acuan kepada sikap kritis dan pertimbangan matang, sehingga pengikutannya itu pun dapat dipertanggung jawabkan. Karena itu, bahkan ketika mendengar hal-hal dari yang dipercaya sebagai sumber kebenaran pun orang yang bertauhid tidaklah tunduk secara membabi buta, tetapi tetap kritis dan berdasarkan pertimbangan akal yang sehat. Inilah yang dimaksud dengan peringatan Allah SWT.

Jelaslah adanya korelasi positif antara tauhid dengan nilai-nilai pribadi yang positif, seperti iman yang benar, sikap kritis, penggunaan akal sehat (sikap rasional), kemandirian, keterbukaan, kejujuran, sikap percaya kepada diri sendiri, berani karena benar, kebebasan dan rasa tanggung-jawab.

Menurut Harun Nasution, kualitas-kualitas pribadi melandasi kualitas-kualitas masyarakat, karena masyarakat terdiri atas pribadi-pribadi. Karena itu, kualitas pribadi yang tertanam melalui tauhid akan terwujud pula dalam kualitas-kualitas masyarakat, yang keanggotaannya terdiri atas pribadi-pribadi serupa itu. Itulah sebabnya efek pembebasan semangat tauhid pada tingkat kemasyarakatan dapat dilihat sebagai kelanjutan efek pembebasan pada tingkat pribadi.

3. Ibadah

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa iman itu tidak hanya sekadar percaya bahwa Allah itu ada, tetapi mengandung konsekuensi berupa tindakan nyata dalam kehidupan manusia, yaitu ibadah, amal saleh dan akhlak yang mulia. Iman seseorang dikatakan tidak sempurna kalau tidak disertai dengan pelaksanaan ibadah, amal saleh dan akhlak yang mulia.

Pemahaman agama seperti itu merupakan pendekatan sufistik. Sebab ilmu kalam atau teologi Islam hanya bicara iman, dan fiqh hanya membahas aspek hukum dalam hubungan manusia dengan Tuhan dan manusia. Sedang tasawuf pada intinya mengajarkan kepada kita untuk melakukan hubungan yang baik

dengan Tuhan dan hubungan dengan sesama manusia khususnya dan alam pada umumnya. Hubungan vertikal dengan Tuhan dijalankan dengan mengerjakan ibadah dan hubungan dengan manusia dan alam pada umumnya dengan melakukan amal saleh dan akhlak yang mulia.

Menurut Harun Nasution, ibadah atau ritus atau tindakan ritual merupakan bagian yang amat penting dari setiap agama, dan kepercayaan, seperti yang ada pada sistem-sistem kultus. Tidak pernah ada sistem kepercayaan yang tumbuh dan berkembang tanpa sedikit banyak mengintrodukir ritus. Bahkan, pandangan hidup yang tidak berpretensi religius sama sekali dan mempunyai program untuk menghapus agama, seperti komunisme, juga mempunyai sistem ritualnya sendiri. Melalui ritus-ritus itu yang wujudnya bisa berupa sejak dari sekadar menunjukkan rasa hormat kepada lambang partai sampai kepada penghayatan dogmatis doktrin-doktrin dan ideologi partai, seorang komunis, misalnya, memperlukuh komitmen dan dedikasinya kepada anutan hidup dan cita-cita bersamanya.

Selain itu, berbeda dengan sistem ilmu dan filsafat yang hanya berdimensi rasionalitas, iman selalu memiliki dimensi suprarasional atau spiritual yang mengekspresikan diri dalam tindakan-tindakan *devotional* (kebaktian) melalui sistem ibadah.

Tindakan kebaktian itu tidak hanya meninggalkan dampak memperkuat rasa kepercayaan dan memberi kesadaran lebih tinggi tentang implikasi iman dalam perbuatan, tetapi juga menimbulkan pengalaman keruhanian yang tidak kecil artinya bagi rasa kebahagiaan. Pengalaman keruhanian itu misalnya ialah kedekatan kepada Sesembahan (Allah, Tuhan Yang Maha Esa) yang merupakan wujud makna dan tujuan hidup Manusia.

Kemudian, memang benar bahwa yang penting ialah iman dan amal saleh, yaitu rangkaian dari dua nilai yang salah satunya (iman) mendasari yang lainnya (amal saleh), tetapi iman yang abstrak itu, untuk dapat melahirkan dorongan dalam diri seseorang ke arah perbuatan yang baik, haruslah memiliki kebangatan

dan keakraban dalam jiwa seorang yang beriman, dan ini bisa diperoleh melalui kegiatan *'ubudiyah* (ibadah). Wujud nyata kehidupan agama selalu didapatkan dalam bentuk-bentuk ibadah.

Jelaslah bahwa ibadah merupakan salah satu kelanjutan logis sistem iman. Kalau tidak ada ibadah, maka iman hanya akan menjadi rumusan-rumusan abstrak tanpa ada kemampuan memberi dorongan batin kepada individu untuk berbuat sesuatu dengan tingkat ketulusan yang sejati. Karena itu, iman harus dilembagakan dalam peribadatan sebagai ekspresi penghambaan seseorang kepada pusat makna dan tujuan hidupnya, yaitu Tuhan.

Sebagai sikap batin, iman bisa berada pada tingkat keabstrakan yang sangat tinggi, yang sulit ditangkap hubungannya dengan perilaku nyata sehari-hari. Semua agama samawi (bersifat langit, yakni berasal dari Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang menyatakan kehendak atau ajaran-Nya melalui wahyu kepada seorang utusan dan menghasilkan kitab suci) menekankan keselamatan melalui iman.

Untuk menengahi antara iman yang abstrak dan tingkah laku atau amal perbuatan yang kongkret itu, diperlukan ibadah. Sebagai kongkretisasi iman ibadah mengandung makna intrinsik yang merupakan pendekatan kepada Tuhan. Dalam ibadah seorang hamba Tuhan merasakan kehampiran spiritual kepada khalik-Nya. Pengalaman keruhanian itu merupakan sesuatu yang dapat disebut sebagai inti rasa keagamaan atau religiusitas, yang dalam pandangan mistis seperti pada kalangan kaum sufi memiliki tingkat keabsahan yang tertinggi. Bahkan, kaum sufi itu cenderung melihat bahwa rasa keagamaan harus selalu berdimensi esoteris, dengan penegasan bahwa setiap tingkah laku eksoteris (lahiriah) absah hanya jika mengantarkan seseorang kepada pengalaman esoteris ini.

Selain itu, ibadah juga mengandung makna instrumental, karena ia bisa dilihat sebagai usaha pendidikan pribadi dan kelompok ke arah komitmen atau pengikatan batin kepada tingkah laku bermoral. Asumsinya ialah bahwa melalui ibadah seseorang

yang beriman memupuk dan menumbuhkan kesadaran individual dan kolektifnya akan tugas-tugas pribadi dan sosialnya mewujudkan kehidupan bersama yang sebaik-baiknya di dunia ini.

Akar kesadaran itu ialah keinsafan yang mendalam akan pertanggung-jawaban semua pekerjaan kelak di hadapan Tuhan dalam pengadilan ilahi yang tak terelakkan, dimana seseorang tampil mutlak hanya sebagai pribadi. Karena sifatnya yang amat pribadi (dalam seginya sebagai hubungan antara seorang hamba dan Tuhannya) ibadah dapat menjadi instrumen pendidikan moral dan etik yang amat mendalam dan efektif. Dalam el-Qur'an dengan jelas diungkapkan harapan bahwa salah satu efek terpenting ibadah ialah tumbuhnya sifat solidaritas sosial. Bahkan ditegaskan bahwa tanpa tumbuhnya solidaritas sosial itu ibadah bukan saja sia-sia dan tidak akan membawa kepada keselamatan, melainkan terlucut oleh Tuhan. Hal ini misalnya dapat dilihat pada Firman Allah QS Al-Ma'un (107) ayat 1-7 yang berbunyi sebagai berikut:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكْتَبُ بِالذِّينِ. فَذَلِكِ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ مَوْلَاً يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ. فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ. الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ. الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ. وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ.

"Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak mendorong memberi makan orang miskin, maka celakalah orang yang sehat, (yaitu) orang-orang yang lalai terhadap shalatnya, yang berbuat riya, dan enggan (memberikan) bantuan."⁶²

Ibadah dapat disebut sebagai bingkai dan pelembagaan iman, yang membuatnya mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk tingkah laku dan tindak tanduk nyata. Selain itu ibadah juga berfungsi sebagai usaha pemeliharaan dan penumbuh iman itu

⁶²Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 917. Lihat pula, M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 602.

sendiri. Sebab iman bukanlah perkara statis, yang tumbuh sekali untuk selamanya. Sebaliknya, iman bersifat dinamis, yang mengenal irama pertumbuhan negatif (menurun, berkurang, melemah) maupun pertumbuhan positif (menaik, bertambah, mekuat) yang memerlukan usaha pemeliharaan dan penumbuhan terus menerus.

Dalam Islam ibadah itu ada yang formal dan ada yang tidak formal atau ibadah khusus dan ibadah yang bersifat umum. Ibadah formal yang wajib ialah Salat, puasa, zakat dan haji. Sedangkan ibadah umum adalah masalah-masalah muamalat.

1. Salat

Tujuan utama salat adalah membina kontak dengan Tuhan. Kata "*salah*" sendiri secara harfiah berarti seruan, sama dengan arti kata "doa", yakni seruan seorang hamba dari Tuhan, pencipta seluruh alam.

Kemudian salat yang diberi batasan sebagai sekumpulan bacaan dan tingkah laku yang dibuka dengan takbir dan ditutup dengan taslim itu juga amat simbolis untuk ketundukan dan kepasrahan seseorang kepada Tuhan. Setelah takbir pembukaan dalam salat seseorang dituntut agar seluruh sikap dan pertaniannya ditujukan semata-mata hanya kepada objek seruan, yaitu Pencipta seluruh alam raya itu dalam sikap sebagai seorang hamba yang sedang menghadap Tuhannya.

Sikap lahir dan batin yang tidak relevan dengan sikap menghadap Tuhan menjadi terlarang (maka takbir pertama itu disebut takbiratul ihram). Dengan begitu, maka dalam momen salat itu seseorang didominasi oleh kontak dengan Tuhan yang berdimensi vertikal, dilepaskan dari dimensi horisontal hidupnya, termasuk segi-segi sosial hidup itu.

Dalam momen salat itu seorang hamba diharapkan menghayati sedalam-dalamnya kehadiran Tuhan dalam hidup ini, "seolah-olah engkau melihatnya, dan kalau pun engkau tidak melihatnya, maka sesungguhnya Dia melihat engkau". Dengan

sikap badaniah seperti ruku dan sujud yang disertai dengan penempelan kening pada permukaan tanah dalam sujud itu, kepatuhan dan kepasrahan kepada Tuhan dengan kerendahan hati itu dinyatakan sejelas-jelasnya, disertai bacaan-bacaan suci yang seakan-akan dirancang sebagai dialog dengan-Nya.

Salat yang sempurna ialah salat yang dilakukan dengan *khushyu'* dan kehadiran hati yang disertai dengan ketenangan seluruh anggota badan, karena ia merupakan pernyataan iman yang sempurna. Salat membentuk rasa keagamaan yang sangat tinggi.

Selanjutnya, religiusitas itu dapat berimplikasi luas sekali dalam hidup ini, baik hidup lahiriah maupun batiniah. Disebabkan oleh ketenangan jiwa karena komunikasi dengan Tuhan, maka orang yang melakukan salat dengan patuh akan memiliki jiwa yang lebih seimbang, penuh harapan namun tidak kehilangan kesadaran diri atau sombong, karena ia tidak berkeluh kesah jika ditimpa kemalangan dan tidak menjadi kikir jika sedang mengalami keberuntungan.

Dengan demikian, salat yang berhasil akan mempuycyai dampak membentuk sikap jiwa yang bebas dari kekhawatiran yang tidak pada tempatnya dalam menghadapi hidup. Ini bukan saja karena iman, seperti ditegaskan dalam al-Qur'an, senantiasa dikaitkan dengan harapan (sebagaimana keingkaran kepada Tuhan atau kufur dikaitkan dengan keputus-asaan), melainkan juga karena seseorang yang benar-benar tumbuh dalam dirinya kematapan mengorientasikan hidupnya demi mencapai rida Tuhan semata (antara lain karena diresapinya makna salat).

Ingat Allah dan menjauhi perbuatan buruk mengharapakan dua hal yang diharapkan terwujud melalui ibadah salat. Tetapi zikir itu tidak hanya dengan salat. Zikir dapat pula dilakukan dengan mengucapkan kalimat *tayyibah* (ucapan yang baik) tertentu, seperti membaca *istighfar*, (*astaghfir Allah*), *tasbeeh* (*subhan Allah*), *takbir* (*Allah akbar*), *hamdalah* (*al-hamd li Allah*) dan *tahlil* (*la ilah illa Allah*).

Zikir seperti itu dianjurkan untuk membacanya dalam keadaan apa saja sesuai dengan Firman Allah SWT., QS Al-Imran (3) ayat 191 yang berbunyi sebagai berikut:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَذَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
الْمَسْجُوتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا تُسَبِّحُكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ
[3:191]

"...(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi; (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia, Maha Suci Engkau, lindungilah kami dari azab api neraka."⁶³

Zikir mempunyai banyak makna dan tujuan, selain untuk ingat Allah dan menjauhi perbuatan buruk juga untuk mencapai ketenangan jiwa. Allah berfirman QS Ar-Rad (13) ayat 28 yang berbunyi sebagai berikut:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تُلَمِّنُ الْقُلُوبُ
[13:28]

"...(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah hati menjadi tenteram."⁶⁴

Namun Harun Nasution tidak mengajarkan zikir tertentu yang baik dibaca untuk keperluan yang tertentu pula. Misalnya, ada zikir yang mengandung khasiat untuk memelihara kesehatan dan kebugaran, juga untuk memajukan pekerjaan, karier dan bisnis, yaitu membaca *hasbuna Allah* 4500 kali setiap hari, tetapi tiap 450 kali berhenti sejenak untuk berdoa tentang hal-hal yang diinginkan. Karena itu selain berzikir orang juga dianjurkan untuk

⁶³Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 96. Lihat pula, M. Quraish Shihob, *op. cit.*, h. 75

⁶⁴*Ibid.*, h. 341.

berdoa. Zikir dan doa biasanya selalu menyatu dan tak dipisahkan satu dengan lainnya dalam tradisi sufi dan orang yang menempuh jalan spiritual.

Bagi Harun Nasution, doa terutama untuk menyeru Allah, membuka komunikasi dengan Sang Maha Pencipta dan memelihara komunikasi itu. Berdoa adalah untuk mengorientasikan diri kepada Allah, asal dan tujuan hidup manusia dan seluruh alam.

2. Puasa

Ibadah puasa, terutama puasa pada bulan Ramadan, adalah ibadah wajib yang paling mendalam bekasnya pada jiwa seorang muslim. Pengalaman selama sebulan dengan berbagai kegiatan yang bervariasi, seperti berbuka, salat tarawih dan makan malam membentuk unsur kenangan yang mendalam akan masa kanak-kanak di hati seorang muslim.

Ibadah puasa merupakan bagian dari pembentuk jiwa keagamaan seorang muslim dan menjadi sarana pendidikannya di waktu kecil dan seumur hidup semua bangsa muslim menanamkan corak kerubanian yang sama selama berlangsungnya puasa dengan variasi tertentu dari satu tempat dengan tempat lainnya.

Pendidikan yang ditanamkan melalui puasa terlihat pada terbentuknya rasa tanggung-jawab, baik pribadi maupun sosial, pada jiwa muslim yang berpuasa. Mengenai tanggung-jawab pribadi, sebuah Hadis menuturkan tentang adanya Firman Tuhan (Hadits Qudsi): "Semua amal seorang anak Adam (manusia) adalah untuk dirinya kecuali puasa, sebab puasa itu adalah untuk-Ku dan Aku-lah yang akan memberinya pahala".

Jadi, salah satu hakikat ibadah puasa ialah sifatnya yang pribadi atau personal, bahkan merupakan rahasia antara seorang manusia dengan Tuhannya. Segi kerahasiaan itu merupakan letak sumber hikmahnya, yang kerubanian itu sendiri terkait erat dengan makna keikhlasan dan ketulusan. Antara puasa yang sejati dan puasa yang palsu hanyalah dibedakan oleh misalnya seteguk air yang dicuri minum oleh seseorang ketika ia berada sendirian.

¹⁰ Puasa merupakan latihan dan ujian kesadaran akan adanya Tuhan yang Maha Hadir, dan yang mutlak tidak pernah lengah sedikit pun dalam pengawasan terhadap segala tingkah laku hamba-hamba-Nya. Puasa adalah penghayatan nyata akan makna Firman Allah SWT., QS. Al-Hadid (57) ayat 4 yang berbunyi sebagai berikut:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [٥٧:٤]
“...Dan Dia bersama kamu dimana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”⁶⁵

Melalui ibadah puasa ialah penanaman dan penguatan kesadaran yang sedalam-dalamnya akan kemaha-hadiran Tuhan. Kesadaran ini ^{10g} melandasi ketakwaan atau merupakan hakikat ketakwaan itu, dan yang membimbing seseorang ke arah tingkah laku yang baik dan terpuji.

Dengan begitu dapat diharapkan ia akan tampil sebagai seorang yang berbudi pekerti luhur. Kesadaran akan hakikat Allah Yang Maha Hadir itu dan konsekuensinya yang diharapkan dalam tingkah laku manusia digambarkan dalam Firman Allah SWT., QS. Al-Mujadalah (58) ayat 7 yang berbunyi sebagai berikut:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا هُوَ رَائِعُهُمْ وَلَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِمْ وَلَا أَذْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا أَتَمُّ يَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [٥٨:٧]

“Tidakkah engkau perhatikan, bahwa Allah mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi? Tidak ada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dialah yang keempatnya. Dan tidak ada lima orang, melainkan Dialah yang keenamnya. Dan tidak ada yang kurang dari itu atau lebih banyak, melainkan Dia pasti ada bersama mereka dimana pun mereka berada. Kemudian Dia akan memberitakan kepada mereka pada hari

⁶⁵ibid., h. 785.

Kiamat apa yang telah kerjakan. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”⁶⁶

Ayat itu menerangkan kemaha-hadiran Tuhan dan kesadaran tentang hal itu dapat dicapai melalui ibadah, seperti puasa, karena puasa merupakan ibadah yang berdimensi kerahasiaan yang amat kuat. Dari situ juga dapat dipahami pengertian bahwa ¹¹puasa adalah yang pertama dan utama merupakan sarana ¹⁰didikan tanggung-jawab pribadi. Ia bertujuan mendidik agar mendalami keinsyafan akan Allah yang selalu menyertai dan meng¹⁰l dalam setiap saat dan tempat.

Atas dasar keinsyafan itu hendaknya tidak menjalani hidup ini dengan santai, enteng dan remeh, melainkan dengan penuh kesungguhan dan keprihatinan. Sebab apapun yang diperbuat akan dipertanggung-jawabkan dalam pengadilan Tuhan di akhirat kelak. Lebih lanjut al-Qur'an menjelaskan Firman Allah dalam QS Al-Baqarah (2) ayat 48 yang berbunyi sebagai berikut:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ [٢:٤٨]

“Dan takutlah kamu pada hari, (ketika) tidak seorang pun dapat membela orang lain sedikit pun. Sedangkan syafaat dan tebusan apapun darinya tidak diterima dan mereka tidak akan ditolong.”⁶⁷

Ayat di atas, menjelaskan bahwa manusia dihargai dalam pandangan Allah sesuai dengan perbuatannya berdasarkan takwa-^{10h}, suatu ajaran tentang orientasi prestasi yang tegas, dalam arti pandangan bahwa penghargaan kepada seseorang didasarkan pada ¹⁰ yang dapat diperbuat dan dicapai oleh seseorang.

Sebaliknya, Islam melawan orientasi prestise, yaitu pandangan yang mendasarkan penghargaan kepada seseorang atas

⁶⁶ibid., h. 792.

⁶⁷ibid., h. 9.

pertimbangan segi-segi askriptif, seperti faktor keturunan, daerah, warna kulit, bahasa, dan lain-lain. Orientasi prestasi berdasarkan kerja ini kemudian dikukuhkan dengan ajaran tentang tanggung-jawab yang bersifat mutlak pribadi di akhirat kelak.

Tanggung-jawab pribadi yang ditanamkan oleh ibadah puasa mengisyaratkan adanya aspek sosial dalam perwujudan pada kehidupan nyata di dunia ini. Sesungguhnya tanggung-jawab sosial adalah sisi lain dari mata uang yang sama. Sisi pertamanya ialah tanggung-jawab pribadi ini berarti bahwa dalam kenyataannya kedua jenis tanggung-jawab itu tidak bisa dipisahkan, sehingga tiadanya salah satu dari keduanya akan mengakibatkan peniadaan yang lain.

Para ulama senantiasa menekankan bahwa salah satu hikmah ibadah puasa ialah penanaman rasa solidaritas sosial. Hal itu dengan dibuktikan dalam kenyataan bahwa ibadah puasa selalu disertai dengan anjuran berbuat baik sebanyak-banyaknya, terutama perbuatan baik dalam bentuk tindakan menolong dan meringankan beban kaum fakir miskin, misalnya sedekah, infak, dan sebagainya.

Dari sudut pandang itulah harus dilihat kewajiban membayar zakat fitrah pada bulan Ramadan, terutama menjelang akhir bulan suci itu. Seperti diketahui bahwa fitrah merupakan konsep kesucian asal pribadi manusia, yang memandang bahwa setiap individu dilahirkan dalam keadaan suci bersih.

Inilah fungsi zakat fitrah merupakan kewajiban pribadi berdasarkan kesucian asalnya, namun memiliki konsekuensi sosial yang sangat langsung dan jelas. Sebab seperti hanya setiap zakat atau sedekah (*sadaqah* secara etimologis berarti tindakan kebenaran) pertama-tama dan terutama diperuntukkan bagi golongan fakir miskin serta mereka yang berada dalam kesulitan hidup seperti *al-riqab* (mereka yang terbelenggu, yakni para budak, dalam istilah modern dapat berarti mereka yang terkurung oleh kemiskinan struktural).

Sasaran zakat yang lain pun masih berkaitan dengan kriteria

bahwa zakat adalah untuk kepentingan umum atau sosial, seperti sasaran amal atau panitia zakat sendiri, kaum muallaf dan *sabilillah* (jalan Allah), kepentingan masyarakat dalam arti seluas-luasnya.

Begitu pula dengan puasa yang mempunyai nilai pendekatan kepada Allah bukanlah pendekatan lapar dan dahaga saja, melainkan rasa telawa yang tertanam melalui hidup penuh perhatian itu. Dengan kata lain, Tuhan tidaklah memerlukan puasa seperti keyakinan mereka yang memandang Tuhan sebagai objek sesajen atau sakramen. Puasa adalah untuk kebalikan diri kita sendiri, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat.

Ibadah puasa selama sebulan itu diakhiri dengan hari raya lebaran atau Idul Fitri (siklus fitrah) yang menggambarkan tentang saat kembalinya fitrah atau kesucian asal manusia setelah hilang karena dosa selama sebelas bulan dan setelah pensusuaian dari dosa itu melalui puasa.

Dalam praktik yang melembaga dan mapan sebagai adat kita semua, manifestasi dari lebaran itu ialah sikap-sikap dan perilaku kemanusiaan yang setulus-tulusnya dan setinggi-tingginya. Dimulai dengan pembayaran zakat fitrah yang dibagikan kepada fakir miskin, diteruskan dengan bertemu sesama anggota umat dalam perjumpaan besar pada salat 'Id, kemudian dikembangkan dalam kebiasaan terpuji bersilaturahmi kepada sanak kerabat dan teman sejawat, keseruan manifestasi lebaran itu menggambarkan dengan jelas aspek sosial dari hasil ibadah puasa.

Hal itu dilakukan, bersyukur atas nikmat karunia yang merupakan hidayah kepada kita, maka pada hari lebaran kita dianjurkan memperlihatkan kebahagiaan dan kegembiraan. Petunjuk Nabi dalam berbagai hadis mengarahkan agar pada hari lebaran tidak seorangpun tertinggal dalam bergembira dan berbahagia tanpa berlebihan dan melewati batas. Oleh karena itu, zakat fitrah sebenarnya lebih banyak merupakan peringatan simbolis tentang kewajiban atas anggota masyarakat untuk berbagi kebahagiaan dengan kaum yang kurang beruntung yang

terdiri dari 10% fakir miskin.

Daripada jumlah dan jenis materialnya sendiri zakat fitrah mungkin tidak begitu berarti. Tetapi sama dengan ibadah kurban yang telah disinggung di atas, yang lebih asasi dalam zakat fitrah ialah maknanya sebagai lambang solidaritas sosial dan rasa perikemanusiaan. Dengan kata lain, zakat fitrah adalah lambang tanggung-jawab sosial yang merupakan salah satu hasil pendidikan ibadah pada umumnya.

Tetapi sebagai simbol dan lambang zakat fitrah harus diberi substansi lebih lanjut dan lebih besar dalam seluruh aspek hidup kita sepanjang tahun berupa komitmen batin serta usaha mewujudkan masyarakat yang sebaik-baiknya yang berintikan nilai keadilan sosial.

3. Zakat

Zakat merupakan hal yang sakral bagi umat Islam, tetapi secara sosial berkaitan dengan masalah pemberdayaan, zakat bisa dijadikan sebagai sarana untuk mendorong maju dan berkembangnya umat Islam.

Di Indonesia yang penduduknya mayoritas Islam hal itu sangat bisa terjadi. Sayangnya dalam sisi ekonomi umat Islam tidak memulai dari situ. Ada beberapa sebab mengapa hal itu terjadi. Pertama, seperti sering disinggung oleh para muhalingh, yaitu berkurangnya kesadaran berzakat. Kedua, zakat sudah terkurung oleh konsep kuno yang sudah tidak relevan dengan situasi sekarang. Misalnya, saat ini zakat yang diurus hanya sebatas ternak, hasil bumi. Tetapi hasil perniagaan modern belum seberapa menjadi perhatian.

Jadi, kalau bunyi hitam di atas putih kitab itu diterjemahkan, maka yang berkewajiban berzakat adalah orang-orang desa. Di situ letak ironisnya, sehingga saat ini zakat hampir menjadi ritus yang kosong. Ia mempunyai aspek kesucian tetapi tidak mempunyai efek terhadap perbaikan masyarakat.

Karena itu, dari segi teknis zakat perlu ditinjau kembali apa

betul misalnya kewajiban berzakat itu hanya 2,5 persen? Lebih dari itu siapa yang harus dikenai wajib zakat?

Sekarang kita lihat, mengapa al-Qur'an memerintahkan untuk mendirikan salat dan membayar zakat? Sebenarnya yang ditangkap lebih dulu ialah idenya bahwa kalau orang mempunyai hubungan vertikal yang baik, maka harus mempunyai hubungan horisontal yang baik pula. Semakin religius seseorang akan semakin besar kepeduliannya kepada sesama manusia.

Masyarakat belum banyak yang memahami kaitan zakat dengan pemberdayaan. Lagi-lagi ini dilema. Pemberdayaan masyarakat implikasinya adalah keswastaan. Kalau diurus oleh negara, tujuan akan hilang. Kalau pun pemerintah mengurus zakat, maka penggunaan zakat itu harus terbuka dan dikontrol oleh masyarakat.

Dalam konteks pemerintah, berzakat jangan sampai zakat hanya menjadi ritus yang kosong, punya aspek kesucian tetapi tak punya efek kepada perbaikan masyarakat. Di sini mungkin relevan untuk berbicara tentang perlunya para pelopor atau sosok yang dapat memberikan solusi atas kebutuhan-kebutuhan masyarakat.

4. Haji

Orang yang menunaikan ibadah haji selalu berharap hajinya mabrur, diterima oleh Allah. Karena haji seperti ini akan mendapat balasan dengan surga. Menurut sebuah hadits:

... وَالْحَجَّ الْمَبْرُورَ، لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا الْجَنَّةُ .

"...Dan tidak ada balasan bagi haji mabrur, kecuali surga".⁶⁸

Hadis yang sering dikutip itu menarik untuk dipahami dan direnungkan maknanya. Kata "mabrur" berasal dari bahasa Arab yang artinya mendapatkan kebaikan atau menjadi baik. Dilihat

⁶⁸ Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Juz IX, Bab Fadh al-Hajj wa al-Umrah, (Ltp.: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), h. 99

dari akar katanya kata “*mabrur*” berasal dari kata “*barra*”, artinya berbuat baik atau patuh. Dari kata “*barra*” ini kita bisa mendapatkan kata “*birrun*” atau “*al-birr*”, yang berarti kebaikan.⁶⁹

Jadi, haji *mabrur* berarti haji yang mendapatkan *birrun*, kebaikan. Sering juga kita artikan sebagai ibadah haji yang diterima oleh Allah. Dengan kata lain, haji *mabrur* adalah haji yang mendapatkan kebaikan atau haji yang pelakunya menjadi baik. Jadi, yang penting kita pahami herkensen dengan haji *mabrur* dan kaitannya dengan kemunusiaan adalah apa yang dimaksudkan dalam Firman Allah SWT., QS Ali Imran (3) ayat 92 yang berbunyi sebagai berikut:

لَنْ تَأْتُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ... [3: 92]

“Kamu tidak akan memperoleh kebajikan sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai...”⁷⁰

Kalau berhenti pada ayat ini, maka seluruh perbuatan yang tidak mengacu pada pengorbanan harta untuk orang lain atau orang miskin atau kepentingan sosial itu bukan *al-birr*, kebaikan. Dengan demikian, haji *mabrur* adalah haji yang menjadikan orang setelah melakukannya atau sepulangnya ke tanah air, dia memiliki komitmen sosial yang lebih kuat.

Jadi, meningkatnya komitmen sosial itulah sebenarnya yang menjadi indikasi dari *kemabruran*, yaitu sepulangnya melakukan haji ia menjadi manusia baik, jangkauan amal dan ibadahnya jauh ke depan dan berdimensi sosial. Ada cerita menarik di kalangan sufi tentang haji *mabrur*. Dikisahkan bahwa sepasang suami isteri mempunyai niat yang sangat kuat untuk menunaikan ibadah haji. Dengan susah payah mereka mengumpulkan bekal. Karena waktu itu naik haji masih lewat darat dan jarak yang harus ditempuh ribuan kilometer, sehingga bekal yang dikumpulkan pun harus

⁶⁹Lihat: Muhammad ibn Ya'qub, *Qandis al-Muhit*, (Ma'asasah al-Risalah, 1993) Versi Digital dalam CD *al-Marja' al-Akbar li al-Turuz al-'Arabiyyah*.

⁷⁰Departemen Agama RI *op. cit.*, h. 77.

banyak.

Dalam perjalanan itu mereka menjumpai banyak pengalaman menarik. Di antaranya mereka memasuki sebuah kampung yang kehidupan penduduknya sangat miskin dan sedang dilanda kelaparan. Kondisi kampung yang menyedihkan itu menyentuh hati mereka. Benak keduanya dipenuhi keraguan, akan tegakah mereka membiarkan orang-orang itu mati kelaparan, sedang di tangan mereka ada bekal, tetapi itu untuk perjalanan haji yang sudah lama mereka impikan.

Dalam suasana terenyuh itu terpikir oleh mereka untuk memberikan saja bekal haji yang mereka bawa, lalu mereka pulang. Sampai di rumah ternyata mereka disambut oleh seseorang yang pakaiannya putih bersih. Orang yang mereka belum kenal itu mengucapkan selamat bahwa mereka berdua telah diberkati oleh Allah mendapatkan haji *mabrur*.

Suami isteri itu menyangkal, karena mereka merasa belum menunaikan ibadah haji. Namun orang yang tidak dikenal itu tetap mengucapkan selamat kepada mereka. Setelah menyampaikan ucapan selamat orang yang berpakaian putih itu menghilang.

Menurut sebuah cerita, orang yang tidak dikenal itu adalah malaikat yang diutus oleh Allah. Malaikat ini menyampaikan kabar gembira kepada pasangan suami isteri itu bahwa dengan sedekah yang diberikan kepada masyarakat yang kekurangan itu berarti mereka memperoleh haji *mabrur*.

Dalam tradisi sufi cerita semacam itu bisa didramatisir yang tidak perlu diuji kebenarannya. Yang penting adalah hikmahnya. Dalam al-Qur'an sendiri ditegaskan bahwa ketika bersedekah tidak memilih-milih harta yang buruk. Sering merasa bangga dengan memberikan pakaian bekas padahal dia sendiri tidak mau lagi memakainya.

Melakukan haji adalah untuk menjadi orang yang terbaik dengan cara menjadi orang yang paling bermanfaat untuk sesama manusia. Bisa merasakan betapa tingginya muatan ajaran sosial dalam hadis itu. Oleh karena itu, haji *mabrur* ada kaitannya

dengan akhlak, budi pekerti luhur dan amal saleh. Orang yang hajinya mabrur akan terlihat selain dari peningkatan kualitas ibadahnya juga bisa terlihat dari peningkatan kualitas amal salehnya.

Penghormatan yang tinggi terhadap nilai-nilai kemanusiaan merupakan wujud *hablun min al-nas* (hubungan sesama manusia) dan *hablun min al-nas* sendiri merupakan konsekuensi dari *hablun min Allah* (hubungan dengan Tuhan) melalui ibadah. Artinya, penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan juga merupakan wujud kepatuhan kita kepada Tuhan.

Jelaslah bahwa ibadah, seperti Salat, puasa, zakat, dan haji berkaitan erat dengan keteguhan jiwa dan ketabahan hati mencukupi hidup, karena adanya harapan kepada Tuhan. Sedang harapan kepada Tuhan itu sendiri adalah salah satu makna iman, yang antara lain melahirkan rasa aman (*al-iman* melahirkan *al-amn*). Kemudian rasa aman itu dan terlindung oleh Tuhan akan menjadi bekal mewujudkan cita-cita menempuh hidup bermoral, yaitu hidup yang disemangati oleh kesadaran sosial yang tinggi. Kesadaran sosial itu dilambangkan oleh ucapan salam di akhir salat dengan menengok kanan kiri, oleh zakat fitrah di akhir bulan Ramadan, dan oleh pakaian ihram yang serba egaliter dalam umrah dan haji serta dalam penunaian kewajiban membayar zakat.

C. Posisi Harun Nasution dalam Peta Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia

1. Corak Pemikiran Mistisisme Harun Nasution

Untuk memetakan posisi pemikiran mistisisme Harun Nasution, perlu dikemukakan terlebih dahulu gambaran umum tipologi pemikiran mistisisme Islam yang lazim digunakan sebagai landasan teoritis dalam kajian-kajian tentang tasawuf saat ini.

Secara umum corak mistisisme dalam Islam, atau yang lebih dikenal dengan tasawuf, dibedakan ke dalam dua kategori, yakni tasawuf akhlaki dan tasawuf falsafi. Tasawuf Akhlaki

adalah tasawuf yang berorientasi pada perbaikan akhlak mencari hakikat kebenaran yang mewujudkan manusia yang dapat *ma'rifah* kepada Allah, dengan metode-metode tertentu yang telah dirumuskan. Tasawuf Akhlaki, biasa disebut juga dengan istilah tasawuf sunni. Tasawuf Akhlaki ini dikembangkan oleh ulama *salaf al-salih*. Para sufi yang mengembangkan tasawuf akhlaki antara lain: Hasan al-Basri (21 H – 110 H), al-Muhasibi (165 H – 243 H), al-Qusyairi (376 H – 465 H), 'Abd al-Qadir al-Jailani (470–561 H), Abu Hamid al-Ghazali (450 H – 505 H), Ibn Ata' Allah al-Sakandar dan lain-lain.

Sedangkan, tasawuf Falsafi adalah tasawuf yang didasarkan kepada keterpaduan teori-teori tasawuf dengan filsafat. Tasawuf falsafi ini tentu saja dikembangkan oleh para sufi yang filosof. Tokoh-tokoh penting yang termasuk kelompok sufi falsafi antara lain adalah al-Hallaj (244 – 309 H/ 858 – 922 M) Ibn 'Arabi (560 H – 638 H) al-Jilli (767 H – 805 H), Ibn Sab'in (lahir tahun 614 H) al-Sukhrardi dan yang lainnya.⁷¹

Dalam sejarahnya, corak tasawuf yang pertama kali muncul adalah tasawuf akhlaki. Tasawuf falsafi muncul kemudian setelah umat Islam banyak bersentuhan dengan budaya lain, terutama filsafat Yunani. Oleh karena itu, teori yang mengklaim bahwa mistisisme Islam muncul karena adanya pengaruh dari luar, tampaknya lebih tepat ditujukan untuk jenis mistisisme corak yang kedua ini, tasawuf falsafi.

Di samping dua corak tasawuf yang disebutkan di atas, di era modern ini muncul pula istilah yang dikenal dengan Neosufisme yang secara terminologi pertama kali ditunjukkan oleh pemikir muslim kontemporer, Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam*.⁷² Kemunculan istilah ini tidak begitu saja diterima para pemikir muslim, tetapi telah menjadi perbincangan yang luas di

⁷¹Lihat Tasawuf dalam <http://tepolingo2.blogspot.com/2010/07/tasawuf-akhlaki-falsafi-dan-t.html>, ditinjau diakses 24 September 2010.

⁷²Lihat; Fazlur Rahman, *Islam. Ahsin Muhammad* (terj.) (Jakarta: Pustaka Bandung, 1984), h. 195-196; 285-286.

kalangan para ilmuwan.

Sebelum Fazlur Rahman, Hamka telah memperkenalkan istilah tasawuf modern dalam bukunya *Tasawuf Modern*. Namun dalam karyanya ini tidak ditemui istilah “neo-sufisme” yang dimaksudkan di sini. Keseluruhan isi buku ini terlibat wujud kesejajaran prinsip-prinsipnya dengan tasawuf al-Ghazali kecuali dalam hal *‘azlah*. Kalau al-Ghazali mensyaratkan *‘azlah* dalam penjelajahan menuju konsep hakikat,⁷³ maka Hamka menghendaki agar seseorang pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat.⁷⁴

Kebangkitan kembali tasawuf di dunia Islam dengan istilah baru yaitu neo-sufisme nampaknya tidak boleh dipisahkan dari apa yang disebut sebagai kebangkitan agama. Kebangkitan ini juga adalah lanjutan penolakan terhadap kepercayaan yang berlebihan kepada sains dan teknologi selaku produk dari era modenisme. Modenisme telah dinilai gagal memberikan kehidupan yang bermakna kepada manusia. Oleh kerana itu banyak orang yang kembali kepada nilai-nilai keagamaan kerana salah satu fungsi agama adalah memberikan makna bagi kehidupan.

Menurut Fazlur Rahman, neosufisme adalah “*reformed sufism*” yang bermakna sufisme yang telah diperbaharui.⁷⁵ Jika pada era kecemerlangan sufisme terdahulu aspek yang paling dominan adalah sifat *ekstatik-metafisis* atau *mistic-philosophic*, maka dalam sufisme baru ini digantikan dengan prinsip-prinsip Islam ortodoks. Neo-sufisme mengalihkan pusat pengamatan kepada pembinaan sosio-moral masyarakat muslim, sedangkan sufisme terdahulu didapati lebih bersifat individu dan hampir tidak melibatkan diri dalam hal-hal kemasyarakatan. Oleh kerana itu, karakter keseluruhan neo-sufisme adalah “puritanis dan aktivis”. Tokoh-tokoh atau kumpulan yang paling berperanan dalam

⁷³ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, III, 2, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1986), h. 222.

⁷⁴ Lihat: Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 150-174.

⁷⁵ Fazlur Rahman, *op. cit.*, h. 196-205.

reformasi sufisme ini juga paling bertanggung jawab dalam kristalisasi kebangkitan neo-sufisme. Menurut Fazlur Rahman, kumpulan tersebut adalah kumpulan *Ahl al-Hadith*.⁷⁶ Mereka mencoba untuk menyesuaikan sebanyak mungkin warisan kaum sufi yang dapat diharmonikan dengan Islam orthodox terutamanya motif moral sufisme melalui teknik *zikir*, *muraqabah* atau mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Menurut Haidar Bagir, ciri utama neo-sufisme adalah tekannya yang begitu kuat pada cita moral sosial, dasar syariatnya yang amat kukuh, dan semangat kosmopolitanisme serta toleransinya yang mumpuni. Iklim demikian menandai puncak pendamaian antara tasawuf dan syariat yang sebelumnya telah dirintis Al-Qusyairi dan diperjuangkan Al-Ghazali.⁷⁷

Menurut Simuh, ada perbedaan paradigma antara sufisme Ghazaliah dengan neo-sufisme. Dalam sistem Ghazaliah, tasawuf atau ilmu hakikat dipandang lebih halus dan lebih tinggi dari syariat, dalam arti diletakkan di atas syariat. Urutannya adalah: syariat, tarekat, hakikat dan makrifat. Sementara dalam cita neo-sufisme tasawuf harus tunduk di bawah syariat. Mereka berusaha mengemulikan tasawuf pada bentuk awalnya seperti yang diamalkan para sahabat Nabi (ulama salaf).⁷⁸

Dengan demikian, neo-sufisme sejatinya adalah pengembangan lebih lanjut dari tasawuf akhlaki. Jika tasawuf akhlaki memberi titik tekan pada pembinaan moral individu sebagai sarana *taqarrub* kepada Allah, maka neo-sufisme memberi perhatian pada rekonstruksi masyarakat dengan membina nilai-nilai syariat (Islam) dalam kehidupan sosial masyarakat.

Simuh sendiri tampaknya skeptis dengan aliran neo-sufisme ini sebagai bentuk sufisme yang diperbarui. Menurut beliau, konsep “neo-sufisme” dikembangkan oleh para pemikir yang

⁷⁶ *Ibid.*, h. 194.

⁷⁷ Haidar Bagir, Makalah Seminar Nasional “Ibn Arabi and Mula Sadr Schools of Thought” (Jakarta: Islamic College Jakarta 16 Januari 2010), h. 6.

⁷⁸ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Cet. ke-2; Jakarta: Rajawali Press, 2002), h. 262-263.

umumnya kurang memahami hakikat atau intisari sufisme. Pemikir yang benar-benar memahami intisari sufisme yakni hubungan langsung secara tatap muka dengan Tuhan melalui perantara pengalaman kejiwaan (*kasyf*) pasti menilai tidak mungkin ada pembaruan. Sufisme adalah kepercayaan bahwa penghayatan *kasyf* yang bersifat pengalaman kejiwaan itu merupakan dalil yang paling meyakinkan.⁷⁹

Di samping neo-sufisme, ada pula yang pemahaman tasawuf yang diistilahkan dengan tasawuf positif. Konsep yang ditawarkan Haidar Bagir ini memang tidak sepopuler neo-sufisme yang telah bergulir sebelumnya. Tasawuf positif adalah sebuah pemahaman atas tasawuf dalam upaya mendapatkan manfaat dari segala kelebihan dalam hal pemikiran dan disiplin spiritual yang ditawarkannya untuk pendekatan diri kepada Allah, seraya menghindari dari ekses-eksesnya, sebagaimana terungkap dalam sejarah Islam.⁸⁰

Selain menyodorkan pemahaman tentang konsep tentang Allah yang seimbang antara sifat *jalaliyah* (kedahsyatan yang menggentarkan) dan *jamaliyah* (keindahan yang mempesona) yakni, yang melahirkan pemahaman Islam yang lebih spiritual/esoteris, tasawuf positif menawarkan beberapa perspektif lain. Termasuk di dalamnya penempatan syariat sebagai unsur integral tasawuf. Hal ini penting mengingat lahirnya ekses tasawuf negatif berupa sikap kurang mementingkan syariat. Yakni, kesesatan-pikir yang meyakinkan para penganutnya bahwa segala bentuk ibadah *mahdah* itu hanyalah bagi orang awam. Dengan kata lain, seorang yang sudah mencapai *maqam* tertinggi tidak lagi perlu syariat. Tasawuf positif justru hendak menunjukkan bahwa tak ada tasawuf tanpa syariat. Syariat, sebaliknya, adalah satu-satunya jalan menuju tasawuf.⁸¹

Dalam tasawuf positif, *irfan* atau hikmah juga disodorkan

⁷⁹*Ibid.*, h. 261-262.

⁸⁰Haidar Bagir, *loc. cit.*

⁸¹*Ibid.*, h. 7.

sebagai alternatif terhadap sufisme anti-intelektual. Dengan kata lain, tasawuf justru terkait erat dengan intelektualitas dan rasionalitas, bukan dengan berbagai jenis klonik dan takhayul. Sejalan dengan itu, tasawuf positif menekankan bahwa alam semesta sebagai tanda-tanda Allah. Tasawuf positif menekankan bahwa alam adalah bejana/wadah yang di dalamnya ayat-ayat Allah tersebar, sehingga ia justru mempromosikan observasi saintifik dan penggunaan akal secara benar. Yang tak kalah penting, tasawuf positif percaya bahwa buah tasawuf adalah akhlak mulia. Kadang-kadang orang menisbalukan cara hidup seorang sufi dengan pakaian atau penampilan-penampilan fisik lainnya. Padahal esensi tasawuf adalah akhlak, yakni terkait dengan kemampuan kita mengontrol hawa nafsu. Seorang sufi sepenuhnya mengontrol emosinya sehingga menjadikan dirinya sabar, bebas dari kesombongan, hasad, dengki, iri hati, marah dan lain sebagainya. Bukan hanya itu, seorang yang berusaha menjalani cara hidup tasawuf akan memiliki sikap antikemewahan, apalagi perolehan harta lewat cara-cara yang melanggar syari'at.⁸²

Seperti neo-sufisme yang disinggung di atas, tasawuf positif pun meyakini bahwa seorang sufi yang baik sekaligus adalah makhluk sosial. Belajar dari Nabi Muhammad Saw., seorang sufi yang baik sama sekali tidak menyangkal kehidupan dunia, melainkan justru menjadikannya sebagai jalan menuju Allah SWT. Dalam tasawuf positif, yang tidak kalah penting dari akhlak individual dan kegiatan spiritual adalah amal saleh, yaitu amal-amal untuk memperbaiki kualitas lingkungan dan memberikan sumbangan sebesar-besarnya bagi orang banyak.⁸³

Demikianlah, gambaran umum corak mistisme Islam (tasawuf) yang meliputi tasawuf akhlaki dan tasawuf falsafi, selanjutnya, di jaman modern muncul pula istilah neo-sufisme oleh Fazlur Rahman dan tasawuf positif oleh Haidar Bagir, yang pada dasarnya dua yang terakhir ini adalah pengembangan dari

⁸²*Ibid.*, h. 7-8.

⁸³*Ibid.*, h. 8.

tasawuf akhlaki.⁸⁴

Berdasarkan tipologi corak mistisisme yang dipaparkan di atas, serta mencermati pemikiran dan praktik mistisisme Harun Nasution, dapat disimpulkan bahwa corak mistisisme Harun Nasution berpijak pada tasawuf akhlaki, hanya saja telah mengalami pengembangan sehingga cenderung memperlihatkan ciri neo-sufisme atau tasawuf positif.

Menurut Azyumardi Azra, dari segi tasawuf, Harun Nasution agak mirip dengan al-Ghazali yang mementingkan sekaligus menyeimbangkan akal, hati, dan nafsu. Karena itu, kata Azra, Harun Nasution adalah seorang yang neo-sufisme, sebab di satu sisi rasional tapi di sisi lain sufistik. Dia perpaduan antara Ibn Rusyd dan al-Ghazali.⁸⁵

Quraish Shihab menyatakan bahwa Harun Nasution bukan mencari siapa yang benar, melainkan menjelajahi dimana kebenaran itu. Prioritas utama Harun Nasution lebih pada peningkatan intelektual, tidak pada pengembangan fisik. Hal ini bisa dilakukan Harun Nasution karena dia seorang yang rasional, tapi rasionalitasnya bergabung dengan pengamalan tasawufnya sendiri.⁸⁶

Dari penjelasan Harun Nasution mengenai mistisisme dalam Islam, sebagaimana uraian terdahulu, tampaknya Harun

⁸⁴Sebenarnya ada beberapa versi tentang tipologi corak tasawuf, ada yang memisik ke dalam tiga kelompok: akhlaki, falsafi dan irfani. Ada pula yang menggunakan istilah tasawuf Sunai untuk akhlaki dan tasawuf Sy'ri untuk falsafi dan irfani. Sedangkan neo-sufisme dan terutama tasawuf positif masih merupakan wacana yang pada dasarnya adalah pengembangan dari tasawuf akhlaki. Untuk lebih jelasnya, lihat: Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf II: Pencarian Ma'rifah bagi Sufi Klasik dan Pemenuhan Kebahagiaan Batin bagi Sufi Kontemporer*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2010), h. 243-264. Dalam disertasi ini penulis memilih menggunakan kategori akhlaki dan falsafi (Irfani menurut penulis masih dapat dimasukkan dalam kategori falsafi), di samping juga neo-sufisme dan tasawuf positif.

⁸⁵Pernyataan atau komentar ini disampaikan oleh Azra ketika memberikan makalah lepas dalam seminar sehari "Refleksi atas Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan Prof. Dr. Harun Nasution" di Auditorium IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tanggal 29 Oktober 1998.

⁸⁶M. Quraish Shihab, *Seminar Nasional di Kampus Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 18 September 2000*.

Nasution ingin mengatakan dan memperingatkan bahwa tujuan ibadah dalam Islam bukanlah menyembah melainkan mendekatkan diri kepada Tuhan, agar ruh manusia senantiasa cenderung kepada hal-hal yang bersih lagi suci, sehingga rasa kesucian seseorang menjadi kuat dan rajam. Ruh yang suci membawa orang kepada budi pekerti yang baik dan luhur. Karena itu, ibadah, di samping merupakan latihan spiritual juga merupakan latihan moral, Firman Allah SWT., dalam QS. Al-'Ankabut (29): 45 yang berbunyi:

[٢٩:٤٥] إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

"...Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) dan kemungkarannya..."⁸⁷

Pemahaman seperti itulah tampaknya yang menjadi dasar utama bagi Harun Nasution untuk mengisi kehidupannya dengan cara, antara lain, pergi ke Tasikmalaya dan melakukan berbagai kegiatan ibadah. Melalui tarekat Qadariyah Naqsyabandiyah di bawah bimbingan Abah Anom.

Menurut Harun Nasution, manusia tersusun dari dua unsur, jasmani dan ruhani. Unsur jasmani manusia berasal dari materi, mempunyai kebutuhan-kebutuhan materi, dan bisa membawa pada kejahatan. Sedangkan, unsur ruhani manusia berasal dari immateri, mempunyai kebutuhan-kebutuhan immateri, dan bisa membawa pada kebaikan.⁸⁸ Seorang manusia harus berusaha menyeimbangkan antara pemenuhan kebutuhan materi dan kebutuhan immateri, agar hidupnya serasi dan tidak berat sebelah. Pengembangan daya jasmani seseorang tanpa dilengkapi dengan pengembangan daya ruhani akan membuat hidupnya banyak menghadapi kesulitan, bahkan membawa kerusakan bagi orang lain atau masyarakat.

Dalam Islam, bagi Harun Nasution, ibadahlah yang

⁸⁷Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 566.

⁸⁸Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya...*, Jilid I, *op. cit.*, h. 36.

memberikan jalan bagi pengembangan daya ruhani yang sangat diperlukan manusia. Semua ibadah yang ada dalam Islam bertujuan membuat ruhani manusia senantiasa ingat pada Tuhan, bahkan dekat dengan-Nya. Di antara berbagai macam ibadah dalam Islam, salat merupakan sarana terdekat bagi manusia dalam berhubungan dengan Tuhan, karena dalam salat terdapat dialog antara manusia dengan Tuhan. Dalam dialog dengan Tuhan itu, seseorang memohon supaya ruhaninya disucikan. Dialog itu wajib dilakukan lima kali sehari, dan kalau seseorang lima kali sehari dengan sadar memohon pembersihan ruhani, dan ia memang berusaha ke arah yang demikian, ruhnya akan dapat menjadi bersih, terhindar dari perbuatan-perbuatan tidak baik, bahkan dari perbuatan-perbuatan jahat. Selain salat, puasa, zakat, dan haji secara substansi juga membawa pada kesucian ruhani manusia dan dekat dengan Tuhan.⁹¹

Kedekatan senantiasa dekat dengan Tuhan sebagai Zat Yang Maha Suci dapat mempertajam rasa kesucian ruhani seseorang. Rasa kesucian ruhani itu pada gilirannya dapat menjadi kendali bagi jasmani untuk tidak melanggar nilai-nilai moral, peraturan, dan hukum yang berlaku dalam memenuhi kebutuhannya.⁹² Oleh karena itu, ibadah dalam Islam sebenarnya bukan bertujuan menyembah Tuhan dalam arti penyembahan yang terdapat dalam agama-agama primitif. Dalam agama-agama primitif, Tuhan dipandang sebagai zat yang harus ditakuti dan berhajat untuk disembah atau dipuja manusia. Kalau manusia tidak menyembah atau memuja Tuhan, maka Tuhan dipahaminya akan murka dan mendatangkan bencana bagi manusia. Sedangkan dalam Islam, Tuhan dipandang sebagai Zat yang pengasih lagi penyayang dan tidak membutuhkan apapun, termasuk penyembahan manusia. Karena itu, kata Harun Nasution, beribadah atau tidak beribadah manusia pada Tuhan, tidak punya pengaruh apa pun terhadap Tuhan; pengaruhnya akan kembali kepada manusia itu sendiri.

⁹¹Uraian lebih lanjut lihat, *ibid.*, h. 36.

⁹²*Ibid.*, h. 37.

Dengan demikian, tujuan ibadah dalam Islam, menurut Harun Nasution, bukanlah menyembah melainkan mendekatkan diri kepada Tuhan, agar ruhani manusia senantiasa diingatkan pada hal-hal yang bersih lagi suci, yang pada gilirannya membawa kepada budi pekerti baik dan luhur.⁹¹

Untuk memperkuat pendapatnya bahwa semua ibadah yang ada dalam Islam bertujuan agar manusia dekat dengan Tuhan, yang intinya membawa pada budi pekerti yang baik, Harun Nasution mengutip beberapa ayat al-Qur'an, misalnya, Firman Tuhan dalam QS. al-Ankabut (29): 45 yang berbunyi sebagai berikut:⁹²

تِلْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ ۗ وَكَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُصْنَعُونَ [29:45]

Ayat ini, menurut Harun Nasution, mengandung arti bahwa salat yang tidak mencegah seseorang dari perbuatan jahat dan tidak baik bukanlah sebenarnya salat. Salat seperti itu tidak ada artinya, hanya membuat orang bertambah jauh dari Tuhan.⁹³ Selain dari ayat Tuhan yang berkaitan dengan ibadah salat, Harun Nasution juga mengutip Firman Tuhan menyangkut puasa yakni Firman Allah SWT., dalam QS. Al-Baqarah (2): 183 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [2:183]

"Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa."⁹⁴

⁹¹*Ibid.*, h. 39-40.

⁹²Maknanya: Sesungguhnya salat (yang dilaksanakan sesuai tuntunan Allah dan Rasul-Nya, senantiasa) mencegah (pelakunya dari) dari kekejian dan kemung-kerapan... Lihat, M Qur'ish Shihab, *op. cit.*, h. 401.

⁹³Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau...* Jilid 1, *op. cit.*, h. 40.

⁹⁴Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 34.

Bertakwa dalam ayat 183 surat al-Baqarah ini, dipahami oleh Harun Nasution dalam arti menjauhi perbuatan-perbuatan jahat dan melakukan perbuatan baik. Puasa yang tidak menjauhkan manusia dari ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan tidak baik, tidak ada gunanya. Orang yang seperti itu, kata Harun Nasution, tidak perlu menahan diri dari makan dan minum, karena puasanya tidak berguna.⁹⁵ Karena itu, berpuasa bukanlah menahan diri dari makan dan minum, tetapi menahan diri dari ucapan-ucapan tidak baik lagi kotor.

Begitu juga kata Harun Nasution, bahwa selain ibadah salat dan puasa, Harun Nasution pun mengutip Firman Tuhan yang berkaitan dengan haji dan zakat Firman Allah SWT., dalam QS. al-Baqarah (2): 197 sebagai berikut :

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ۗ وَتَرَوُا فِي خَيْرٍ الْمَذَاجَ الثَّقَوِيَّ ۗ وَأَنْتُمْ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ [٢: ١٩٧]

"(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi. Barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh rafats, berbuat Fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji. Dan apa yang kamu kerjakan berupa kebajikan, niscaya Allah SWT., mengetahuinya. Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku hai orang-orang yang berakal."⁹⁶

Ayat mengenai haji tersebut di atas, dipahami oleh Harun Nasution bahwa sewaktu mengerjakan haji orang tidak boleh mengeluarkan ucapan-ucapan yang tidak senonoh, berbuat tidak

⁹⁵Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau...* Jilid I, *op. cit.*, h. 41.

⁹⁶Rafas artinya mengeluarkan perkataan yang menimbulkan benci yang tidak senonoh atau berselubuh, dan maksud bekal takwa di sini ialah bekal yang cukup agar dapat memelihara diri dari perbuatan hina atau minta-minta selama perjalanan haji. Lihat, Depag RI, *op. cit.*, h. 38.

baik, dan bertengkar.⁹⁷ Sebaliknya, orang yang sedang haji justru diperintahkan Tuhan agar mengeluarkan ucapan-ucapan yang baik, berbuat baik, dan mencari perdamaian agar memperoleh haji yang berkualitas baik. Sedangkan, ayat mengenai zakat dipahami oleh Harun Nasution bahwa substansi zakat (mengeluarkan atau dengan mengambil hartanya) adalah membersihkan dan mensucikan pemiliknnya dari berbagai bentuk kekotoran.⁹⁸ Artinya, orang yang tidak mengeluarkan zakat cenderung berada dalam kekotoran yang akhirnya melahirkan manusia yang berbudi pekerti buruk (kotor) pula. Dalam konteks yang lebih luas, kondisi seperti itu akan melahirkan masyarakat atau bangsa yang kotor pula, bahkan dalam hal tertentu, akan melahirkan bangsa yang biadab, rakus, tamak, dan mau menang sendiri.

Harun Nasution selalu menganjurkan agar manusia selalu berbuat amal saleh karena itu merupakan akhlak yang terpuji (*mahmudah*) atau mulia, dan amal salah atau perbuatan buruk adalah akhlak yang tercela (*mazmumah*). Manusia diperintahkan untuk berakhlak mulia dan menghilangkan akhlak yang tercela.

Di antara akhlak yang mulia ialah jujur dan adil, dalam tasawuf jujur disebut *siddiq* dan adil disebut *adl*. Manusia diperintahkan untuk bersikap jujur dan adil, dan dilarang bersikap sebaliknya, yaitu tidak jujur, seperti melakukan korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) dan juga dilarang berbuat tidak adil dalam segala bentuknya, seperti pemerintah yang zalim, rakyat tidak mendapat hak-haknya, dan sebagainya.

Iman, ibadah, amal saleh dan akhlak yang mulia terintegrasi secara utuh dalam mistisisme Islam. Orang yang bertasawuf berarti dia beriman, beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia. Kalau seseorang beriman, beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia, maka sebenarnya dia telah menjadi muslim yang sempurna, dan negara yang warganya seperti itu adalah negara yang diridai oleh Tuhan, walaupun tidak secara resmi disebut negara

⁹⁷Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau...* Jilid I, *op. cit.*, h. 42.

⁹⁸*Ibid.*

Islam.

Tampaknya itulah sebabnya Harun Nasution menolak negara Islam dan syariat Islam masuk ke dalam konstitusi, tetapi mendorong umat Islam untuk beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia. Kemudian kalau umat Islam beribadah, beramal saleh dan berakhlak mulia, maka dengan sendirinya telah melaksanakan syariat Islam. Tetapi orang yang melaksanakan syariat Islam belum tentu berakhlak mulia. Misalnya betapa banyak orang yang beribadah, tetapi akhlaknya tercela, melakukan KKN, dan sebagainya.

Karena itu, beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia lebih penting daripada memperjuangkan syariat Islam masuk dalam konstitusi. Karena konstitusi itu hanya wadah, yang tidak bermanfaat kalau tidak diisi. Isinya adalah ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia. Ibadah, amal saleh dan akhlak yang mulia terintegrasi secara utuh dalam tasawuf, karena merupakan refleksi pengalaman spiritual seseorang. Orang yang menempuh jalan spiritual harus beribadah, beramal saleh, dan berakhlak mulia.

Selain itu, orang yang menempuh jalan spiritual harus memiliki sikap-sikap sufistik, seperti takwa, *tawakkal*, ikhlas, syukur, taubat, istiqamah, dan sebagainya. Sikap-sikap sufistik ini merupakan refleksi dari ibadah, amal saleh, dan akhlak yang mulia.

Ibadah, amal saleh, akhlak yang mulia, dan sikap-sikap sufistik adalah substansi ajaran Islam dan merupakan ruh peradaban manusia. Peradaban manusia dibangun di atas pengalaman spiritual seperti ini. Peradaban manusia tidak akan berkembang tanpa amal saleh dan akhlak yang mulia. Malah tanpa amal saleh dan akhlak yang mulia peradaban yang sudah dibangun bisa saja runtuh dalam waktu singkat. Contoh yang paling jelas mengenai hal ini adalah krisis berkepanjangan yang dialami bangsa ini akibat akhlak pemimpin mereka yang tercela, yaitu masih merajalelanya KKN sampai sekarang.

Karena itu, gerakan Harun Nasution terutama ialah mendo-

rong kepada tegaknya substansi Islam. Sementara tokoh-tokoh Islam yang lain banyak yang sibuk membicarakan wadah gerakan Islam, seperti negara Islam, partai Islam, syariat Islam, dan institusi-institusi lain yang diharapkan dapat membawa kepada kemajuan Islam.

Jadi, Harun Nasution lebih mementingkan substansi daripada wadah atau kulit. Itulah sebabnya selama ini dia sering melontarkan pernyataan yang terkesan kontroversial dan mengagetkan orang, terutama orang yang sibuk mengurus wadah dari pada substansi. Mengembangkan substansi adalah cara berpikir tasawuf. Seperti kata Harun Nasution, tasawuf itu lebih melihat ke dalam daripada keluar.

Perjuangan Harun Nasution menegakkan substansi Islam didorong oleh keinginan untuk melanjutkan tradisi dialog internal umat Islam. Gerakan Harun Nasution yang disebut pembaruan pemikiran atau apapun namanya adalah kelanjutan dari pemikiran Islam dari masa sebelumnya di masa Orde Lama, masa penjajahan, bahkan dapat dilacak sampai jauh ke belakang, yaitu para ulama yang menghidupkan pemikiran Islam, seperti Muhammad Abduh yang menjadi objek kajian dalam tesis beliau di Mesir dengan pandangan rasional neo-mutazilahnya yang begitu mendalam dan sudah dibukukan dan beredar luas serta dibaca para mahasiswa dan publik hingga sebagian tokoh muslim mengkhawatirkan akan terjadi gejala pemukzilahannya kaum terpelajar muslim khususnya lulusan IAIN dan UI pada umumnya.

Berbagai hal mengenai ibadah yang dijelaskan oleh Harun Nasution tampak lebih mementingkan (menekankan) aspek aktualitasnya daripada aspek formal hukum dan asketiknya ibadah itu sendiri. Artinya, perwujudan ibadah dalam realitas kehidupan seseorang lebih berharga bagi Harun Nasution daripada hanya mengerjakan ibadah itu secara formal. Ibadah yang hanya dilakukan secara rutinitas formal saja, tanpa ada pengaruhnya dalam setiap aktivitas seseorang, tidak punya banyak arti dalam pandangan Harun Nasution, bahkan ibadah seperti itu akan sia-sia

saja dalam arti tidak punya daya guna.

Dalam mewujudkan hal tersebut di atas perlu dibarengi ketekunan yang mendalam dan sungguh-sungguh oleh manusia. Sekaitan dengan itu, Harun Nasution dalam 10 tahun di akhir kehidupannya selalu berkunjung ke pondok inabah Suryalaya. Memang pada mulanya, kunjungan Harun Nasution ke Tasikmalaya hanya untuk melihat dan memberikan uang belanja pada anak angkatnya, Paul Harahap, yang saat itu menjalani terapi akibat pengaruh narkoba. Namun, pada perkembangan selanjutnya, Harun Nasution mulai tertarik pada berbagai rutinitas ibadah dan zikir yang dilakukan Abah Anom sebagai pimpinan salah satu pesantren di Tasikmalaya dan murid-muridnya.⁹⁹

Harun Nasution adalah salah seorang intelektual Islam di Indonesia yang hidup dan kehidupannya mengarah kepada kehidupan sufistik dimana Harun Nasution selalu memberikan penekanan kepada umat manusia agar selalu melaksanakan ajaran Islam yang benar. Ajaran Islam yang dimaksudkan adalah antara salat, puasa, zakat dan haji tidak boleh dipisahkan, karena memisahkan itu membuat tidak sempurna iman seseorang, dan bila iman seseorang tidak sempurna, maka tentu perilaku tidak sempurna pula.

Memperhatikan penjelasan dari berbagai uraian tersebut di atas dapat diketahui bahwa corak pemikiran mistisisme Harun Nasution, seperti penilaian Azyumardi Azra terdahulu, adalah neo-sufisme. Tujuan neo-sufisme cenderung kepada penekanan yang lebih intensif pada upaya memperkokoh iman sesuai dengan prinsip-prinsip akidah Islam dan penilaian terhadap kehidupan

⁹⁹ Menurut Nurcholish Madjid, hal ini harus dipahami bahwa gaya muktazilah yang diontorakan Harun dan ketekunannya ke Tasikmalaya dalam rangka mencari nilai spiritual sebagai dinamika konsistensi mencari ilmu. Dengan begitu, bisa dikatakan bahwa Harun selain memiliki otoritas ilmu juga memiliki moral yang tinggi. Hal itu diungkapkan oleh Nurcholish dalam *Seminar Nasional*, di Kampus Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 18 September 2009.

duniawi yang sama dengan kehidupan ukhrawi.¹⁰⁰

Sejalan dengan itu, al-Qusasi menyatakan bahwa sufi yang sebenarnya bukanlah yang mengasingkan dirinya dari masyarakat, tetapi sufi yang tetap aktif di tengah kehidupan masyarakat dan melakukan *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy an al-munkar* demi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat.¹⁰¹

Sa'id Ramadan al-Buti juga mengutarakan konsep *Ruhaniyyah al-Ijtima'iyah* atau spiritualisme sosial. Dia merupakan penggerak konsep neo-sufisme yang bermula di Geneva. Dalam hal ini al-Buti mengecah sikap dan cara hidup seperti yang digambarkan sufi terdahulu yang sangat mementingkan ukhrawi, sehingga tersisih dari kehidupan masyarakat yang menurutnya itu adalah egois dan pengecut, hanya mementingkan diri sendiri. Sikap hidup yang benar adalah "*tawazun*" yaitu keseimbangan dalam diri sendiri termasuk dalam kehidupan spiritualnya serta kehidupan duniawi dan ukhrawi.¹⁰²

Menurut Nurcholish Madjid, neo-sufisme adalah sebuah esoterisme atau penghayatan keagamaan batini yang menghendaki hidup secara aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan.¹⁰³ Neo-sufisme mendorong dibukanya peluang bagi penghayatan makna keagamaan dan pengamalannya yang lebih utuh dan tidak terbatas pada salah satu aspeknya saja tetapi yang lebih penting adalah keseimbangan (*tawazun*).

Berdasarkan paparan di atas, semakin jelas bahwa pemikiran dan praktek kehidupan Harun Nasution mencerminkan corak neo-sufisme. Harun Nasution, menginginkan terciptanya individu dan masyarakat yang memiliki kepribadian sufi, yaitu pribadi yang memiliki akhlak terpuji (*akhlak al-karimah*) dan

¹⁰⁰ *Ibid.*, h. 195. Pembahasan lebih lanjut tentang masalah ini silahkan lihat: M.A.H. Ansari, *Ibn Taimiyah and Sufism*. (London: Lp., 1986), h. 130-139.

¹⁰¹ Ahmad al-Qushairi, *al-Sirr al-Majid* (Haiderabad: Darul-Ma'arif al-Zayuniyyah, 1909), h. 119-120.

¹⁰² Sa'id Ramadan al-Buti, *al-Ruhaniyyah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*. (Geneva: al-Markaz al-Islam, 1965), h. 61.

¹⁰³ *Ibid.*, h. 62.

memberi manfaat pada lingkungan sekitarnya. Bukan sufi dalam term tasawuf klasik yang hidup dengan mengasingkan diri atau mempraktekkan kesalehan individu dan terasing dari masyarakat.

2. Peran Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Mistisisme Islam di Indonesia

Mistisisme Islam atau tasawuf bukanlah hal baru di Indonesia. Perlu diingat bahwa penyebaran Islam pertama kali di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari tasawuf. Para penyebar utama Islam awal adalah kaum sufi. Menurut versi ini, para pendakwah Islam awal adalah keturunan Imam Ahmad Ibn Isa al-Muhajir – guru Imam Ja'far al-Shadiq yang berhijrah ke Hadhramaut– yang membawa suatu aliran tasawuf akhlaki yang belakangan disebut sebagai Tarekat Alawiyah. Tasawuf falsafi –yang berkembang pada zaman yang sama di negeri ini– sempat menjadi pesaing yang tangguh bagi tasawuf Akhlaki tersebut. Kedua aliran tasawuf ini, meski dalam beberapa hal berbagi pemahaman dan keyakinan yang sama, tak jarang mengalami konflik. Di antara yang paling menonjol adalah perdebatan di Aceh antara Hamzah Fansuri (yang mewakili tasawuf falsafi) dengan Nuruddin al-Raniri (yang mewakili tasawuf akhlaki) hingga berlanjut ke para murid dan pengikut mereka.¹⁹⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, tasawuf di Indonesia mengalami perkembangan, tidak lagi sekedar ber-*taqlid* pada karya-karya sufi klasik, tetapi mengalami penyesuaian dengan perkembangan masyarakat modern. Hamka, misalnya, menawarkan apa yang disebut dengan Tasawuf Modern. Belakangan, gemar ini neo-sufisme yang dikumandangkan oleh Fazlur Rahman, juga sempat diperhincangkan di tanah air. Di Indonesia, neo-sufisme sering dikaitkan dengan Nurcholish Madjid dan Azyumardi Azra.¹⁹⁵

Harun Nasution memang lebih dikenal sebagai tokoh

¹⁹⁴ Haidar Bugir, *op. cit.*, h. 4-5.

¹⁹⁵ *Ibid.*, h. 6.

rasionalis, bahkan sering dijuluki dengan neo-muktazilah karena pembelaannya terhadap aliran teologi rasional muktazilah, aliran yang dahulunya dianggap “tabu” untuk diperbincangkan di kalangan umat Islam Indonesia yang mayoritas penganut Asy'ariyyah. Mungkin karena icon rasionalis itu pula, nama beliau jarang diperbincangkan dalam diskursus pemikiran tasawuf di tanah air, mengingat dalam dunia tasawuf, khususnya tasawuf klasik, banyak hal-hal yang irasional yang tentu saja sangat kontras—paling tidak menurut penilaian orang—dengan pribadi seorang Harun Nasution.

Memang pada dasarnya, Harun Nasution tidak menawarkan sebuah konsep baru dalam tasawuf, seperti halnya Hamka dengan tasawuf modernnya, atau Fazlur Rahman dengan neo-sufismenya, atau bahkan Haidar Bagir dengan tasawuf positifnya. Demikian juga, Harun Nasution tidak melahirkan sebuah karya yang secara khusus dan sistematis terfokus pada salah satu aliran atau corak mistisisme Islam. Mungkin ini disebabkan oleh sikap beliau, seperti telah diuraikan sebelumnya, yang tidak terlalu mementingkan formalitas nama, yang terpenting baginya adalah substansi dari nilai-nilai mistisisme Islam (tasawuf), yakni moralitas sufisme.

Walaupun demikian, peran Harun Nasution dalam perkembangan tasawuf di Indonesia cukup signifikan, paling tidak dalam hal-hal berikut ini:

1) Pemetaan tasawuf dari berbagai aliran

Karya Harun Nasution di bidang mistisisme Islam seperti termuat dalam bukunya *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* dan *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, memetakan pemikiran beberapa sufi klasik, terutama pada saat membahas ajaran-ajaran dari berbagai tokoh sufi, seperti *mahabbah*, *ma'rifah*, *fana'* dan *bagha'*.

Uraian tentang mistisisme Islam yang dipaparkan Harun Nasution dalam kedua buku tersebut diorientasikan untuk

kalangan akademisi. Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan ilmiah bukan pendekatan normatif, karena sasarannya adalah kaum intelektual. Dengan demikian, pembaca tidak akan menemukan justifikasi baik dalam bentuk pembelaan maupun penolakan terhadap salah satu aliran atau corak tasawuf. Konsep mistisisme dipaparkan dan diberikan penjelasan dengan bahasa sederhana untuk memberikan pemahaman kepada para pembacanya seputar hal-hal atau istilah-istilah yang khas dalam dunia tasawuf. Beliau memaparkan, misalnya, konsep *mahabbah* Rabi'ah al-Adawiyyah, *ma'rifah* Za'mun al-Misri dan al-Ghazali, *al-fanu'* dan *al-baga* Abu Yazid al-Bustami, hingga konsep *hulul*-nya al-Hallaj dan *wihdat al-wujud*-nya Ibn 'Arabi yang kontroversial itu. Di samping itu, beliau juga menguraikan terminologi mistisisme seperti *al-maqamat* dan *al-Ahwal* serta istilah-istilah lainnya.

Bila dicermati dengan seksama, jelas sekali bahwa tujuan yang ingin dicapai oleh Harun Nasution dari kedua bukunya itu adalah memberikan wawasan pengetahuan seluas-luasnya kepada para intelektual muslim tentang mistisisme dalam Islam. Dia tidak pernah mengajak pembacanya untuk mengikuti salah satu aliran atau corak mistisisme yang dipaperkannya. Meski demikian, dia pun tidak pernah mengkafirkan al-Hallaj dengan konsep *hulul*-nya, atau mengecam Ibn 'Arabi dengan *wihdat al-wujud*-nya. Tentu saja ini tidak secara otomatis menunjukkan bahwa dia setuju dengan al-Hallaj dan Ibn 'Arabi. Apa yang beliau lakukan adalah sekedar menjelaskan apa yang dimaksud oleh al-Hallaj dengan *hulul*, dan apa yang dimaksud oleh Ibn 'Arabi dengan *wihdat al-wujud*. Personal apakah konsep itu sejalan dengan, atau menyimpang dari ajaran Islam diserahkan sepenuhnya kepada pembaca untuk menganalisisnya. Dan perlu ditegaskan kembali bahwa sasaran yang dituju oleh Harun Nasution adalah kalangan intelektual yang tentu saja memiliki daya kritis dalam memberikan penilaian. Di sinilah perbedaan karya Harun Nasution dengan penulis lain, seperti Hamka, tentang mistisisme

Islam atau tasawuf.

Hamka menulis *Tasawuf Modern*-nya, bukan dikhususkan untuk kalangan akademisi, melainkan untuk publik secara umum. Tujuannya pun bukan untuk kepentingan akademis, melainkan untuk mengajak umat Islam memahami dan mengamalkan ajaran tasawuf modern. Sehingga tidak mungkin bagi Hamka memaparkan tentang konsep-konsep mistisisme yang menurutnya bertentangan dengan ajaran Islam, seperti *hulul* dan atau *wihdat al-wujud*. Seperti diakui sendiri oleh beliau dalam kata pengantar *Tasawuf Modern*-nya, bahwa apa yang tertuang dalam bukunya itu pada mulanya adalah salah satu rubrik dalam majalah yang dipimpinnya di Medan, *Pedoman Masyarakat*. Dia sendiri bahkan mengakui jika dalam tulisannya itu beliau tidak melakukan analisis keabsahan hadis yang digunakan, dan beralasan bahwa waktunya sangat terbatas, di samping itu, hadis-hadis *daf'* dapat digunakan untuk *fada'il 'amal*.¹⁶⁶ Hal ini menunjukkan bahwa buku *Tasawuf Modern* memang diorientasikan untuk dakwah.

Dengan demikian, ada perbedaan pendekatan yang digunakan antara Hamka dengan Harun Nasution, meskipun masing-masing berbicara tentang tasawuf. Hamka lebih banyak menggunakan pendekatan normatif-dogmatis, sehingga dia hanya memaparkan konsep-konsep tasawuf yang menurut penilaiannya tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan mendorong pembacanya untuk mempraktekannya. Sebaliknya, Harun Nasution lebih banyak menggunakan pendekatan ilmiah dan berupaya menghadirkan konsep-konsep tasawuf dari berbagai aliran secara objektif. Pada aspek inilah signifikansi karya Harun Nasution, dan inilah salah satu sumbangan berharga dia bagi perkembangan tasawuf di Indonesia. Dia telah membuka wawasan para calon intelektual muslim bahwa mistisisme dalam Islam bukan hanya satu wajah.

¹⁶⁶Libri selengkapnya dalam kata pengantar Hamka, *op. cit.*, h. w-xiv

2) Memasukkan Mistisisme dalam kurikulum IAIN

Menurut Azyumardi Azra, dalam kapasitasnya sebagai Rektor, Harun Nasution ingin menjadikan IAIN Jakarta sebagai pusat modernisasi kaum muslimin. Untuk mencapai tujuan tersebut, dia melancarkan pembaruan dengan melakukan restrukturisasi kurikulum secara keseluruhan. Dia memperkenalkan mata kuliah yang selama ini belum atau tidak dikenal di IAIN, di antaranya adalah mata kuliah Tasawuf.¹⁰⁷

Hal ini ditegaskan oleh Darun Setiady bahwa Harun Nasution-lah yang pertama kali memasukkan mistisisme atau tasawuf sebagai salah satu mata kuliah di IAIN saat itu, bahkan dia sendiri yang menyusun silabi mata kuliah ini. Bukunya yang berjudul *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* adalah bagian integral dari kurikulum tasawuf yang selanjutnya menjadi bahan ajar di seluruh IAIN saat itu.¹⁰⁸

¹⁰⁷Lihat: Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 180.

¹⁰⁸Darun Setiady (Salah seorang murid Harun Nasution, Dosen UIN Sunan Gunung Jati) "Wawancara", Bandung: 12 Nopember 2010.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil kajian dan penelitian menunjukkan bahwa: Pemikiran Harun Nasution (1919-1998) tentang mistisisme dalam Islam adalah bahwa mistisisme timbul dari adanya segolongan umat Islam yang belum merasa puas melakukan ibadah kepada Tuhan dengan salat, puasa, zakat, dan haji semata. Mereka ingin merasakan lebih dekat lagi dengan Tuhan. Untuk itu, mereka menempuh suatu jalan yang dinamakan tasawuf. Tujuan tasawuf adalah untuk memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan. Selain itu, intisari dari mistisisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan cara berkontemplasi. Mistisisme dalam Islam memiliki keragaman aliran, masing-masing aliran ini memiliki stasiun puncak dalam perjalanan spiritual mereka. Stasiun puncak yang menjadi titik tujuan para sufi berbeda-beda paling tidak dalam peristilahan satu sama lain, sesuai dengan konsep mistisisme yang mereka yakini.

Untuk mencapai puncak-puncak perjalanan spiritual tersebut, masing-masing aliran memiliki sejumlah *al-maqamat* (*stations*) yang harus dilalui dan setiap *al-maqamat* memiliki *al-Ahwal* yang berbeda-beda pula.

Substansi dari ajaran tasawuf menurut Harun Nasution adalah perpaduan antara iman, ibadah, amal saleh dan akhlak mulia. Seluruh elemen ini harus menyatu, iman harus direfleksikan dalam bentuk ibadah, dan ibadah yang benar adalah yang membawa dampak positif dalam bentuk amal saleh dan akhlak mulia. Dari perpaduan elemen-elemen tersebut akan melahirkan peradaban Islam yang sejati.

Praktik mistisisme yang dilaksanakan oleh Harun Nasution adalah pelaksanaan ibadah secara terpadu sehingga hakikat iman, salat, puasa, zakat, dan haji benar-benar terwujud, sehingga punya rasa tanggung jawab, amanah, mempunyai rasa kasih sayang, dan adil dalam bertindak.

1. Posisi Harun Nasution dalam peta pemikiran mistisisme di Indonesia, dapat dilihat dari dua segi, yaitu: corak mistisisme yang beliau praktekkan dan peran beliau dalam perkembangan mistisisme Islam di Indonesia. Corak mistisisme Harun Nasution seperti tergambar dalam pemikiran dan praktik kehidupannya adalah neo-sufisme. Neo-sufisme memberi perhatian pada rekonstruksi masyarakat dengan membunikan nilai-nilai syariat (Islam) dalam kehidupan sosial masyarakat. Harun Nasution, menginginkan terciptanya individu dan masyarakat yang memiliki kepribadian sufi, yaitu pribadi yang memiliki akhlak terpuji (*akhlak al-karimah*) dan memberi manfaat pada lingkungan sekitarnya. Bukan sufi dalam *term* tasawuf klasik yang hidup dengan mengasingkan diri atau mempraktekkan kesalehan individu dan terasing dari masyarakat. Meskipun Harun Nasution tidak menawarkan konsep baru tentang mistisisme Islam, dan meski dia bukan orang pertama di Indonesia yang berbicara tentang mistisisme Islam, tetapi dia memiliki peran yang signifikan dalam perkembangan mistisisme Islam di tanah air. Peran penting dia dalam hal ini, antara lain: pertama, dia telah memetakan berbagai aliran mistisisme dalam Islam dari berbagai zaman dan corak, yang disajikan secara objektif dan ilmiah. Karya dia merupakan sumbangan besar bagi dunia akademik khususnya di bidang mistisisme dalam Islam. Kedua, dialah yang pertama kali memasukkan tasawuf sebagai salah satu mata kuliah di Perguruan Tinggi Islam, bahkan dia sendiri yang menyusun silabinya.

B. Implikasi

Umat Islam terutama yang berkecimpung dalam dunia akademik, diharapkan dapat lebih intens mengkaji masalah-masalah mistisisme dalam Islam agar lebih mengenai dan lebih mengerti terutama ide-ide, gagasan-gagasan Harun Nasution yang berkaitan dengan mistisisme, hal itu dipentingkan, karena kalau tidak dipahami dengan baik, bisa melahirkan manusia yang hanya mementingkan kehidupan ukhrawinya saja.

Umat Islam perlu menempatkan rasionalitasnya secara proporsional, dalam memahami perkembangan ajaran Islam terutama ajaran non dasar, bukan pendekatan fiqh saja seperti yang terjadi di Indonesia selama ini. Dengan pendekatan ini umat Islam lebih toleran dalam menyikapi pluralisme, baik di kalangan umat Islam sendiri maupun terhadap umat lain. Sufisme yang perlu dikembangkan adalah neo-sufisme yang meniscayakan manusia mencari kesempurnaan diri dengan kesalehan sosial, bukan sekedar mementingkan egoisme kesucian diri dengan berpaling dari realitas sosial. Menghidupkan ajaran sufisme, khusus neo-sufisme, akan menjadikan umat Islam lebih dinamis, ajaran Islam lebih membunikan dan lebih peka dalam merespon persoalan ke-kini-an dan ke-disini-an.

KEPUSTAKAAN

Al-Qur'an al-Karim

- Abdullah, M. Amin. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, Hawash. 1980. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Al Ikhlas.
- Abdullah, Imron. 2000. "Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia : Studi atas Pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution." *Disertasi*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.
- Al-Baghdadi. 1926. *Usul al-Din*, Istanbul: Matba'at al-Daulah.
- Al-Bayadi. 1949. *Isyarat al-Maram min Ibarat al-Imam*, Kairo: Musthafu al-Babi al-Halabi.
- Al-Bazdawi. 1953. *Usul al-Din*, Kairo: Dar al-Ihya' al-'Arabiyah.
- Abdullah, Taufik. 1989. *Et al. Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*. Yogyakarta : Tiara Wacana Yogya.
- 1982. *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES.
- Abdub, Muhammad. t.t. *Risalah al-Tauhid*, Mesir: al-Manar.
- Abror, Robby H. 2002. *Tasawuf Sosial; Membenihkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual* Yogyakarta: Pustaka Baru.
- Abustam, Idrus. 1996. *et al, Pedoman Praktis Penelitian dan Penulisan Karya Tulis Ilmiah*. Ujung Pandang: Institut Ilmu Keguruan (IKIP).
- Aceh, Abubakar. 1992. *Pengantar Ilmu Tarekat*, Solo: Ramadhani.
- 1993. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Ramadhani.
- Ajmed, Akbar S. 1992. *Post-Modernism and Islam*, London: Routledge.

- Al-Hezdawi. 1963. *Kitab Usul al-Din*, Kairo: 'Isa al-Babi al-Halabi.
- Al-Afghani. 1958. Jamal al-Din dan Muhammad 'Abduh, *Al-'Urwah al-Wusqa wa al-Saurah al-Tahririyah al-Kubra*, Kairo: Dar al-Arab.
- Al-Asy'ari, Abu Hasan. t.th. *Al-Ibanat 'an Usul al-Diyanat*, (Kairo: Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah.
- Al-Asy'ari. 1952. *Al-Luma fi al-Radd 'ala Ahl al-Atagh wa al-Bida'* Beirut: Maktabat al-Kathalikiyat.
- Al-Buti, Sa'id Ramadan. 1965. *al-Fuhariyyah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*. Geneva: al-Markaz al-Islam.
- Al-Dimasyqi, Ibn 'Asakir. 1979. *Taayyin Kazib al-Muftari fi ma Nusbu ila al-Imam Abi al-Hasan al-Asy'ari*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Al-Ghazali. 1980. Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad. *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz. I, Cct. II; Beirut: Dar al-Fikr.
- , t.th. *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.
- , 1987. *Mutiara Ihya' Uhumuddin*, Bandung: Mizan.
- Al-Ghurabi, Ali Mustafa. 1950. *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah*, Kairo: Muhammad Ali Shabah.
- Ali, Yunasril. 1992. *Membersihkan Tashawwuf; Dari Syirik, Bid'ah dan Khurafat*, Jakarta: Radar Jaya.
- Al-Jahni, Mani' bin Hammad. t.th. *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan Wa al-Madzaheb Wa al-Ahزاب al-Muashirah*, Juz 50 bab al-Muqaddimah al-Hammah t.p.: al-Maktabah al-Syamilah.
- Al-Jabbar, al-Qadhy Abd. 1965. *al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl*, jilid XV, ed, Kairo: Mahmud al-Hudairi, al-Dar al-Misriyyah.
- Al-Juwaini, Al-Imam al-Haramain. 1950. *Kitab al-Irsyad*, Mesir: Maktabat al-Khanji.

- Al-Laysi, Hasan Muhammad. 1965. *al-Tasawwuf fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Fikr al-Hadis li al-Taba'at wa al-Nasyr.
- Al-Latif, Abd. t.th. *Al-Usul al-Fikriyyat li Madzhab Ahl al-Sunnah*, Kairo: Dar al-Nahdah.
- , "The Quranic Origins of Sufism," dalam *Sufi: A Journal of Sufism*. No. 18 Tahun 1993.
- Al-Mararidiy. 1979. *Kitab al-Tauhid*, Istanbul: al-Maktabat al-Islamiyah.
- Al-Marhawi, Muhammad Idris. t.th. *Qamus taris al-Marhawi: Arabi-Malayuwi*, Juz I, Singapura: Dar al-'Ulum al-Islamiyyah.
- Al-Musawi, Sayyid Muhsin bin Ali. t.th. *Madkhal al-Usul Ila Ma'rifah 'Ala al-Usul*, Gresik: Pondok Pesantren al-Salafi Raudah Muttaqin.
- Al-Munawar, Said Agil Husin dkk. 2005. *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*, Jakarta: Ciputat Press.
- Al-Munawir, Ahmad warsen Munawir. 1984. *Kamus Bahasa Arab-Indonesia* Yogyakarta: PP Almunawiwir.
- Al-Najjar, Abd al-Majid. 1979. *Al-Muktazilah bain al-Fikr wa al-'Amal*, Tunis: al-Syirkah al-Tunisiyyah li al-Tauzi.
- Al-Nasysyar, Ali Sami. 1948. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafah fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Qadi, Abd. Al-Jabbar. 1384 H./1965. *Syarh al-Usul al-Khamsah*, Dr. Abd. Karim Usman, Kairo: Matba'ah Wahdah.
- Al-Qardawi, Yusuf. 1987. *Al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asirah*. Diterjemahkan oleh Achmad Syathori dengan judul *Ijtihad Dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*. Cet. I, Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Qusayri, Abd al-Karim ibn Hawazin. t.th. *al-Risalah al-Qusyairiyyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- , 1994. *Risalah Sufi*, Bandung: Pustaka.

Al-Qusasi, Ahmad. 1909. *al-Simt al-Majid*. Haiderabad: Da'irah al-Ma'arif al-Zizamiyyah.

Al-Sarraj al-Tusi, Abu Nasr. 1960. *al-Luna' fi al-Tasawwuf*. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah bi Misr.

Al-Syawkani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad. 1356 H/1937 M. *Irsad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haq Min 'Ilmi al-Ushul*. Cet. I, Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi.

Al-Syohrastiyy, Abi al-Fatih Muhammad 'Abd al-Karim. t.th. *al-Milai wa al-Nihal*, Juz I Beirut: Dar al-Fikr.

-----, 1934. *Kitab Nihayat al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam*, diedit oleh Alfred Guillaume, London: Oxford University Press.

Al-Syafi'i, Al-Imam. 1902. *al-Fiqh al-Akbar II*, dalam *al-Fiqh al-Akbar*, Cet. II. Mesir: al-Matba'at al-Amirat al-Syarqi'at.

Al-Tabari. 1979. *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Juz V, Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Taftazani. 1974. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Pustaka.

Al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi. 1979. *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islami*, Kairo: al-Tsaqafah.

-----, 1985. *Sufi dari Zaman Ke Zaman*, Bandung: Pustaka.

Al-Wafa, Abu, Alghanini. 1985. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Penerbit Pustaka.

Al-Zahabi, Muhammad Husayn. 1976. *al-Tafsir wa al-Mufassiran*, Juz III. Kairo: Hada'iq al-Hulwan.

Al-Zarqani .t.th. *Manahil al-Irqa' fi 'Ulum Al-Qur'an*, Juz I, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi.

Amin, Ahmad. 1972. *Duha al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdhal al-Misriyyah.

-----, 1969. *Zuhr al-Islami*, juz IV, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Amin, Totok Jumanoro, Samsul Munir. 2005. *Kamus Ilmu Tasawuf*, Wonosobo: Amzah.

Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina.

Anwar, Solihin, Rosihin. 2008. *Ilmu tasawuf*, Cet. I, Bandung: Pustaka Setia.

Asari, M.A.H. 1986. *Ibn 'Arabiyyah and Sufism*. London: t.p.

Asmaran, AS. 1994. *Pengantar Studi tasawuf* Jakarta: LkiS dan Rajawali Press.

Asmuni, M. Yusran. 1996. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam (Dirasah Islamiyah III)*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada dan LSIK.

Ash Shi'odieqy, Hasbi. 1977. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang.

Arberry, A.J. 1950. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: t.p.

Arberri, A.J. 1985. *Pasang Sarut Aliran Tasawuf*, Bandung: Mizan.

Ariendonika. 2002. "Pemikiran Harun Nasution tentang Islam Rasional," *Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah.

Aun, Faishal Badru. 1965. *'Ilm al-Kalam wa Madarisuh*, Mesir: Maktabat al-Hurriyat al-Hadisat.

Awn, Peter J. "Sufism," *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14.

Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Utama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan.

-----, 1996. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-* Jakarta: Paramadina.

-----, 1998. *Tarekat*, Harien Republika, 5 Januari, Jakarta.

-----, 2008. *Ensiklopedi Tasawuf*, Jilid. II Bandung: Anka.

Badawi, Abd al-Rahman. t.th. *Tarikh al-Tasawwuf al-Islami min al-Bidayah Hattal Nihayah al-Qarn al-Sani*, Kuwait: Wakalah al-Matbu'at.

Basyumi, Ibrahim. 1969. *Nasy'ah al-Tasawwuf fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Ma'arif.

- Bakty, dan Abd Oemar bin Nuh. 1971. *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Mutiara.
- Bouquet, A.C. 1961. *Comparative Religion: A Short Outline*. London: Cassel.
- , 1992. *Martin Van Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Buidairy, H. M. S. 1994. *Nahdlatul Ulama dari Berbagai Sudut Pandang*, Jakarta: Pusat Dokumentasi dan Informasi NU.
- Chisti, Moiruddin. 1985. *The Book of Sufi Healing*. New York: Inner Tradition International Ltd.
- Denny, Frederick Mathewson. 1994. *An Introduction to Islam*. Ed. II New York: Macmillan Publishing Company.
- Departemen Agama R.I. 1989. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan R.I. t.th. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Ed. II, Cet. VII, Jakarta: Balai Pustaka.
- Dupre, Louis. "Misticism", dalam *The Encyclopedia of Religion*, Volume 10, New York: Macmillan Publishing Company, 1987., vol 10, h. 247.
- Efendi, Johan. 1989. *Pengantar Kepemikiran Iqbal*, Bandung: Al-Mizan.
- Effendi, Djohan dan Ismet Natsir (ed.). 1981. *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES.
- Esposito, L. John J. Donohue. 1994. *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masa ke-Masalah*, Jakarta: Rajawali Press.
- Fauzi, Ali. 1998. *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Islam di Indonesia* Bandung: Mizan.
- Fauzi, Ihsan Ali. 1998. *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia* Bandung: Mizan.
- Feith, Herbert dan Lance Castle. 1962. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 1970. *Indonesian Political Thinking, 1945-1965*, Ithaca: Cornell University Press.
- Gandaatmadja, M. M. Shodik dan A. F. Firdaus. 1993. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Gazalba, Sidi. 1973. *Modernisasi dalam Persouian*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Gibb, H. A. R. Kramers, J.H. 1961. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- , 1968. *Studies on the Civilization of Islam*, Boston: Beacon Press.
- Guralnik, David B. 1987. (ed.). *Webster's New World Dictionary of the American Language*, Warner Books.
- Habib, Muhsin. 2004. *Mengurai Tasawuf, Irfan dan Kebatinan*. Cet. I, Jakarta: Lentera Basritama.
- Haddad, Abdullah. 1994. *Thariqah menuju kebahagiaan*. Bandung: Mizan.
- Hadi W.M, Abdul. 2001. *Tasawuf yang Tertindas: kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*. Cet. I, Jakarta: Paramadina.
- Halim, Abdul. 2002. *Teologi Islam Rasional: Apresiasi terhadap Wacana dan Praktik Harun Nasution*. Cet. II, Jakarta: Ciputat Press.
- Hamid, Abu. 1994. *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Hamka. 1979. *Kenang-Kenangan Hidup*. Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1985. *Renungan Tasawuf*. Jakarta: Panjimas.
- , 1987. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- , 1993. *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panji Mas.
- , 1994. *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*. Cet. XIX, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hanafy, A. 1989. *Pengantar Theology Islam*. Cet. IV, Jakarta: Al-Husna.

- Hanafi, Hassan. 1991. *Min al-Aqidah Ila Saurah, Muhawalah li l'adat Bina 'Ilm Usul*, diresume dan diterjemahkan oleh Shonhaji Sholeh dengan judul "Iman dalam Revolusi, Sebuah Esai Tentang Rekonstruksi Teologi Islam Tradisional," dalam *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Cet. I, Jakarta: P3M.
- Hanafi, A. 1980. *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna.
- Haq, Hamka. 1995. *Dialog Pemikiran Islam (Tradisionalisme, Rasionalisme dan Empirisme Dalam Teologi, Filsafat dan Ushul Fikih)*. Ujung Pandang: Yayasan Al-Ahkam.
- Hassan, Abd al-Halim. 1954. *al-Tasawwuf Fi Syi'r al-'Arabi*, Kairo: Maktabah al-Anjalu al-misriyah.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama Sebuah kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina.
- Hilal, Ibrahim. 2002. *al-Tasawwuf al-Islam bayn al-Din wa al-Falsafah*. Diterjemahkan oleh Ija Suntuana dan E. Kusdian dengan judul *Tasawwuf antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*. Cet. I, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Hilmi, Musthafa. t.t. *Manhaj Ulama al-Hadis wa al-Sunnah fi al-Usul al-Din* (Ilmu Kalam), t.tp.: Dar al-Da'wat.
- Houtsma, M. Th. A. J. Wensinck. 1987. et. al. (Eds.), *E. J. Brill's Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill.
- Husain, Hamadi B. 2002. *Konsep Pengembangan Akal dalam al-Qur'an* Cet. I, Surabaya: el KAF.
- Hussin, Agus Fachri. 1994. *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam.*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Ibn Taymiyah al-Harani, Syaikh al-Islam Abu Barakat Abd al-Salam Ibn Abdillah bin Abi al-Qasim Ibn al-Khudar bin Muhammad Ibn Ali. 1398 H. *Majmu' al-Fatawa*, Juz II. Beirut: Dar al-Arabiyyah.
- Inge, W.R. t.th. *Mysticism in Religion*. London: Hutchinson's University Library.
- Isa, 'Abd al-Qadir. 2007. *Haga'iq 'un al-Tasawwuf*. Diterjemahkan oleh Tim Ciputat Press dengan judul *Cerak Biru Tasawwuf: Spiritualitas Ideal dalam Islam*. Cet. I, Jakarta: Ciputat Press.
- Izza, Yogi Prana. 2003. "Antara Tasawwuf Islam dan Misticisme Kristen" dalam *al-Tbrah* Vol. 1 Medan: Pesantren Raudhatul Hasanah.
- Izutsu, Toshihiko. 1994. *Creation and The Timeless Order of Things (Essays in Islamic Mystical Philosophy)*. USA: White Cloud Press, Oregon.
- Jaelani, Abdul Qadir. 1996. *Koreksi terhadap Ajaran Tasawwuf*. Cet. I, Jakarta: Gema Insani Press.
- Jumantoro, Totok dan Saensul Munir Amin. 2005. *Kamus Ilmu Tasawwuf*. Cet. I, t.t.: Amzah.
- Ka'bah, Rifyal. 1984. *Islam dan Fundamentalisme*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Khaldun, Ibn. t.th. *Muqaddimah Ibn Khaldun*, t.tp.: Dar al-Fikr.
- Kamal, Zainun. 1992. *Percakapan Cendekiawan tentang Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Akmal Nasory B. Cet. I, Bandung: Mizan.
- Katz, Steven T. 1978. (ed.). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Kazhim, Musa. *Tafsir Sufi: Mendedah Masalah Ketuhanan dalam al-Qur'an*. Cet. I, Jakarta: Lentera Basritama.
- Khallaf, 'Abd al-Wahab. 1398 H/1978 M. *Ilm Usul al-Fiqh*. Cet. XII, al-Qahirah: t.t.
- Khan, Khan Sahib Khaja. 1978. *Studies in Tasawwuf*, Delhi: Idarat Adabiyah.
- Kocotjaraningrat. 1972. *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru.
- , 1977. *Metode Penelitian Masyarakat*, Jilid I, Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Umum Psikologi Umum UGM.

- Komari, Andreas San Ruth. 1981. *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey: Princeton University Press.
- Lings, Martin. 1991. *Membedah Tasawuf*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Lubis, Arbiyah. 1989. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abdul: Suatu Studi Perbandingan*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Ma'Juf, Luois. 1973. *al-Munjid fi al-Luqah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq.
- Madjid, Nurcholish. 1978. *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1986. *Satu Islam Sebuah Dilema*, Haidar Bagir (ed.) Bandung: Mizan.
- , 1989. *Islam: Kemodernan dan Keindonesioan*, Bandung: Mizan.
- , 1995. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan, Paramadina*, Jakarta: t.p.
- , 1999. *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Cet. I, Jakarta: Paramadina.
- Madkur, Ibrahim. t.th. *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah*, Juz. II Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Mahmoud, Abdul Halim. 1984. *Hal Ihwal Tasawuf*, Jakarta: Darul Ihya.
- Mahmud, Abd al-Qadir. 1966. *Al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam* Beirut: Dar al-Fikr.
- Mubarak, Zaki. t.th. *Al-Akhlaq 'Inda al-Ghazali*, t.p: Dar al-Katib al-Arahi.
- Maksum, SN. *Tasawuf Wacana Spiritual dan Keberagamaan Simbolik*, Media Indonesia, Tanggal 19 September 1997
- Manshur, Al-Mishriy Ibn. t.th. *Lisan al-'Arab*, Juz XI, Beirut: Dar al-Shadir.

- Martin, C Richard. 1979. *at.al. Defenders of Reason in Islam Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, USA: Oneworld Oxford.
- Maula, M. Imam Aziz. 1993. *Kiri Islam antara Modernisme dan Post-modernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Meutia, Sari. 1996. *Ikhliar Menegakkan Rasionalitas Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, Bandung: Mizan.
- Mircea Eliade. 1987. (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*, New York: Macmillan Publishing Co.
- Murad, Barakat Muhammad. 1990. *Manhaj al-Jadal wa al-Munazarat fi al-Fikr al-Islami*, Kairo: al-Shadr li Khudamat al-Thaba'ah.
- Musa, Jalal. 1975. *Nasy'ah al-Asy'uriyah wa Tatawwuraha*, Beirut: Dar al-Kitob al-Labnani.
- Mulyati, Sri. 2006. (ed.). *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Cet. III, Jakarta : Kencana Predana Media Group.
- Mustafa Hilmi, Dr. Muhammad. 1945. *Al-Hayat al-Ruhhiyyah fi al-Islam*, Cairo: Dar al-Ihya.
- Muzani, Saiful. 1993. *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: I.PSES.
- , 1996. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung : Mizan.
- Nafis, Muhammad Wahyuni dkk. 1995. (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali*, Jakarta: IPHI dan Paramadina.
- Nasr, Husein. 1994. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Bandung: Mizan.
- Nasution, Harun. 1973. *Falsafat Agama*. Cet. I, Jakarta : Bulan Bintang.
- , 1979. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jilid II. Jakarta: Bulan Bintang.

- , 1981. *Konsep Manusia Menurut Ajaran Islam*. Jakarta : Lembaga Penelitian IAIN Jakarta.
- , 1982. *Akal dan Wahyu Dalam Islam*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia
- , 1986. *Teologi Islam : Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Cet. V, Jakarta : Bulan Bintang.
- , 1987. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Cet. I, Jakarta : UI Press.
- , 1990. (ed.), *Thoriqot Qadariyah Naqsabandiyah: Sejarah dan Asal Usul Perkembangannya*, Tasikmalaya: IAILM.
- , *Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam*, dalam Haidar Baqir (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*. Cet. I, Bandung : Mizan.
- , 1992. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Cet. IX, Jakarta : Bulan Bintang.
- , 1995. *Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran*. Cet. I, Bandung : Mizan.
- , 2004. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Cet. XI, Jakarta : Bulan Bintang.
- Nasution, Harun dan Azyumardi Azra. 1985. *Perkembangan Modern Dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Nicholson, RA. 1921. *Studied in Islamic Mysticism*, New York: Cambridge University Press.
- , 1979. *A Literary History of the Arabs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2000. *The Mystics of Islam*. Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Bumi Aksara dengan judul *Mistik Dalam Islam*. Cet. II, Jakarta : Bumi Aksara.
- Nata, Abuddin. 1996. *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Noer, Deliar. 1987. *Islam di Pentas Partai Nasional*, Jakarta: Grafiti Press.
- Poerwadarminta, W.J.S. t,th. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.

- Praja, Juhaya S. 1995. *Model Tasawuf Menurut Syari'ah*, Tasikmalaya: Latifah Press.
- , 1990. *Tarekat Qadariyah Wan Naqsabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya dan Perkembangannya Pada Masa Abah Anom (1950-1990)*, dalam Harun Nasution (ed.), *Tarekat Qadariyah Wan Naqsabandiyah: Sejarah Asal Usul dan Perkembangannya*, Tasikmalaya: IAILM.
- Prisma, 1981. *Agama dan Tantangan Zaman*, Jakarta: LP3ES.
- Rais, M. Amin. 1991. *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta*, Cet. III, Bandung: Mizan.
- Rachman, Budhy Munawar. 1995. (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina.
- , *The Celestine Prophecy dan kebangkitan Agama-agama*, *Harian Kompas*, 29 Agustus 1997.
- Rakhmat, Jalakuddin. 1993. *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim* Bandung: Mizan.
- Rasjidi. 1977. *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Shadily, Hassan. 1983. *Ensiklopedi Indonesia* Jilid 4, Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve.
- Shihab, M. Quraish. 2010. *Al-Qur'an dan Maknanya*, Ciputat Tengerang: Lentera Hati.
- Said, N Bustami dan Rifyal Ka'bah. 1988. *Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Parjimas.
- Salibu, Jumil. 1978. *Al-Mu'jam al-Falsafy*, Jilid II, Mesir: Dar al-Kitab.
- Syari'ati, Ali. 1989. *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*, terjemahan Afif Muhammad dari *Al-Ummah wa al-Imamah*, Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Syiby, Kamil Mustafa. 1982. *al-Silah bain al-Tasawwuf Wa al-Tasyayyu'*, Bairut: Dar al-Andalus.
- Syukur, Amin. 2000. *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Shah, Idries. 1985. *Jalan Sufi*, Bandung: Pustaka Jaya.
- Schimanel, Annemarie. 1986. *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. Sapardi Djokjo Damono, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Simuh, 1988. *Mistik Islam Kejawaan Raden Ngabehi Ranggawarsita*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- , 2002. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Cet. II, Jakarta : RajaGrafindo Persada.
- Siradj, Said Aqiel. 1997. *Ahlussunnah Wal Jamaah dalam Lintas Sejarah*, Jakarta: LKPSM.
- Siregar, Rivai. 1999. *Tasawuf dan Sufisme Klasik ke Neosufisme*, Cet. I, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Suminto, H. Aqib. 1989. et.al. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam*. Cet. I, Jakarta : LSAF.
- Taimiyah, Ibn. 1348 H. *al-Suffiyah wa al-Fuqara'*, Kairo: Mathba'ah al-Manar.
- Tafsir, Ahmad. 1990. *Tarekat dan Hubungan dengan Tasawuf*, di dalam: Nasution, H. (ed.), Bandung: Thariqat Qadariyah Naqshabandiyah, Remaja Rosdakarya.
- , 1995. *Tasawuf Jalan Menuju Tuhan*, Tasikmalaya: Latifah Press.
- Tebba, Sodikman. 1993. *Islam Orde Baru, Perubahan Politik dan Keagamaan*, Cet. I, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Thahir, Lukman S. 2003. "Harun Nasution (1919-1998): Interpretasi Nalar Teologis dalam Islam." *Disertasi*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Toha, Abdullah. (Pimpinan Umum), *Ummat*, No. 12 Thn. IV, 28. September 1998
- Valiudin, Mir. 1996. *Zikir dan Kontemplasi dalam Tasawuf*, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Van Bruinessen, Martin. 1995. *The Tarekat Naqsyabandiyah in Indonesia (A Historical, Geographical and Sociological Survey*. Diterjemahkan dengan judul *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia : Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*. Cet. II, Bandung : Mizan.
- Watt, Montgomery. 1987. *Islamic Theology and Philosophy*, terjemahan Umar Basalini Jakarta: P3M.
- Wensinck, A. J. 1979. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, New Delhi: Oriental Book Reprint Co.
- Williams, John Alden. 1962. (ed.), *Islam*. New York : George Braziller.
- Ya'cub, A. Tasman. 1992. *Modernisasi Pemikiran Islam*, Padang: BP. IAIN Imam Bonjol.
- Yurus, Mahmud. 1990. *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya.
- Zachner, R.C . 1994. *Hindu and Muslim Mysticism*. Oxford : OneWorld.
- Zachner, R.C. 1958. *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions*. London: Faber and Faber.
- Zahrah, Muhammad Abu. t.th. *Ibn Taimiyah*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- , t.th. *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabiy.
- Zahri, Mushthafa. 1992. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu.
- Zaineb, Husni. 1978. *al-'Aql 'Inda al-Muktazilah*, Beirut: Dar al-'Afaq al-Jadidah.
- Zaltman, G dan R. Duncan. 1977. *Strategies for Planned Change*, John Willey and Sons, New York, London, Sydney, Toronto.
- Zarir, Muhammad. 1985. *Metode Penelitian*. Jakarta : Ghalia Indonesia.

3

4

5

Buku Mistisisme

ORIGINALITY REPORT

12%

SIMILARITY INDEX

12%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

1%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.iainbengkulu.ac.id Internet Source	3%
2	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	1%
3	udhiexz.wordpress.com Internet Source	1%
4	digilib.iain-palangkaraya.ac.id Internet Source	1%
5	www.scribd.com Internet Source	1%
6	www.slideshare.net Internet Source	1%

7	123dok.com Internet Source	1 %
8	repository.uinsu.ac.id Internet Source	1 %
9	bayutresno.blogspot.com Internet Source	1 %
10	hildahalida.wordpress.com Internet Source	1 %
11	pdfkul.com Internet Source	1 %
12	sudirmantebba.blogspot.com Internet Source	1 %

Exclude quotes On
Exclude bibliography On

Exclude matches < 1%