

TASAWUF HAMKA DAN REKONSTRUKSI SPIRITUALITAS MANUSIA MODERN

Sutoyo

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Ponorogo, Indonesia
E-mail: sutoyomuhammad@gmail.com

Abstract: The construction of Hamka's sufistic thought is significant for the world today, not only to reform Islamic thought but also to reconstruct modern spirituality. Modern society is now trapped by rational model and pattern of thought, discarding inner or spiritual dimension, thus resulting in a materialistic and hedonistic lifestyle. As a result, there emerges value crisis of humanity marked by the crisis of spirituality. Hamka's sufistic thought as a form of human spiritual reconstruction is relevant to be deeply studied. This article aims to prove that spirituality constitutes human potential which is impossible to vanish in whatever situation, although human being has arrived at the peak of rationality. Hamka's sufistic thought is active, dynamic and progressive, emphasizing the necessity of one's engagement in society more actively than in old sufism. Moreover, sufism has to become agent of social change from all types of life decadence. For Hamka, spirituality is an infinite idea inherent in the totality of humanity. To deny it means to negate the selfhood of human being. Therefore, sufism is the best way to present the transcendent, because it becomes a necessity for human at the time of sorrow.

Keywords: Tasawuf; reconstruction; spirituality; modern man.

Pendahuluan

Era global adalah zaman ketika manusia menemukan dirinya sebagai kekuatan yang dapat menyelesaikan persoalan-persoalan hidup. Manusia dipandang sebagai makhluk yang hebat, yang independen dari Tuhan dan alam. Manusia di era global, dan sebagai konsekuensi modernisasi, melepaskan diri dari keterikatannya dengan Tuhan (*theomorphisme*), untuk selanjutnya membangun tatanan manusia yang semata-mata berpusat pada manusia (*anthropomorphisme*). Manusia menjadi tuan atas nasibnya sendiri, yang mengakibatkan terputusnya

mereka dari nilai-nilai spiritual. Sebagai akibatnya—seperti yang bisa dilihat sekarang ini—muncul kecenderungan kuat suatu budaya yang menanggalkan nilai-nilai moral yang dikemas dengan model pembusukan nilai (*value decay*) yang menjebak dan menjerumuskan generasi bangsa. Generasi muda menjadi korban budaya yang bercorak revolutif, hedonistik, dan serba instan, namun gagal menempatkan moral, etika, dan agama dalam perubahan itu sebagai fondasinya.¹

Kondisi demikian menjadikan manusia membutuhkan pencerahan spiritual dalam bingkai tasawuf yang diharapkan membawa manusia pada kesadaran dan pola kehidupan baru, yakni penemuan kembali makna hidup dan nilai-nilai kehidupan yang sarat dengan spiritualitas dalam bingkai ajaran tasawuf itu sendiri. Hal ini disebabkan *organized religion* (agama yang terorganisasi) tidak selamanya dapat memenuhi harapan. Oleh sebab itu, manusia modern mempunyai kecenderungan untuk kembali kepada orisinalitas (fundamentalitas), karisma yang dapat menentukan arah hidup (*cults*) serta fenomena-fenomena luar biasa (*magic*).

Dalam konteks Islam, pengalaman spritual para Sufi dalam mempraktikkan ajaran-ajaran tasawuf² telah membawa implikasi kesucian perilaku akhlak dan moral yang teruji selama berabad-abad. Hal ini tentu perlu mendapatkan perhatian serius oleh umat Islam karena tasawuf lahir dari “rahim” Islam. Tidak berlebihan kiranya jika dikatakan bahwa filsafat akhlak dalam Islam tumbuh dalam naungan tasawuf dan terbentuk melalui usaha para sufi yang menempuh praktik sufisme dan kemudian menjadi teladan utama akhlak mulia yang merupakan misi kedatangan Islam itu sendiri.

¹ Mukhibat, “Spiritualisasi dan Konfigurasi Pendidikan Karakter Berparadigma Kebangsaan dalam Kurikulum 2013”, *Al-Ulum: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 1 (Juni 2014), 24.

² Kemunculan istilah tasawuf bermula dari penghujung abad kedua Hijriyah sebagai bentuk perlawanan terhadap penyimpangan dari ajaran Islam yang sudah di luar batas shari’ah. Para penguasa saat itu sering menggunakan Islam sebagai alat legitimasi ambisi pribadi. Mereka tidak segan-segan menampik sisi-sisi ajaran Islam yang tidak sesuai dengan kehendak ataupun pola hidup mereka. Semenjak itu sejarah mencatat munculnya pembaruan di kalangan umat Islam yang ikhlas dan tulus. Kebangkitan ini kemudian meluas ke seluruh dunia Muslim. Mereka bersemangat untuk mengembalikan pesan orisinal dan sakral yang dibawa Nabi Muhammad. Hal ini merupakan kesadaran spontan dari ketulusan individu-individu Muslim untuk menyingkap jalan kenabian yang sejati. Baca Sutoyo, *Tasawuf dan Tarekat: Jalan Menuju Allah* (Surabaya: Alpha, 2005), 5.

Keadaan demikian semakin memperjelas bahwa manusia modern sekarang ini semakin membutuhkan spiritualitas sebagai dasar untuk memberikan jawaban secara lebih komprehensif bagi krisis kehidupan yang mereka hadapi. Sufisme dapat menjadi mesin “pencerahan” di tengah deru mesin hasrat kapitalisme dan masyarakat posmodern (era global) yang berputar deras tanpa henti. Masifnya perputaran mesin hasrat tersebut—yang mewujudkan misalnya dalam bentuk-bentuk komoditi, citra, gaya hidup, dan tontonan—telah menimbulkan suatu kekhawatiran tersendiri.

Menurut Syafiq A. Mughni, krisis spiritualitas ini memang sudah menjadi ciri peradaban modern, dan modernitas itu telah memasuki dunia Islam. Namun, menurutnya, masyarakat Islam tetap menyimpan potensi untuk menghindari krisis tersebut dengan mempertahankan dasar-dasar spiritualisme Islam agar kehidupan yang seimbang tetap terjaga. Islam, dalam kaitannya dengan hal ini, memiliki khazanah spiritualisme yang sangat berharga, yakni sufisme/tasawuf. Spiritualitas model ini pada awalnya muncul dalam bentuk kehidupan *zuhd* ketika saat itu umat Islam menikmati kemewahan akibat terciptanya imperium yang luas. Kehidupan *zuhd* telah menjadi reaksi terhadap kehidupan yang sekular dan sikap penguasa dinasti Umayyah di istana mereka yang kebanyakan sangat kontras terhadap kesalehan dan kesederhanaan *al-Khulafâ’ al-Râshidîn* yang empat. Saat itu, selama dua abad sejak kelahiran Islam, tasawuf merupakan fenomena individual yang bersifat spontan.³

Melihat gejala seperti itulah tasawuf modern Hamka⁴ (yang terwujud dalam integrasi doktrin shari’ah dan ajaran tasawuf) layak

³ Syafiq A. Mughni, *Nilai-nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 182-83.

⁴ Nama lengkapnya Haji Abdul Malik Karim Amrullah, dilahirkan tanggal 17 Februari 1908 (13 Muharram 1326 H) di Tanah Sirah, Sungai Batang Maninjau, Sumatera Barat. Lihat lebih lanjut dalam Hamka, *Kenang-kenangan Hidup* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 1-9.

Hamka dianggap sebagai orang besar yang ditunjukkan melalui karyanya. Setidaknya Gus Dur (Abdurrahman Wahid) sendiri mengakuinya dan memberi atribut Hamka sebagai “sastrawan, *muballigh*, ahli ilmu agama Islam, ulama, ilmuwan, politisi, pemimpin, penganjur asimilasi etnik, pembimbing pemeluk pemula agama Islam dan pendidik”. Lihat Gus Dur, “Benarkan Buya Hamka Seorang Besar?” dalam *Hamka di Mata Hati Ummat*, ed. Nasir Tamara (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), 19-50; lihat juga M. Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000), 22. Dalam lintasan sejarah pemikiran Islam di Indonesia, Hamka tercatat sebagai salah seorang pemikir Islam modern prolif. Ini ditunjukkan

dijadikan rujukan dalam kehidupan yang dilematis dan kompleks tersebut. Hal ini karena, menurut hemat penulis, pemikiran tasawuf Hamka mampu memberikan pemahaman untuk mengatasi krisis spiritual manusia modern dan dampak yang ditimbulkannya. Tasawuf, oleh Hamka, diposisikan sebagai instrumen penting dalam pembinaan moral manusia modern.

Kertas kerja ini menyuguhkan kajian tentang bagaimana spiritualitas yang merupakan bagian penting dari ajaran tasawuf yang dikonsepsikan oleh Hamka sebagai alternatif sekaligus solusi krisis kemanusiaan yang melanda umat manusia sekarang ini, terutama bangsa Indonesia. Luasnya pengaruh tasawuf dalam hampir seluruh episode peradaban Islam menandakan tasawuf relevan dengan kebutuhan umat Islam. Penulis berkeyakinan bahwa spiritualitas merupakan potensi kemanusiaan yang tidak mungkin hilang dalam kondisi dan situasi apapun. Gaung spiritualitas akan tetap menggema kendati manusia telah bertahta di puncak rasionalitas dan berada di sebuah era yang disebut globalisasi. Hal ini karena tuntutan spiritualitas manusia tidak terikat dengan ruang dan waktu sehingga ia akan tetap eksis dan menggema dalam setiap situasi.

Konstruksi Pemikiran Tasawuf Hamka

Tasawuf merupakan bagian integral ajaran Islam yang lebih mengedepankan aspek “irasionalitas” (baca: intuisi) daripada aspek rasionalitas (baca: akal). Tasawuf menyokong aspek batin dan sebagai aktualisasi atas ketidakpuasan pelakunya terhadap bentuk pemahaman keagamaan intelektualistik (teolog dan filsuf) serta pemahaman keagamaan formalistik-legalistik (*fuqahâ*).⁵ Secara umum, tasawuf dipahami sebagai sikap mental yang selalu memelihara kesucian diri, beribadah, hidup sederhana, rela berkorban untuk kebaikan dan selalu bersikap bijaksana. Sikap jiwa yang demikian itu pada hakikatnya adalah akhlak yang mulia.

Tasawuf juga dipahami sebagai praktik spiritual dalam tradisi Islam. Tasawuf memandang *rûh* sebagai puncak dari segala realitas. Sementara jasad tidak lebih sebagai “kendaraan” saja. Maka, jalan spiritualitas lebih banyak menekankan pada aspek rohani, bersifat

dengan begitu banyak karyanya dalam bidang keislaman. Karya Hamka berjumlah 110 buah, 30 di antaranya berupa *Tafsir al-Azhar* (Volume 1 s.d. 30). Lihat Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka* (Jakarta: Pustaka Panjimas, t.th.), 307-311.

⁵ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 152.

personal dan berangkat dari pengalaman yang juga bersifat personal. Berbeda dari “agama” yang bersifat umum (dalam Islam dikenal dengan istilah *sharī‘ah*), jalan tasawuf kemudian dikenal dengan istilah tarekat (dekat dengan istilah *tirakat* dalam bahasa Jawa). Dalam jalan ini setiap pendaki (*sālik*) akan melewati level dan kondisi (*maqâmât* dan *aḥwâl*) di bawah bimbingan guru spiritual (dalam dunia tasawuf dikenal dengan istilah *murshid*).

Tasawuf, menurut sufi besar Abû Bakr al-Kattâmî (w. 322 H), adalah pembersihan hati dan penyaksian terhadap realitas hakiki, yang disebut juga *al-ṣafâ’ wa al-mushâbadah* (secara harfiah dimaknai “kejernihan” dan “kesaksian”).⁶ Atau seperti yang dinyatakan oleh seorang tokoh sufi terkenal Ma‘rûf al-Karkhî “melepaskan diri dari segala kepalsuan” (*al-akhdh bi al-ḥaqâ’iq wa al-ya’s min mâ fî ayd al-khalâ’iq*).⁷ Dengan demikian, penulis menggarisbawahi bahwa segala rupa praktik yang secara lahiriah menampakkan atau mengklaim diri mengikuti tasawuf tentu tetap patut diragukan terlebih dahulu serta diperlukan pencermatan yang lebih mendalam sebelum terbukti bahwa ia adalah ajaran tasawuf yang benar dan sesuai dengan koridor Islam.

Sementara itu menurut Hamka, tasawuf ibarat jiwa yang menghidupkan tubuh dan merupakan jantung dari keislaman. Akan tetapi Hamka sendiri mengakui adanya berbagai gejala dalam tasawuf yang tidak dibenarkan oleh Islam.⁸ Hal ini karena dalam masyarakat modern saat ini berkembang apa disebut dengan tasawuf semu.⁹

⁶ Dikutip dari Shaykh ‘Abd al-Ra’ûf al-Manawî, *al-Kawâkib al-Durrîyah fî Tarâjim al-Sâ‘ah al-Şifîyah* (Kairo: Zâwîyah al-Tijânîyah, t.th.), 50.

⁷ Lihat dalam Said Aqil Siradj, *Şilat Allâh bi al-Kawn: fî al-Taşannuf al-Falsafî* (Makkah: Jâmi‘ah Umm al-Qurâ, 1994), 16.

⁸ Kesadaran itu memunculkan kritiknya terhadap tasawuf dan kaum sufi. Hamka menolak sistem tarekat yang dilakukan ayahnya dan mengarah pada pemurnian secara konfrontatif, meragukan mistisisme klasik dan spekulatif Ibn ‘Arabî dan al-Hallâj. Lihat dalam Karel A. Steenbrink, “Hamka (1908-1981) on the Integration of Islamic Ummah of Indonesia”, *Studia Islamica*, Vol. 1, Nomor 3 (1984), 134.

⁹ Tasawuf semu merupakan pelaksanaan ajaran tasawuf sepenggal-sepenggal saja dan tidak cukup memadai untuk membimbing penempuh menuju jalan spiritual yang mengarah pada kesadaran diri dan *ma‘rifat Allâh*. Lihat dalam Shaykh Fadhalla Haeri, *Jenang-Jenang Sufisme*, terj. Ibnu Burdah dan Shohifullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 75. Hal ini tentu berbeda dari tasawuf murni yang benar-benar berorientasi pada *ma‘rifat Allâh*. Tasawuf murni hanya bisa ditempuh/dinikmati oleh orang-orang pilihan, yakni golongan *khanwâs* (para wali Allah), bukan golongan

Sebagai tokoh modern, Hamka masih menunjukkan minat intelektualnya pada tasawuf,¹⁰ meskipun tidak sedikit tokoh modernis yang cenderung bersikap antitasawuf. Dasar pemikiran Hamka adalah bahwa di dalam tasawuf masih terdapat nilai-nilai autentik semangat ajaran Islam, khususnya tauhid. Hamka juga memberi ilustrasi tasawuf dalam setiap kehidupan manusia yang menjadi tempat “berpulang” bagi orang-orang yang telah mengalami kepayahan perjalanan dan menjadi tempat “berlari” bagi orang yang telah terdesak. Tasawuf menjadi penguat bagi pribadi orang yang lemah dan menjadi tempat berpijak bagi orang yang kehilangan tempat berpijak.

Namun, menurut Hamka, tidak semua agama relevan untuk ditawarkan pada masyarakat modern. Hal ini disebabkan karena manusia modern sangat mengagungkan hasil pengembaraan intelektual sehingga tidak akan mudah bagi mereka menerima begitu saja suatu sistem kepercayaan. Hanya agama yang tidak menafikan peran rasiolah yang akan bertahan di samping kemampuannya memenuhi kebutuhan spiritualitas yang tidak diberikan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi. Di samping itu, watak masyarakat modern yang tanpa batas mengharuskan sebuah sistem ideologi—termasuk agama—yang dapat bertahan hanyalah yang dapat menghargai berbagai sistem ideologi lain yang berbeda. Inilah barangkali model keberagamaan masa akan datang yang menghadirkan sisi spiritualitas lebih dalam. Spiritualitas seperti inilah yang sejatinya memberikan bingkai secara ideologis bagi kejadihidupan manusia dari serangan kehampaan dan keterasingan yang ditimbulkan oleh nilai modernitas.

Hamka juga menjelaskan bahwa tasawuf memiliki sisi positif dan negatif.¹¹ Tasawuf menjadi negatif apabila dilaksanakan tidak sesuai dengan tuntunan al-Qur’ân dan al-Sunnah, seperti mengharamkan diri sendiri terhadap hal-hal yang diharamkan Allah dan berpangkal pada pandangan yang mengharuskan benci terhadap dunia. Sisi positif tasawuf adalah apabila ia dilaksanakan sesuai dengan rumusan al-Qur’ân dan al-Sunnah, yang berdimensi pada keterkaitan antara ibadah yang *ḥabl min Allâh* (ibadah murni) dengan ibadah yang *ḥabl min al-nâs* (ibadah sosial nyata). Oleh karena itu, orang yang hendak

awam. Lihat dalam Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1996), 29.

¹⁰ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997), 123-124.

mempelajari tasawuf harus mengambil ilmu ini dari sumbernya yang dipercaya serta berada di bawah bimbingan seorang *mushrif* (guru).

Adapun sisi positif lainnya dari tasawuf adalah bahwa tasawuf juga tidak menutup mata terhadap bentuk kegiatan yang berpangkal pada kepekaan sosial, dalam arti berbagai usaha yang mendukung pemberdayaan umat penting untuk digalakkan agar kemiskinan atau keterbelakangan dalam bidang ekonomi, ilmu pengetahuan, kebudayaan dan mentalitas teratasi. Sisi positif dalam tasawuf semacam inilah yang, antara lain, dikembangkan oleh Hamka. Pemikiran dan *'amaliyah* tasawuf yang dilakukannya menjadi bagian dari pembaruan di Indonesia.

Nurcholis Madjid menyatakan bahwa upaya sistematis Hamka, baik berupa kritik maupun pengembangannya, dilakukan secara konsisten. Hamka dalam hal ini menggunakan dua kategori analitis, yakni sufisme filosofis dan sufisme populer. Sufisme filosofis (dalam istilah lain dikenal dengan tasawuf falsafi)¹² menurutnya dibenarkan, dan dia sendiri turut mengembangkan dan meluruskannya melalui berbagai karyanya. Sedangkan sufisme populer justru mendapat kritik dan kecaman darinya.¹³ Hamka menunjuk paham tasawuf populer yang berbelok dari pangkalnya (tauhid yang berpegang pada ajaran al-Qur'ân dan al-Hadîth) yang mempengaruhi perilaku umat Islam. Perilaku yang dimaksud yakni mengeramatkan makam-makam, praktik *bid'ah* khususnya dalam kebiasaan mengultuskan guru, wali, tokoh, dan sebagainya baik tatkala tokoh tersebut masih hidup ataupun sudah mati.¹⁴ Fenomena inilah yang menjadikan umat Islam cenderung ber-*taqlid* dan mengalami kejumudan berpikir sehingga umat Islam mengalami keterbelakangan.

¹¹ Damami, *Tasawuf Positif*, 177-180. Karena ingin tetap menjaga kemurnian tauhidnya, Hamka dalam ber-*ittişâl* kepada Allah dilakukan secara langsung melalui *riyâdah* (shalat dan lainnya), tanpa melalui perantara (*wasîlah*) siapapun. Lihat Hamka, *Pandangan Hidup Muslim* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 56.

¹² Tasawuf falsafi yang dimaksudkan adalah tasawuf murni yang dilandasi pemikiran secara realistik. Hamka menyatakan tasawuf murni tidak menolak kenyataan, tidak menghindari realitas kehidupan, tidak mengucilkan diri dari masyarakat, tapi justru melebur ke dalam masyarakat. Bertasawuf, menurutnya, dapat ditempuh sambil berusaha (bekerja). *Ibid.*, 47-50.

¹³ Madjid, *Tradisi Islam*, 126.

¹⁴ Hamka, *Mengembalikan Tasawuf ke Pangkalnya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1972), 40-41. Lihat juga Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), 224-225.

Kondisi demikian menggerakkan Hamka untuk mengadakan pembaruan dalam aspek pemikiran keislaman. Substansi tasawuf Hamka adalah ajaran tauhid, dalam arti paham ketuhanan yang semurni-murninya yang tidak mengizinkan adanya mitologi terhadap alam dan sesama manusia, termasuk paham kultur (kulturisme) yang dipraktikkan oleh banyak kaum Muslim.¹⁵

Hamka menyadari bahwa orang-orang yang bertasawuf itu pada intinya hendak memerangi hawa nafsu, dunia dan setan. Namun mereka dianggap sesat karena menempuh jalan yang tidak sesuai dengan kaidah Islam. Mereka mengharamkan kepada dirinya dari barang yang telah diharamkan Allah, bahkan terdapat pengikut tasawuf yang anti dalam urusan duniawi dan tidak mau mencari rejeki di bumi Allah, karena dalam pandangan mereka hal tersebut merupakan manifestasi dari *zabd*. Pada gilirannya, pandangan seperti ini memunculkan persepsi bahwa tasawuf identik dengan kemiskinan di mana pelakunya harus menghindari dan meninggalkan kemewahan duniawi.¹⁶

Tasawuf yang demikian itu, menurut Hamka, tidak berasal dari ajaran Islam. *Zabd* yang melemahkan aspek-aspek kehidupan manusia itu justru bertentangan dengan ajaran Islam yang menekankan pada semangat berjuang, bekerja dan bukan lemah ataupun bermalasan.¹⁷ Dalam konteks ini perlu ditegaskan bahwa Islam adalah agama yang menyeru umatnya mencari rejeki dan mencapai kemuliaan, ketinggian dan keagungan dalam perjuangan hidup. Islam juga menyerukan umatnya menjadi yang “dipertuan” di dunia dengan dasar keadilan, mengambil kebaikan di manapun adanya dan memperkenankan mereka mengambil peluang kesenangan hidup yang diizinkan (baca: halal).

Selain itu, pemikiran tasawuf Hamka dapat dilihat pada pandangannya bahwa tasawuf merupakan kerohanian positif dan dinamis yang menghargai eksistensi manusia sebagai makhluk sosial. Tasawuf, bagi Hamka, merupakan media keilmuan Islam yang dapat membersihkan jiwa (*tazkīyat al-nafs*), mendidik (*tarbīyah*), dan mempertinggi derajat budi; menekan segala ketamakan dan kerakusan serta memerangi syahwat hanya demi untuk keperluan kesenangan diri

¹⁵ Madjid, *Tradisi Islam*, 131.

¹⁶ Lebih lanjut lihat dalam Ihsan Ilahi Dhahir, *Sejarah Hitam Tasawuf*, terj. Fadli Bahri (Jakarta: Darul Falah, 2001), 44.

¹⁷ Hamka, *Mengembalikan Tasawuf ke Pangkalnya*, 19.

yang semua ini sangat sesuai dengan kondisi manusia modern yang mengalami krisis spiritualitas.¹⁸

Demikianlah ilustrasi singkat mengenai konstruksi pemikiran tawaf Hamka yang, menurut hemat penulis, masih sangat relevan untuk diintrodusir bagi kehidupan di era modern saat ini, di mana tasawuf yang ditekankan adalah tasawuf yang bermuatan pemahaman, kesadaran dan penghayatan terhadap konsep *zuhd* yang dicontohkan oleh Rasulullah, yakni *zuhd* yang didasarkan pada pemahaman makna peribadatan sebagaimana diajarkan Islam serta perilaku *zuhd* yang justru dapat mempertajam kepekaan sosial. Pemikiran Hamka juga yang sangat menekankan pada fungsi tasawuf sebagai daya pendorong (*driving force*) untuk keseimbangan kehidupan dunia dan akhirat yang harus selalu berpegang teguh pada al-Qur’ân dan al-Hadîth.¹⁹ Dari paparan di atas, penulis menyimpulkan bahwa konstruksi pemikiran tasawuf Hamka terletak pada tiga kata kunci yaitu aktif, dinamis, dan progresif. Artinya, dalam hal ini, Hamka memberikan warna “baru” bagi tasawuf yang tidak bersifat statis seperti yang banyak digagas oleh para ahli tasawuf sebelumnya.

Masyarakat Modern dan Krisis Spiritualitas

Bagian ini dimulai dengan pertanyaan, apakah tasawuf identik dengan “spiritualitas”? Tentu hal ini memerlukan telaah secara seksama. Pada dasarnya, tasawuf dan spiritualitas memiliki kesamaan dalam hal bahwa keduanya adalah kekuatan yang menggerakkan potensi diri manusia kepada sesuatu yang lebih baik dan bermoral. Potensi-potensi inilah yang akan memberikan makna tertentu dalam suatu tindakan. Akan tetapi, spiritualitas tidak harus memiliki kaitan dengan sesuatu yang sifatnya *Ilâhîyah*. Dalam hal ini, spiritualitas bisa sekadar berfungsi sebagai “pelarian” psikologis dan sebagai sebuah obsesi akan kebutuhan rohaniah sesaat maupun hanya merupakan usaha memenuhi ambisi untuk mencari ketenangan sementara.

Pembicaraan tentang permasalahan spiritualitas dan apa yang disebut sebagai “pengalaman” spiritual memang sangat problematis. Selain sulit untuk diverifikasi—dan juga permasalahan “otoritas”—adalah masalah keserupaan dan tafsirannya. Misalnya, seseorang yang memakan obat-obatan psikotropika bisa saja menafsirkan bahwa dia

¹⁸ Ibid., 21.

¹⁹ Zurqoni dan Mukhibat, *Menggali Islam Membumikan Pendidikan: Upaya Membuka Wawasan Keislaman dan Pemberdayaan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2013), 64.

pun “merasakan” pengalaman spiritual, entah berupa penglihatan, penampakan, atau bahkan bisikan-bisikan. Bahkan, pada tingkatan filosofis sekalipun, hal tersebut tetap menjadi permasalahan yang tidak terdamaikan.

Apresiasi manusia terhadap Tuhan dan nilai ketuhanan merujuk pada pengenalan pada-Nya agar sikap, pengetahuan, dan perbuatannya dituntun oleh-Nya. Untuk itu seseorang seharusnya mencari akses menuju Tuhannya agar dapat menunjukkan citra dirinya sebagai manusia hamba Tuhan yang baik. Ketika dimensi spiritual dan apresiasi terhadap Tuhan tidak mendapatkan tempat dalam kehidupannya maka perilaku dan sikapnya terpinggirkan dari nilai-nilai esensial. Bila hal demikian berkelanjutan maka keterikatan, ketertarikan, dan apresiasi terhadap Tuhan tergeser bahkan menghilang; akibatnya krisis manusia dan kemanusiaan akan terjadi. Inilah yang saat ini melanda manusia modern.²⁰

Salah satu tipologi manusia modern adalah sikap mereka yang terlalu membanggakan ilmu pengetahuan dan terlalu mengandalkan rasionalitas dalam menyikapi persoalan. Meskipun ternyata, pendewaan terhadap rasionalitas yang berlebihan dapat menjerumuskan manusia pada nilai-nilai yang sekularistik. Sementara itu, sikap positivistik yang berlebihan juga dapat melahirkan gaya hidup pragmatis yang menjadi referensi bagi upaya menghalalkan segala cara demi mencapai tujuan tertentu.²¹

Masyarakat modern sendiri pada dasarnya merupakan struktur kehidupan masyarakat yang dinamis, kreatif dan mampu berpikir logis untuk melahirkan gagasan-gagasan konstruktif dalam rangka peningkatan kualitas kehidupan manusia dalam berbagai sektor. Masyarakat modern telah memahami peristiwa-peristiwa alam dan dirinya melalui ilmu pengetahuan dan teknologi, serta mengikis ketergantungan kepada “kekuatan alam gaib” sebagaimana terjadi dalam masyarakat sederhana. Silawati menegaskan bahwa daya pikir

²⁰ Mengutip pendapat Hossen Nasr, Syukur menyatakan bahwa akibat masyarakat modern yang terlalu mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadikan mereka berada dalam wilayah pinggiran eksistensinya sendiri, bergerak menjauh dari pusat, sementara pemahaman agama yang berdasarkan wahyu mereka tinggalkan, hidup dalam keadaan sekular. Contoh masyarakat yang demikian adalah masyarakat Barat yang dikatakan sebagai *the post industrial society*, namun mereka kehilangan visi keilahian. Lihat dalam M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 112-113.

²¹ *Ibid.*, ix.

dan daya cipta masyarakat modern semakin berkembang untuk memformulasikan makna kehidupan dalam konteks nyata. Konsekuensinya adalah terjadinya pergeseran nilai-nilai budaya secara berkelanjutan dalam masyarakat itu sendiri.²²

Menurut para ahli pemerhati masalah sosial, di antara ciri-ciri masyarakat modern yang sangat menonjol adalah bahwa mereka mengalami “frustrasi eksistensial” yang ditandai dengan keinginan yang berlebihan untuk berkuasa (*the will to power*), mencari-cari kenikmatan hidup (*the will to pleasure*), selalu ingin menimbun harta (*the will to money*), tidak mengenal waktu dalam bekerja sehingga tidak memiliki waktu untuk bersosialisasi (*the will to work*), serta memiliki kecenderungan libido yang cukup tinggi (*the will to sex*). Akibat dari penyakit ini, membuat kehidupan menjadi gersang, hampa dan kosong tanpa tujuan sehingga muncul perilaku negatif seperti kriminalitas, kekerasan, kenakalan, bunuh diri, pembunuhan, hubungan seks di luar nikah, penganiayaan, *broken home*, perkosaan, kecanduan narkoba, perceraian dan perilaku seks menyimpang serta berbagai macam krisis moral lainnya.²³

Dalam aspek spiritual, masyarakat modern senantiasa terbuai dalam situasi kegelamoran, mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi yang menjadikan mereka meninggalkan pemahaman agama di mana mereka hidup dalam sikap sekular yang menghapus visi keilahian. Hilangnya visi keilahian tersebut mengakibatkan manusia jauh dari Sang pencipta-Nya, meninggalkan ajaran-ajaran yang dimuat dalam dogma agama. Akibatnya, dalam kehidupan manusia modern sering dijumpai banyak orang yang *stress*, gelisah, dan tidak percaya diri.

Sebagai akibat lanjutan adalah bahwa dalam realitas kehidupan sering ditemukan anggota masyarakat dalam menempuh kehidupannya mengalami distorsi-distorsi nilai kemanusiaan dan dehumanisasi yang disebabkan oleh kapasitas intelektual, mental dan jiwa mereka yang tidak siap untuk mengarungi samudra peradaban modern.²⁴ Ketidakberdayaan manusia bermain dalam pentas peradaban modern—yang terus melaju tanpa dapat dihentikan itu—menyebabkan sebagian besar mereka terperangkap dalam “penjara

²² Silawati, “Pemikiran Tasawuf Hamka dalam Kehidupan Modern”, *An-Nida': Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 40, No. 2 (Juli-Agustus 2015), 118.

²³ Huston Smith, *Kebenaran yang Terlupakan: Kiritik atas Sains dan Modernitas*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2001), 130.

²⁴ Syukur, *Menggugat Tasawuf*, 243.

kehidupan”. Perasaan resah senantiasa menghimpit kehidupannya akibat perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat, interaksi sosial yang berubah menjadi gersang, dan perubahan stabilitas sosial menjadi mobilitas sosial.

Masyarakat modern yang dipenjarakan oleh tuntutan sosial merasa sangat terikat untuk mengikuti skenario sosial yang menentukan berbagai kriteria dan mengatur berbagai keharusan dalam kehidupan sosial. Achmad Mubarak mengilustrasikan adanya seorang pejabat yang merasa harus mengganti rumahnya, kendaraan, pakaian, pertemanan, minuman dan kebiasaan-kebiasaan lainnya agar sesuai dengan skenario sosial tentang pejabat. Seorang istri pejabat—yang merasa harus menyesuaikan diri dengan jabatan suaminya dalam hal pakaian, kendaraan, aksesoris bahkan sampai pada cara tersenyum dan tertawa—pun akan melakukan yang demikian. Kaum wanita bahkan merasa harus mengganti kosmetiknya, mode pakaian, dandanannya, perabotan rumah tangga hanya untuk menyesuaikan diri dengan *trend* modern.²⁵

Oleh karena itulah, tidak sedikit psikolog dan sosiolog yang mengemukakan bahwa problem mendasar masyarakat modern adalah frustrasi, krisis eksistensi, alienasi, nihilisme, depresi dan hampa makna. Kondisi hampa makna ditandai ketika seseorang merasa terasing dari dirinya sendiri, lingkungan sosial, dan dunia kerja. Sementara itu, di sisi lain mereka telah kehilangan visi dan misi hidupnya. Mereka menjalani hidup yang membosankan, tanpa gairah, kesepian dan persoalan kecemasan yang hampir melanda setiap saat.

Modernisasi yang didamba-dambakan manusia sekarang ini ternyata hanya mengisi ruang kebutuhan-kebutuhan lahiriah dan gagal memasuki ruang terdalam jiwa manusia. Padahal masyarakat modern akan tetap dilanda kegelisahan, kecemasan, kebosanan dan kesepian selama kebutuhan dasarnya yang berkaitan dengan kejiwaan dan ketuhanan tidak terpenuhi. Gejala-gejala psikologis tersebut diakibatkan oleh kehampaan spiritual sebagai akibat akhir dari hilangnya visi ketuhanan.²⁶

²⁵ Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2000), 7.

²⁶ Sularso Sopater (ed.), *Keadilan dalam Kemajemukan* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998), 269. Mengutip penjelasan Abū al-Wafā' al-Taftāzāni, Sopater mengatakan bahwa kegelisahan masyarakat modern diakibatkan oleh: *pertama*, perasaan takut kehilangan sesuatu yang dimiliki; *kedua*, perasaan khawatir terhadap masa depan (trauma imajinasi masa depan); *ketiga*, perasaan kecewa terhadap hasil kerja yang

Menurut Mubarak masyarakat modern tidak memiliki makna hidup, karena mereka tidak memiliki prinsip hidup. Apa yang dilakukan adalah mengikuti *trend*, mengikuti tuntutan sosial, sedangkan tuntutan sosial belum tentu berdiri pada satu prinsip yang mulia. Ketidakseimbangan itu, terutama karena merasa hidupnya tidak bermakna, menyebabkan tidak adanya dedikasi dalam perbuatannya sehingga ia dilanda kegelisahan, kesepian, kebosanan dan kecemasan yang berkepanjangan. Hal itu menyebabkan seseorang tidak mengetahui secara pasti apa yang harus dilakukan. Ia bahkan tidak bisa memutuskan sesuatu dan ia tidak mengetahui jalan mana yang harus ditempuh.²⁷

Kegelisahan, kesepian, kebosanan dan kecemasan merupakan reaksi terhadap ancaman dari rasa sakit maupun dunia luar yang tidak siap ditanggulangi dan berfungsi memperingatkan individu akan adanya bahaya di mana hal ini akan menjadi trauma apabila tidak dapat diatasi.²⁸ Kegelisahan, kesepian, kebosanan dan kecemasan terjadi karena masyarakat modern telah kehilangan ruang meditasi (perenungan); sementara setiap kali mereka mengalami peristiwa yang berkaitan dengan problematika tersebut setiap kali pula mereka mampu memunculkan pertanyaan kritis seperti bagaimana mengatasi problem eksistensial, mendapatkan makna hidup, serta bagaimana menemukan tujuan hidup. Namun dalam praktiknya, upaya pencarian masyarakat modern dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut seringkali mereka dilakukan dengan cara-cara yang kurang tepat, yang justru mengembalikan mereka pada hingar-bingar kehidupan yang glamor. Oleh karenanya tidak aneh jika mereka merasa kesepian di tengah keramaian pesta kembang api yang menggairahkan.

Demikianlah, masyarakat modern melakukan sesuatu untuk memenuhi skenario sosial yang karena itu mereka memerlukan beragam “topeng sosial” yang siap dipakai dalam berbagai *event*. Intensitas penggunaan topeng sosial tersebut menyebabkan manusia modern kehilangan jati dirinya sehingga mereka—jika benar-benar menyadarinya—memerlukan sandaran spiritualitas dan kehidupan

tidak bisa memenuhi ekspektasi spiritual; *keempat*, banyak melakukan pelanggaran dan dosa.

²⁷ Mubarak, *Solusi Krisis Manusia Modern*, 7.

²⁸ Triantoro Safaria dan Nofrans Eka Saputra, *Manajemen Emosi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2009), 49.

religius melalui, antara lain, kajian-kajian serta berbagai aktivitas keagamaan.

Di sisi lain, terdapat masyarakat modern yang pada dasarnya memiliki paham Islam, namun paham itu cenderung bersifat fanatis, duplikatif serta tidak akomodatif sehingga masyarakat model ini juga tidak siap menghadapi realitas kehidupan (pergeseran nilai) dalam aspek ideologi, sosial-budaya, politik, ekonomi dan sebagainya yang dipandang menyimpang dari ajaran Islam, akibat arus informasi dan globalisasi terutama pengaruh Barat. Masyarakat tersebut merasa perlu menempuh langkah-langkah tertentu yang dipandang tepat dalam konteks keagamaan. Bahkan untuk memenuhi tuntutan spiritualitas, terdapat kelompok yang mencoba mengembangkan diri juga dalam konteks keagamaan untuk meningkatkan pemahaman keagamaan (Islam) dengan melakukan “reinterpretasi”—yang justru cenderung kepada liberalisasi—terhadap ajaran dan praktik keislaman. Dengan demikian, hal-hal tersebut di atas semakin menguatkan argumen bahwa secara ontologis-teologis sisi spiritualitas tetap menjadi kebutuhan perenial manusia seprimitif dan semodern apapun mereka.

Tasawuf dan Solusi Problematika Spiritualitas Manusia Modern

Manusia modern yang saat ini berada dalam keadaan terkungkung oleh skenario sosial pada akhirnya ada yang lebih memilih menempuh jalan esoteris dalam Islam, yakni bertasawuf; suatu usaha menempuh perjalanan rohani (*al-sayr wa al-sulūk*) mendekati diri kepada Tuhan dengan cara zikir, wirid dan *sulūk* hingga benar-benar merasa dekat²⁹ sehingga mendapatkan ketenangan. Bertasawuf juga berarti membersihkan hati, menanggalkan pengaruh instink, memadamkan sifat-sifat kelemahan sebagai manusia, menjauhi segala seruan hawa nafsu, dan mendekati sifat-sifat suci kerohanian. Tasawuf, menurut Hamka, menjadi penguat pribadi bagi orang yang lemah serta menjadi tempat berpijak bagi orang yang kehilangan tempat berpijak.³⁰ Menurut al-Taftâzânî, tasawuf berorientasi pada moral di mana

²⁹ Ibrâhîm Bâsyûnî, *Nasy'ah al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1969), 17.

³⁰ Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, 9. Berkaitan dengan ilustrasi di atas, dia secara eksplisit menyebut pengaruh tasawuf dalam kehidupan manusia yang memerlukan siraman rohani, bahkan terhadap dirinya sendiri pada saat-saat menjalani pemeriksaan dan penahanannya oleh polisi. Lihat juga Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Yayasan Nurul Iman, 1970), 14-16.

seorang yang semakin bermoral maka jiwanya akan menjadi semakin bening.³¹

Bertasawuf, dengan demikian, dapat menimbulkan keyakinan dan ketenangan jiwa bagi pelakunya dalam menghadapi dan menjalani kehidupan, sebab tasawuf lebih menekankan nilai-nilai rohani dan intuisi. Jika manusia modern menginginkan jalan spiritual dalam rangka menemukan kembali nilai-nilai ketuhanan, maka tasawuf merupakan jawaban bagi keinginan itu. Dalam konteks ini pula Hamka menekankan urgensi tasawuf bagi kehidupan masyarakat modern.

Tawaran Hamka tentang tasawuf yang bersifat aktif, dinamis dan progresif sangatlah tepat dan relevan sebagai solusi krisis spritual manusia modern sekarang ini. Hamka menekankan perlunya pelibatan diri seseorang dalam masyarakat secara lebih kuat dan dinamis daripada sufisme model lama. Perombakan paradigma ke arah rekonstruksi tasawuf Islam ini mengacu pada versi ajaran tasawuf lama yang memaknai *zuhd* atau asketisme secara kurang dinamis. Dengan tidak mengurangi substansi dari konsep *zuhd*—sebagaimana yang telah dirumuskan oleh para sufi terdahulu—tasawuf modern Hamka memberikan tambahan pada makna *zuhd* yaitu bahwa *zuhd* dilalui dengan tiga tahapan. *Pertama*, meninggalkan segala yang haram (ini adalah *zuhdnya* orang awam). *Kedua*, meninggalkan hal-hal yang berlebihan dalam perkara yang halal (bentuk *zuhd* orang *khawwâs*). *Ketiga*, meninggalkan apa saja yang memalingkan diri dari Allah (inilah puncak *zuhd* yang hanya dimiliki oleh ‘*arifîn*).³²

Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian depan, peradaban masyarakat modern ditandai dengan kompetisi yang tinggi. Sebenarnya, kompetisi sendiri merupakan hal positif karena ia dapat memacu setiap orang dan kelompok masyarakat untuk berusaha meraih kemajuan. Hal ini karena setiap orang dan kelompok sosial pada dasarnya mempunyai niat baik untuk berkompetisi secara sehat. Hanya saja yang menjadi masalah adalah ketika kompetisi tersebut berlangsung secara curang dan mengabaikan nilai-nilai kebaikan. Selain itu, masyarakat modern juga identik dengan kemajuan dalam segala bidang, baik sosial, ekonomi, budaya dan politik, yang semua itu mengharuskan individu untuk beradaptasi terhadap perubahan-

³¹ Abû al-Wafâ’ al-Taftazani, *Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Thaqâfah li al-Ṭibâ‘ah wa al-Nashr, 1979), 11.

³² Silawati, “Pemikiran Tasawuf Hamka”, 121.

perubahan yang terjadi secara cepat dan pasti. Padahal, dalam kenyataannya, tidak semua individu mampu melakukannya sehingga yang terjadi justru masyarakat atau manusia yang menyimpan banyak problem, baik psikis maupun fisik. Dengan demikian, dibutuhkan suatu cara efektif untuk mengatasinya.

Menurut Hamka, dimensi spiritualitas dari paham dan penghayatan keberagamaan pada dasarnya merupakan sebuah perjalanan ke dalam diri manusia sendiri. Bisa jadi masyarakat modern di era global yang memiliki fasilitas transportasi canggih merasa telah melanglang buana, bahkan telah melakukan perjalanan ke planet lain, namun amat mungkin masih miskin dalam pengembaraannya dalam upaya mengenal dimensi batinnya, bahwa ia adalah makhluk spiritual. Pencapaian sains dan teknologi memang membuat manusia lupa bahwa dirinya adalah makhluk spiritual, sehingga ia menjadi terasing dari dirinya sendiri dan dari Tuhannya. Inilah yang disebut situasi kehampaan spiritual. Itu terjadi akibat gaya hidup serba kebendaan di zaman modern (era glogal) yang menyebabkan manusia sulit menemukan dirinya dan makna hidupnya yang terdalam.

Spiritualitas manusia dapat ditumbuhkan dengan pengembangan dimensi esoteris agama, yang di dalam Islam disebut tasawuf. Dalam tasawuf Hamka terdapat tiga ajaran pokok, yaitu *zuhd*, sabar, dan *îthâr*. *Zuhd* berarti sederhana, tidak rakus pada harta dan kekuasaan. Seorang *zâhid* tidak akan berkompetisi secara curang karena ia sadar bahwa hal itu dapat merugikan orang lain dan merupakan hal yang dilarang oleh Tuhan. Hamka menyimpulkan bahwa tasawuf yang bermuatan *zuhd* yang benar dan dilaksanakan lewat peribadatan serta *i'tiqâd* yang benarlah yang mampu berfungsi sebagai media pembinaan dan bimbingan moral yang efektif.³³

Selanjutnya adalah sabar yang berarti menahan diri. Maksudnya adalah menahan diri dari keluh kesah dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Meskipun demikian nilai sabar tidak hanya terbatas pada hal tersebut, melainkan ia juga dapat diterapkan dalam kehidupan sosial, seperti menahan diri dari keluh kesah dalam menghadapi kesulitan hidup karena krisis atau kalah bersaing dengan orang atau kelompok sosial lain. Sedangkan *îthâr* berarti mendahulukan kepentingan orang lain daripada kepentingan diri sendiri. Sepintas lalu, nilai *îthâr* tidak mengenal kompetisi karena kompetisi mengandung nilai yang kebalikannya, yaitu mendahulukan

³³ Damami, *Tasawuf Positif*, 179.

diri sendiri daripada orang lain. Padahal, maksudnya adalah tidak boleh bersaing hanya untuk kepentingan diri sendiri dan mengabaikan kepentingan orang lain, apalagi mematikan orang atau kelompok sosial lain. Jadi, kompetisi itu harus diarahkan untuk kepentingan bersama.³⁴ Islam sendiri justru memerintahkan umatnya untuk bersaing dalam rangka menciptakan kemajuan bersama, sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'ân surat al-Baqarah [2]: 148 “Maka berlomba-lombalah kamu dalam kebaikan”.³⁵

Dengan demikian, tasawuf memiliki ajaran yang relevan dengan kehidupan masyarakat modern yang kompetitif. Yakni mendorong untuk bersaing tetapi pada waktu yang sama meletakkan dasar-dasar ajaran yang mengingatkan supaya kompetisi itu tidak berkembang secara curang, apalagi sampai mematikan solidaritas dan toleransi kepada sesama. Sebab persaingan curang itu dapat meruntuhkan sendi-sendi kehidupan bersama dan peradaban manusia. Di satu sisi, kompetisi itu perlu untuk memacu pengembangan diri dan kelompok dalam kehidupan masyarakat. Makin maju suatu masyarakat, maka makin tinggi pula tingkat kompetisinya. Sebaliknya, masyarakat yang kurang maju, maka tingkat kompetisinya juga rendah. Namun harus disadari bahwa kompetisi itu bukan untuk kemajuan orang per orang atau kelompok sosial tertentu saja tetapi untuk kemajuan bersamaan. Oleh karena itu, kompetisi dalam masyarakat modern harus diimbangi dengan nilai-nilai solidaritas dan toleransi.

Kehadiran tasawuf sebagai solusi bagi problematika kehampaan spiritual manusia modern tidak dapat disangkal, karena tasawuf mengajarkan pencarian hakikat keberagamaan; semua yang diperlukan bagi realisasi kerohanian yang luhur, bersistem dan tetap berada dalam koridor shari'ah. Tasawuf secara seimbang memberikan kesejukan batin dan disiplin shari'ah sekaligus. Ia bisa dipahami sebagai pembentuk tingkah laku (melalui pendekatan tasawuf *akhlâqî*) di tengah hiruk pikuk kehidupan modern dan sekaligus memuaskan dahaga intelektual melalui pendekatan tasawuf falsafi di tengah perkembangan ilmu pengetahuan yang ditandai oleh berbagai penemuan dalam bidang IPTEK.

Tasawuf bisa diamalkan oleh setiap Muslim dari berbagai strata sosial, termasuk masyarakat modern yang *notabene* terpelajar. Karena

³⁴ Ibid.

³⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah* (Bandung: Syaamil Quran, t.th.), 23.

fungsi tasawuf, terutama sebagai sandaran kehidupan religius dan penenang batin, menyebabkan manusia modern memiliki minat yang tinggi terhadap tasawuf. Hal ini dibuktikan dengan ditemukannya kelompok-kelompok zikir, kajian tasawuf, pengajian maupun tarekat-tarekat yang diperuntukkan bagi kalangan eksekutif dan pejabat di perkotaan dalam rangka mengatasi problematika spiritualitas yang mereka dihadapi maupun sebagai upaya menuju kesalehan individu. Manusia modern telah menyadari bahwa ajaran tasawuf dapat memadukan keseimbangan antara urusan dunia dan akhirat. Karena itulah meditasi (*tafakkur*) sebagai salah satu amalan tasawuf tidak diinterpretasikan sebagai pengisolasian diri dari masyarakat, tetapi lebih merupakan saat untuk merenung, menyusun konsep dan berinovasi untuk kemudian melakukan perubahan sosial dengan acuan ajaran al-Qur'ân dan al-Hadîth. Pemahaman terhadap sifat-sifat Tuhan, misalnya, tidak didekati secara mistik, ritual dan formal, namun lebih ditangkap dimensi semangatnya yang dapat berimplikasi pada perubahan sikap melalui proses internalisasi secara intens.

Pertanyaannya kemudian adalah ketika tasawuf dinobatkan sebagai dasar mengatasi krisis kemanusiaan yang dialami oleh manusia modern, jalan mana yang harus ditempuh agar tasawuf sungguh-sungguh bersenyawa dengan aspek kehidupan umat manusia? Berikut ini dijelaskan urgensi tasawuf modern Hamka dalam aspek-aspek kehidupan manusia, di antaranya adalah aspek pendidikan, kekuasaan atau politik, dan etika.

Tasawuf dan Pendidikan

Bagi pendidikan Islam dampak negatif teknologi telah mulai menampakkan diri, yaitu melemahnya daya mental spiritual. Di antara permasalahan penting yang tampaknya mendesak untuk segera dicarikan solusinya oleh pendidikan Islam adalah *dehumanisasi* pendidikan dan *netralisasi* nilai-nilai agama.³⁶ Terjadinya benturan antara nilai-nilai sekuler dan nilai absolutisme dari Tuhan—sebagai akibat rentannya pola pikir manusia *teknologis* yang bersifat pragmatis-relativistis—adalah dari sekian banyak tantangan yang dihadapi oleh pendidikan Islam. Pendidikan Islam harus mampu membuktikan kemampuannya untuk mengendalikan dan menangkal dampak-dampak negatif dari iptek terhadap nilai-nilai etika keagamaan Islam serta nilai-nilai moral dalam kehidupan individual dan sosial.

³⁶ Mansur Isna, *Diskursus Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2001), 45-46.

Hamka memposisikan pendidikan sebagai proses *ta'lim* dan menyampaikan sebuah misi (*tarbiyah*) tertentu. Tarbiyah kelihatannya mengandung arti yang lebih komprehensif dalam memaknai pendidikan Islam, baik vertikal maupun horizontal. Prosesnya merujuk kepada pemeliharaan dan pengembangan seluruh potensi fitrah peserta didik secara jasmani maupun rohani. Tasawuf, dalam program pendidikan, fokus pada penyucian jiwa dari segala penyakit yang menghalangi manusia dari Allah sekaligus meluruskan penyimpangan-penyimpangan kejiwaan dan tindakan dalam masalah yang berkaitan dengan hubungan seorang hamba dengan Tuhannya, dengan dirinya sendiri dan dengan orang lain. Tasawuf, dengan demikian, adalah metode pendidikan rohani dan praksis untuk mengangkat seseorang ke tingkat *ihsân*.

Misi pendidikan Islam harus menitikberatkan pada tujuan penghambaan dan ke-*khalifah*-an manusia, yaitu hubungan pemeliharaan manusia terhadap makhluk Allah lainnya, sebagai perwujudan tanggungjawabnya sebagai *khalifah* di muka bumi, serta hubungan timbal balik antara manusia dengan alam sekitarnya secara harmonis. Apabila kata tarbiyah ditarik pada pengertian interaksi edukatif, maka pandangan Hamka tentang tarbiyah mengandung makna: 1). Menjaga dan memelihara pertumbuhan *fiṭrah* (potensi) peserta didik untuk mencapai kedewasaan. 2). Mengembangkan seluruh potensi yang dimilikinya dengan berbagai sarana pendukung (terutama bagi akal dan budinya). 3). Mengarahkan seluruh potensi yang dimiliki oleh peserta didik menuju kebaikan dan kesempurnaan seoptimal mungkin. 4). Kesemua proses tersebut kemudian dilaksanakan secara bertahap sesuai dengan irama perkembangan peserta didik.³⁷ Tujuan utama yang kemudian ingin dicapai adalah mengenal Allah dan mencari rida-Nya, membangun budi pekerti untuk berakhlak mulia, serta mempersiapkan peserta didik untuk hidup secara layak dan berguna di tengah tengah komunitas sosialnya.

Tasawuf dan Kekuasaan/Politik

Allah menciptakan manusia dengan menganugerahkan kepada mereka posisi “ganda”, yaitu sebagai hamba dan ciptaan Allah (*'ibâd Allâh wa khalqub*) serta delegasi-Nya di bumi (*khalîfat Allâh*). Kemakhlukan manusia bermakna ketertundukan dan kepasrahan mereka kepada hukum-hukum Allah yang telah digariskan di dalam al-

³⁷ Samsul Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam* (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), 109-110.

Qur'an. Sedangkan posisi manusia sebagai *kehalifah* adalah kekuasaan mereka, yang bersifat lahir, untuk melakukan kreasi serta inovasi di muka bumi. Dua posisi tersebut harus dijalankan manusia secara seimbang dan proporsial.

Kekuasaan menjadi penting bagi kehidupan manusia sepanjang manusia mampu menempatkannya sebagai pintu masuk memperkuat jati dirinya sebagai makhluk. Artinya, kekuasaan lahiriah adalah ekspresi manusia sebagai makhluk yang harus mempertanggungjawabkan semua perbuatannya kepada Allah. Oleh karena itu, posisi *kehalifah* dan makhluk yang melekat pada diri manusia harus berjalan beriringan tanpa ada yang mendominasi.

Tasawuf, dalam kaitannya dengan kekuasaan, memandang bahwa kekuasaan memerlukan dua unsur penting, yaitu *kehalq* dan *kebulq*. *Kehalq* adalah kekuasaan yang nampak secara materi, seperti jabatan presiden, gubernur, menteri, direktur, bupati, walikota dan lain sebagainya. Sementara itu, *kebulq* merupakan kekuasaan yang bersifat rohani. Kekuasaan ideal menurut tasawuf adalah kekuasaan yang dapat memberikan hasil positif bagi kehidupan manusia baik secara lahir maupun batin. Dalam konteks orang yang memiliki kekuasaan, menjadi hal penting baginya untuk memiliki kesempurnaan akhlak (*itmâm al-akhlâq*), yang antara lain meliputi *baṣīrah*, *ḍamīr*, *fu'ād*, *sirr*, dan *latâ'if*.

Kekuasaan menjadi efektif dan berfungsi dengan baik apabila orang yang berkuasa mempunyai *baṣīrah* (mata hati). Dalam konsep Hamka, dimensi ini berkaitan dengan kemampuan seorang pemimpin (pemegang kekuasaan) untuk selalu memohon pertolongan kepada Allah ketika menghadapi suatu permasalahan dalam menjalankan roda pemerintahan; menjadikan keburukan yang identik dengan perbuatan syaitan sebagai musuh; mengikhlaskan niat di dalam segala pekerjaan; mampu menahan diri ketika marah; tidak menganggap remeh dan ringan dosa yang diperbuat, sebab tidak ada dosa yang ringan; dan menghindari pemikiran yang bersifat *shubhab* (ragu-ragu).³⁸

Kekuasaan juga membutuhkan pribadi penguasa yang memiliki *ḍamīr*, yaitu nilai atau moral. *Ḍamīr* berfungsi untuk mengarahkan kekuasaan agar selalu berada pada jalur yang benar dan difungsikan pada kebaikan bersama. Dalam kaitannya dengan dimensi ini, Hamka menegaskan bahwa seorang pemimpin harus mempertahankan hak milik rakyat, membela kepentingan dan kehormatannya, menjaga

³⁸ Hamka, *Lembaga Hidup* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 35.

darah mereka agar tidak tertumpah, menenteramkan dan memberi mereka kesenangan dalam kehidupan sehari-hari; tidak segan mendatangi orang yang mulia, minta petunjuk dan nasehat kepadanya; tidak memperturutkan nafsu serakah/tamak; banyak bertanya dan konsultasi kepada orang yang ahli agama atau ahli fiqh; memperhatikan kesejahteraan aparat negara; memerhatikan rakyatnya yang miskin; dan berbuat adil dengan memberi perlindungan kepada orang-orang yang berbeda agama.³⁹

Di samping itu, kekuasaan juga harus dipegang oleh seseorang yang mempunyai *fu'ād*, yaitu integritas yang mampu menjadikan pemiliknya bertindak sebagai hakim atau penentu yang adil bagi perilaku manusia. Dalam konteks ini, Hamka menekankan nilai-nilai yang harus dipegang oleh seorang pemimpin, yaitu: *pertama*, seorang pemegang kekuasaan hendaknya melakukan pekerjaan dengan hati-hati penuh perhitungan; dan *kedua*, seorang pemegang kekuasaan hendaknya menepati janjinya jika ia pernah berjanji.⁴⁰

Seorang penguasa juga membutuhkan *sirr* yang secara harfiah bermakna “rahasia”. Tidak semua orang, terutama orang yang berkuasa, memiliki *sirr* sebagai dimensi yang berfungsi mengawasi setiap tindakan. Meskipun demikian, pada dasarnya setiap orang memiliki potensi ini. Hanya saja untuk membuatnya semakin tajam dibutuhkan latihan-latihan khusus serta berkelanjutan. Kekuasaan yang dikendalikan oleh pribadi yang mempunyai *sirr* selalu dapat dipertanggungjawabkan, baik di hadapan Tuhan maupun manusia. Dengan kata lain, penguasa yang memiliki dimensi ini akan selalu berhati-hati dalam menjalankan kekuasaannya. Dalam pandangan Hamka, *sirr* berkaitan dengan beberapa moralitas seorang pemimpin, di mana dia harus:

1. Bertakwa kepada Allah Yang Maha Esa dan Maha Kuasa.
2. Berbuat *ihsân*.
3. Berhati-hati dengan tindakannya, karena akan dimintai pertanggungjawaban tidak hanya di dunia kepada rakyat yang dipimpin, tapi juga kelak di akhirat, kepada Allah.
4. Menjalankan kewajiban salat lima waktu, karena dengan mengerjakan ibadah itu, dapat mencegah kemungkaran.
5. Tidak boleh meremehkan urusan akhirat.⁴¹

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

Penguasa juga membutuhkan *latâ'if* (kelembutan batin). Penekanan *latâ'if* adalah pengalaman personal dan batin mengenai Allah. Kekuasaan harus dipandang dari dua sisi, yaitu lahir dan batin. *Latâ'if* merupakan instrumen batin yang dapat mengantarkan para penguasa untuk selalu bertindak sesuai dengan kehendak Allah. Selain kelembutan batin, menurut hemat penulis, makna dimensi ini juga bisa diperluas mencakup kelembutan hati. Dalam pandangan Hamka, dimensi ini meliputi beberapa moralitas yaitu bahwa seorang pemegang kekuasaan hendaklah selalu berprasangka baik kepada Allah; seorang pemegang kekuasaan hendaknya selalu melakukan *istikhârah* (meminta pertimbangan kepada Allah di setiap pekerjaan yang akan ia lakukan); seorang pemegang kekuasaan hendaknya mengasihi orang yang mencintai kedamaian, kejujuran, kebenaran, dan membela orang yang lemah sebagai bentuk silaturahmi dengan mereka; dan, seorang pemegang kekuasaan hendaknya rela dan ikhlas menerima kebenaran (kritik, masukan) dari orang lain.⁴²

Kelima dimensi tersebut di atas akan menjadikan politik dan kekuasaan menjadi berharga yang pada gilirannya akan memberikan implikasi yang baik dan positif bagi masyarakat secara luas, baik dari sisi lahiriah maupun batiniah. Di sinilah urgensitas penguasa harus memperkaya batinnya dengan nilai-nilai spiritualitas sehingga muncul keseimbangan antara orientasi fisik dan metafisik. Sebaliknya, kekuasaan menjadi sesuatu yang nista dan bernilai rendah apabila hanya menimbulkan kerusakan alam dan konflik antar-manusia. Dengan demikian, kekuasaan materi masih belum cukup jika tidak diimbangi dengan kekuasaan spiritual. Kekuasaan materi dan spiritual yang berjalan secara seimbang akan mampu mewujudkan perubahan secara damai. Jika kekuasaan spiritual mewarnai perjalanan umat manusia negeri ini niscaya berbagai persoalan bangsa akan berakhir secara damai dan manusia akan mencapai titik peradabannya.

Tasawuf dan Etika

Selama ini tasawuf sering diindentikan dengan tarekat. Anggapannya adalah banyak pelaku tarekat yang bertasawuf. Di sisi lain, orang yang tidak bertarekat dianggap tidak bertasawuf dan dinilai tidak mempunyai kesempatan untuk menjadi seorang sufi. Pandangan ini sebetulnya lebih melihat sikap lahiriyah dan simbol-simbol formalitas yang sifatnya inderawi. Mereka hanya puas dengan atribut-

⁴² Ibid.

atribut seperti jubah, sorban, sarung, mencium tangan *ḥabīb*, dan membawa *tasbeḥ*. Sementara itu, aspek internal spiritualnya tidak diperhatikan sama sekali. Praktik bertasawuf seperti ini, oleh al-Ghazālī dikategorikan sebagai “orang-orang *maghrūr*, yang tertipu”.

Hakekat bertasawuf, sebagaimana telah disinggung di atas, tidak lepas dari jati diri manusia yang terdiri dari dua unsur berupa *ḵbalq* (sebagai ciptaan Tuhan yang bersifat materi, *form*, jasmani) dan *ḵbuluq* (bentuk plural dari kata *akḵlāq*, yang dimaknai dengan etika, yakni kreasi Tuhan yang bersifat imateri). Bertasawuf dengan demikian merupakan upaya penyempurnaan wujud kerohanian manusia (dalam bahasa agama adalah *itmām al-akḵlāq*). Hal ini sesuai dengan sabda Nabi Muhammad *innamā bu‘itḥ li utammim makārim al-akḵlāq*. Dalam konteks ini Hamka menegaskan bahwa tasawuf merupakan usaha pelakunya untuk keluar dari akhlak tercela menuju akhlak terpuji.⁴³

“Penyempurnaan” sendiri mengandung arti agar manusia bisa mendekat sedekat-dekatnya dengan Tuhan Yang Maha Sempurna. Kedekatan dengan Tuhan tidak bisa digapai hanya dengan bekal materi, karena memang mustahil mendekati Allah yang bersifat imateri dengan bekal seperti itu. Seringkali hal-hal yang bersifat materi justru menjauhkan manusia modern dari Tuhannya. Selain itu, aspek material juga sangat dipengaruhi oleh kuatnya hawa nafsu yang menguasai hati manusia. Oleh karena itu, untuk memerangi hawa nafsu yang disebabkan oleh rangsangan materi sesaat diperlukan suatu usaha yaitu *jihād* dan *mujābadat al-nafs*. *Jihād* dimaknai dengan perjuangan lahiriah dalam menegakkan kebenaran dan keadilan, baik melalui peperangan dalam arti sesungguhnya [mengangkat senjata dan melawan musuh Tuhan] ataupun medium lain yang bersifat temporer. Sementara itu *mujāhadah* lebih menekankan perjuangan pada sisi batiniah yang justru bisa berlangsung setiap saat selama manusia hidup. Aspek terakhir inilah yang justru ditekankan oleh tasawuf, karena ia merupakan hal yang paling esensial dalam diri manusia. Jika manusia mampu mengendalikan nafsunya, maka dengan sendirinya perdamaian di luar diri manusia akan tercipta. Untuk itulah Hamka menegaskan bahwa dengan bertasawuf manusia modern diajak membersihkan jiwa mereka dari kotoran-kotoran duniawi untuk kemudian menggantinya dengan “pakaian” akhlak terpuji dan nilai-nilai etis berlandaskan al-Qur’ân dan al-Sunnah.⁴⁴

⁴³ Hamka, *Tasawuf Modern*, 15.

⁴⁴ Hamka, *Renungan Tasawuf* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), 21.

Pengamalan tasawuf dalam kaitannya dengan etika merupakan realisasi dari pengertian *ihsân* (kebajikan).⁴⁵ Ajaran Islam yang sempurna (*keâffah*) menuntut setiap umat Islam untuk mengamalkan ajaran-ajaran keagamaan secara sempurna pula. Parameter dari kesempurnaan pengalaman ajaran Islam dapat dilihat dari seberapa jauh kemampuan seseorang yang menyeimbangkan antara pengamalan *'aqidah*, *shari'ah* dan tasawuf (aspek esoteris dalam Islam yang berkaitan sangat erat dengan aspek *akhlâq karimah*/kebajikan).

Pengamalan tasawuf yang baik dan benar mampu menjadikan pelakunya orang yang memiliki karakter baik (beretika). Namun demikian, memang tidak bisa dipungkiri bahwa tidak sedikit umat Islam yang memahami ajaran Islam hanya secara legal-formal dan tekstual. Kelompok seperti ini cenderung mengabaikan aspek esoteris yang terkandung dalam ajaran tersebut. Akibatnya, muncullah pemahaman agama yang *rigid*, sempit, dan kaku. Selanjutnya, bisa ditebak, implementasi pengamalan ajaran Islam menjadi kering, terutama dari nilai-nilai kebajikan dan etis. Bahkan, dalam tataran implementasi—seperti yang dipraktikkan oleh kelompok tertentu dalam Islam—pemahaman legal-formal dan tekstual tersebut justru menjadikan mereka ekstrem dan menakutkan.

Memahami Islam secara tekstual dan legal formal memang tidak jarang mendatangkan sikap ekstrem dan melampaui batas. Padahal al-Qur'ân sendiri sama sekali tidak memberikan legimitasi sedikitpun terhadap perilaku dan sikap yang melampaui batas dan tidak etis. Dalam konteks ini, ada—paling tidak—tiga sikap yang dikategorikan berlawanan dengan nilai-nilai kebajikan/etika. Sikap pertama adalah *ghulum*. *Ghulum* merupakan bentuk ekspresi manusia yang berlebihan dalam hal merespon persoalan hingga terwujud dalam sikap-sikap di luar batas kewajaran kemanusiaan. Kedua adalah *taṭarruf* yaitu sikap berlebihan karena dorongan emosional yang berimplikasi kepada empati berlebihan dan/atau sinisme keterlaluhan dari masyarakat. Ketiga adalah *irhâb*. Sikap inilah yang sangat mengundang kekhawatiran. Hal ini karena *irhâb* bisa membenarkan kekerasan atas nama agama atau ideologi tertentu. *Irhâb* sendiri adalah sikap dan tindakan berlebihan karena dorongan agama atau ideologi yang berujung pada tindakan-tindakan kekerasan terhadap orang dan kelompok lain. Allah melarang kita berperilaku melampaui batas

⁴⁵ M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 5.

sebagaimana yang Dia firmankan kepada *Ahl al-Kitâb* yang diabadikan dalam al-Qur’ân surat al-Nisâ’ [4]: 171.⁴⁶

Dalam kaitannya dengan sikap-sikap tidak beretika di atas, terutama *irhâb*, Hamka menekankan konsep *mahabbah* (yang diartikan dengan “cinta”) yang menekankan pentingnya sikap saling menyintai dan menyayangi tidak hanya sesama manusia tapi juga makhluk Allah lainnya.⁴⁷ Tidak hanya itu, bagi Hamka, *mahabbah* juga memiliki peran sentral dalam membangun peradaban manusia. Hal ini sebagaimana ia katakan:

“Ahli-ahli pikir dan para pemimpin, orang-orang budiman di dunia ini. Kalau tidak ada cinta niscaya nilai kemanusiaan akan hancur. Orang yang bercinta tidaklah pernah khianat kepada orang yang dicintainya, tidak pernah menyakiti dan tidak pernah mengecewakan.”⁴⁸

Idealnya seorang Muslim harus mendalami dan memahami ajaran Islam secara komprehensif dan utuh sehingga ajaran tersebut benar-benar memberikan dampak sosial yang positif bagi dirinya dan orang lain. Untuk itu diperlukan pemahaman yang objektif disertai hati yang bersih sekaligus sikap rasional terhadap teks-teks suci sehingga mampu memunculkan *hikmah* yang terkandung di dalamnya. Hal ini sangat relevan dengan penggalan firman Allah, misalnya dalam surat al-Baqarah [2]: 129, yaitu ...*wa yu’allimuhum al-kitâb wa al-hikmah wa yuzakkâhim*....

Islam akan menjadi agama yang “kering” apabila ajaran-ajarannya dipahami hanya secara tekstual dengan penekanan aspek legal-formal tanpa memperhatikan aspek esoterisnya. Ayat tentang *jihâd*, misalnya,

46 يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۚ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا

Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya al-Masih, Isa putera Maryam itu, adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) roh dari-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: “(Tuhan itu) tiga”, berhentilah (dari ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa, Maha Suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah menjadi Pemelihara. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemah*, 105.

⁴⁷ Hamka, *Falsafah Hidup* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), 88.

⁴⁸ Ibid., 87.

akan terasa gersang dan kering apabila pemahamannya dimonopoli oleh tafsir “perang mengangkat senjata”. Padahal *jihād* di masa Rasulullah merupakan suatu wujud dan manifestasi pembebasan rakyat untuk menghapus diskriminasi serta untuk melindungi hak-hak rakyat demi terbangunnya sebuah tatanan masyarakat yang beradab. Tasawuf modern dalam konteks kekinian menawarkan suatu pemahaman agama yang tidak terbatas hanya pada aspek shari’ah (fiqh) tapi juga aspek terdalam dalam agama itu sendiri yang sangat menekankan nilai-nilai etis, kebajikan, dan kebijaksanaan. Ini pada gilirannya akan memberi solusi bagi kompleksitas problematika umat, yang di antaranya adalah krisis akhlak/etika. Dengan demikian, puncak kesempurnaan beragama seorang Muslim terletak pada kemampuannya memahami ajaran Islam dan menyelaminya secara *kâffah* dengan menyeimbangkan antara aspek eksoteris dan esoteris.

Penutup

Menurut Hamka, agama—melalui jalur tasawuf—adalah pintu masuk menuju penyelesaian problematika kemodernan yang ditandai dengan kehampaan spiritual. Menurutnya, menyelesaikan problematika kemodernan dengan agama “murni” belumlah cukup, karena agama cenderung diaplikasikan secara formal-legal dengan melupakan unsur hakikatnya. Maka dari itu, mau tidak mau, problematika kemodernan perlu diselesaikan dengan aspek dalam agama yang bersifat esoteris, yang dalam Islam dinamakan tasawuf. Menurut Hamka, esoterisasi tasawuf harus dipahami sebagai ajaran yang menghendaki hidup aktif dan terlibat dalam kerja kemasyarakatan. Artinya, hidup itu bukan terlalu mementingkan keduniaan dan melupakan aspek akhirat, atau mengabaikan keakhiratan dengan mengutamakan keduniaan saja, melainkan keseimbangan di antara keduanya harus dijaga. Hal ini karena akhirat tidak akan tercapai tanpa dunia, dan dunia menjadi tidak bermakna tanpa tujuan akhirat.

Konsep tasawuf yang menjadi tawaran Hamka lebih mengutamakan kebersihan hati. Bersumber dari kejernihan hati inilah ajaran-ajaran tasawuf mampu memberikan dampak positif kepada sikap dan perilaku pelakunya. Tasawuf, menurutnya, harus menjadi *agent of social change* dari segala macam keterpurukan hidup umat manusia yang pada akhirnya membawa pada kehidupan yang tenang, selamat, damai, dan bahagia. Dalam konteks ini tasawuf berbeda dari spiritualitas di mana yang disebut terakhir bisa sekadar berfungsi hanya sebagai pelarian psikologis serta obsesi akan kebutuhan rohani

sesaat. Sebaliknya, tasawuf memberikan *long lasting spiritual values* yang bersifat duniawi dan ukhrawi.

Hamka juga berkeyakinan bahwa dalam lintasan sejarah, mustahil bagi manusia untuk hidup tanpa nilai-nilai spiritual. Dalam hal ini, yang dapat memenuhi kebutuhan spiritual manusia itu hanya agama melalui aspek esoterisnya. Sistem ideologi apapun, yang ditegakkan oleh manusia, yang menafikan kenyataan bahwa manusia tidak melulu materi pasti akan mengalami krisis bahkan kehancuran. Manusia mungkin dapat hidup dalam sistem yang baru, namun jiwanya tetap dikendalikan oleh fitrah-fitrah yang tidak dapat dijelaskan dan dipuaskan secara materialistik. Jika nilai material yang diarusutamakan, maka terciptalah apa yang disebut “manusia modern” yang justru semakin menjauh dari nilai-nilai kebaikan, yang antara lain ditandai dengan keinginan yang berlebihan untuk berkuasa, mencari-cari kenikmatan hidup, menimbun harta, dan tidak mengenal waktu dalam bekerja sehingga tidak memiliki waktu untuk beribadah, yang pada gilirannya memunculkan kekosongan jiwa dan kehampaan spiritual.

Daftar Rujukan

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Bâsyûnî, Ibrâhîm. *Nasy'ab al-Tasawwuf al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1969.
- Damami, M. *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*. Bandung: Syaamil Quran, t.th.
- Dhahir, Ihsan Ilahi. *Sejarah Hitam Tasawuf*, terj. Fadli Bahri. Jakarta: Darul Falah, 2001.
- Gus Dur. “Benarkan Buya Hamka Seorang Besar?” dalam *Hamka di Mata Hati Ummat*, ed. Nasir Tamara. Jakarta: Sinar Harapan, 1984.
- Haeri, Fadhalla. *Jenjang-Jenjang Sufisme*, terj. Ibnu Burdah dan Shohifullah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Hamka, Rusydi. *Pribadi dan Martabat Buya Hamka*. Jakarta: Pustaka Panjimas, t.th.
- Hamka. *Falsafah Hidup*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994.
- *Kenang-kenangan Hidup*. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- *Mengembalikan Tasawuf ke Pangkalnya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1972.
- *Pandangan Hidup Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

- . *Renungan Tasawuf*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985.
- . *Tasawuf Modern*. Jakarta: Yayasan Nurul Iman, 1970.
- . *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- . *Lembaga Hidup*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Isna, Mansur. *Diskursus Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2001.
- Madjid, Nurcholis. *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Manawî (al), ‘Abd al-Ra’ûf. *Al-Kawâkib al-Durrîyah fî Tarâjim al-Sâ’ah al-Şûffiyah*. Kairo: Zâwîyah al-Tijânîyah, t.th.
- Mubarok, Achmad. *Solusi Krisis Manusia Modern: Jiva dalam Al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mughni, Syafiq A. *Nilai-nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Mukhibat. “Spritualisasi dan Konfigurasi Pendidikan Karakter Berparadigma Kebangsaan dalam Kurikulum 2013”, *Al-Ulum: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 1 Juni 2014.
- Nizar, Samsul. *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam*. Jakarta: Prenada Media Group, 2008.
- Safaria, Triantoro dan Nofrans Eka Saputra. *Manajemen Emosi*. Jakarta: Bumi Aksara, 2009.
- Silawati. “Pemikiran Tasawuf Hamka dalam Kehidupan Modern”, *An-Nida’: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 40, No. 2 Juli-Agustus 2015.
- Simuh. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1996.
- Siradj, Said Aqil. *Şilat Allâh bi al-Kawn: fî al-Taşawwuf al-Falsafî*. Makkah: Jâmi‘ah Umm al-Qurâ, 1994.
- Smith, Huston. *Kebenaran yang Terlupakan: Kiritik atas Sains dan Modernitas*, terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSoD, 2001.
- Sopater, Sularso (ed.). *Keadilan dalam Kemajemukan*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998.
- Steenbrink, Karel A. “Hamka (1908-1981) on the Integration of Islamic Ummah of Indonesia”, *Studia Islamica*, Vol. I, Nomor 3 1984.
- Sutoyo. *Tasawuf dan Tarekat: Jalan Menuju Allah*. Surabaya: Alpha, 2005.

- Syukur, M. Amin. *Menggugat Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- . *Tasawuf Kontekstual: Solusi Problem Manusia Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- . *Zuhud di Abad Moderen*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Taftazanî (al), Abû al-Wafâ'. *Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Thaqâfah li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr, 1979.
- Zurqoni dan Mukhibat. *Menggali Islam Membumikan Pendidikan: Upaya Membuka Wawasan Keislaman dan Pemberdayaan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2013.