

TASAWUF TRANSFORMATIF SEBAGAI SOLUSI PROBLEMATIKA MANUSIA MODERN DALAM PERSPEKTIF PEMIKIRAN TASAWUF MUHAMMAD ZUHRI

Rahmad Yulianto

Madrasah Tsanawiyah Badrussalam Surabaya, Indonesia

E-mail: ethernabaru@gmail.com

Abstract: This article discusses the relevance between Sufism and modernity in the perspective Muhammad Zuhri. This study concludes that transformative Sufism which has been initiated by Zuhri is a sort of Sufism which is grounded to the spirit and values of the fundamental teachings of Sufism, shown in accordance with the context of its time, and discussed with the problems of human beings in dealing with the dynamics of life. Modern life has led to the problem of alienation. Of course, the alienation does not merely occur within individual dimensions (self-consciousness) of human (alienation of consciousness), but it also occurs in their relationship to the nature (ecological alienation), and the relationship among human beings (social alienation). The point of relevance is how the human are subsequently able to build their self-consciousness toward the universe and their human brothers. Such awareness is then contextualized into the dimensions of the problems of modern man. The contextualization of this Sufi teaching makes the transformative Sufism not only actual, but also relevant in order to “liberate” the modern man from entanglement of various problems they deal with. The spirit of Sufism brought by Zuhri seems to be laden with social actions and communal aspects.

Keywords: Transformative sufism, modernity, alienation.

Pendahuluan

Abad Modern di Barat adalah zaman ketika manusia menemukan dirinya sebagai kekuatan yang dapat menyelesaikan persoalan-persoalan hidupnya. Manusia dipandang sebagai makhluk yang bebas, independen dari Tuhan dan alam. Manusia modern sengaja

membebaskan diri dari tatanan ilmiah (teomorphisme), yang kemudian untuk selanjutnya membangun tatanan antropomorphisme, suatu tatanan yang berpusat semata-mata pada manusia. Manusia menjadi tuan atas nasibnya sendiri, yang mengakitkannya terputus dari nilai spiritualnya. Tetapi ironisnya—seperti yang dikatakan Roger Geraudy—justru manusia modern Barat pada akhirnya tidak mampu menjawab persoalan-persoalan hidupnya dan kembali kepada nilai-nilai spiritualitas yang dahulu pernah dicampakkannya.¹

Selama ini peran agama sangat terbatas, yaitu hanya mampu menyuarakan penyelamatan individu (*individual salvation*) yang menekankan intensitas ritualistik dan karitas dalam rangka meredam timbulnya konflik sosial saja. Tema-tema pengajian yang ada selama ini hanya dihiasi janji-janji Tuhan yang baik di surga kelak, tanpa menyentuh problematika yang menjadi realitas sehari-hari. Agama tidak lagi peka dalam mengadakan pilihan-pilihan keprihatinan sosial, namun lebih menekankan kasih sayang si kaya terhadap si miskin dalam bentuk “sedekah” tanpa berani mempertanyakan sistem pencarian hidup yang adil yang memungkinkan memunculkan banyak manusia baru yang mampu memberikan sedekah tersebut.²

Disebabkan alasan substansial sebagaimana dijelaskan di atas, kemudian memunculkan bentuk-bentuk baru perumusan pandangan keagamaan dalam merespons situasi masyarakat modern tersebut. Salah satunya adalah pandangan keagamaan tasawuf, yang dalam kurun waktu tiga dekade terakhir telah menunjukkan tren positif di berbagai kalangan. Di dunia akademis, fenomena maraknya riset mengenai pemikiran sufi-sufi klasik sampai tarekat-tarekat tasawuf, telah menghasilkan ratusan karya-karya ilmiah yang tidak ternilai harganya. Bahkan beberapa perguruan tinggi di negara-negara maju, telah memasukkan kurikulum tasawuf di level Universitas semisal di Departement of Islamic Studies. Dalam konteks yang lebih luas, bukti kebangkitan tasawuf dan relevansinya dengan masyarakat modern adalah semakin pesatnya fenomena *urban sufism*. Kearifan nilai-nilai ketasawufan tidak hanya sering didiskusikan baik di kalangan

¹ Roger Geraudy, *The Balance Sheet of Western Philosophy in This Century*, dalam *Toward Islamization of Disciplines* (Malaysia: the Islamic Institute of Islamic Thought, *Islamization of Knowledge Series*, No. 6, 1989), 397.

² Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), 5.

intelektual, namun sudah mewabah di kalangan *grassroot* seperti buruh pabrik dan masyarakat awam yang bahkan tidak memiliki riwayat pendidikan dan kultur agama yang kuat. Tasawuf tidak lagi hanya dalam tataran diperbincangkan, namun sudah menjadi *life style* di beberapa segmen kehidupan masyarakat modern.

Di Indonesia, Muhammad Zuhri telah menawarkan sebuah gagasan yang penulis sebut sebagai “tasawuf transformatif”, di mana gagasan ini merupakan solusi implementatif atas krisis yang terjadi pada masyarakat modern. Kondisi masyarakat modern yang “sakit” sebagai akibat kegagalan dalam memaknai kehidupan itulah, tasawuf kembali dihadirkan Zuhri sebagai *balancing* atas ketimpangan antara sisi rasionalitas-materialistis dengan sisi nativisme-spiritual, dengan tetap melakukan pemaknaan kembali terhadap dimensi internal manusia (*inner journey*), yang memungkinkan seseorang menjadi asketis (*zuhd*), sekaligus berdampak sosial. Karena di dalam pandangan Zuhri, bertasawuf adalah *inside-out*, dalam arti bahwa aktivitas ritual, zuhud, yang berdimensi esoterik adalah faktor-faktor pendorong untuk melakukan kebajikan sosial (*social act*). Bahkan menurut Zuhri, kondisi seorang hamba di medan jihad sosialnya inilah justru menjadi *bargaining position* seorang hamba di mata Tuhan untuk memperoleh tambahan “aset-aset” dalam perjuangan sosialnya.³ Di sinilah letak fondasi tasawuf transformatif Zuhri dibangun.

Sketsa Hidup Muhammad Zuhri

Muhammad Zuhri yang akrab dipanggil Pak Muh, adalah sosok dengan profil yang sangat sederhana, beliau tinggal di salah satu desa kecil di Jawa Tengah, tepatnya di desa Sekarjalak Kabupaten Pati. Sekilas tidak tampak keistimewaan yang ada dalam dirinya sebagai manusia yang produktif dalam mengembangkan konsep dan pemikirannya tentang spiritualitas tasawuf Islam yang selama ini konsisten ditekuninya.

Muhammad Zuhri lahir di Kudus Jawa Tengah, tepatnya pada awal bulan Desember tahun 1939. Nama Muhammad Zuhri diambil dari Muhammad b. Zuhri, ialah sebuah nama yang diberikan oleh seorang *kāshif* di desanya, yaitu Kiai Ahmad Sanusi, sewaktu ia

³ Muhammad Zuhri, *Mencari Nama Allah yang Keseratus* (Jakarta: Serambi, 2007), 19-21.

dilahirkan.⁴ Pemberian nama dari seorang ulama *kashf* di desanya saat itu seolah memberikan gambaran tentang perjalanan hidup beliau dari doa seorang ulama untuk selalu dekat dengan Allah dan mengabdikan bagi sesamanya.

Sampai akhir hayatnya Zuhri masih keberatan jika dirinya dipanggil dengan sebutan kiai, padahal sebutan tersebut merupakan panggilan terhormat dalam budaya Jawa bagi seseorang yang memiliki nilai lebih dari masyarakat lainnya. Hal ini disebabkan hanya karena beliau tidak pernah ingin dianggap lebih atau mulia dari orang lain, karena pada hakekatnya manusia memiliki nilai sama di hadapan Tuhan, sedangkan nilai iman dan takwa hanya Tuhan saja yang tahu.

Seperti halnya masyarakat lain di zamannya, sejarah pendidikan beliau ditempuh dimulai dari Sekolah Rakyat sampai menengah, pada masa mudanya Zuhri sempat menjadi guru pada sebuah sekolah dasar pada kisaran tahun 1957 hingga 1964, dan juga beliau aktif berdakwah dalam satu wadah organisasi Muhammadiyah. Akan tetapi menjadi guru di sebuah Sekolah Dasar dan aktif di Muhammadiyah ternyata tidak membuatnya menemukan kepuasan dalam memenuhi dahaga spiritualitasnya, sehingga pada tahun 1965 beliau mengundurkan diri dari statusnya sebagai guru di sekolah dasar dan berhenti dari aktivitas dakwahnya di Muhammadiyah. Lalu beliau hijrah dan merantau ke Semarang dan kemudian ke Jakarta sebagai pelukis. Di ibukota inilah kemudian Zuhri menemukan pengalaman mistisnya ketika beliau menghadapi seorang penyihir yang iri hati dan hendak menyelakainya. Pada saat itulah mata batinnya sangat terpesona dengan keajaiban dan kedahsyatan sebuah doa yang berasal dari seorang sufi zaman silam dan mampu menolongnya mengalahkan penyihir tersebut.⁵

Peristiwa tersebut memberikan beliau semangat untuk terus menggeluti jalan tasawuf. Perjalanannya dalam menggeluti jalan sufi terus berlanjut, dan mengantarkannya ke beberapa guru tasawuf. Salah satu di antaranya adalah Kiai Abdul Hamid dari Pasuruan, yang kemudian memberikan beliau *ijâzah* menjadi seorang yang memiliki otoritas mengajarkan ajaran tasawuf.⁶ Selain itu Zuhri sebelumnya juga

⁴ Muhammad Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna* (Jakarta: Serambi, 2007), 233.

⁵ <http://www.pakmuh.com/pakmuh/main-i.htm>, diakses tanggal 20 Maret 2013.

⁶ Ibid.

nyantri kepada Habib Saleh Tanggul (Jember) dan Habib Ahmad Balfaqih (Sleman).

Karya-karya Muhammad Zuhri

Berbagai karya tulis Muhammad Zuhri—atau yang akrab dipanggil Pak Muh—turut menghiasi khazanah Islam Indonesia. Berbagai artikel, puisi, dan buku-buku karangan Zuhri telah banyak menginspirasi perubahan berbagai kalangan, mulai dari masyarakat bawah (*grassroot*), akademisi, sampai pejabat *elite* tanah air. Tentu saja tidak hanya melakukan perubahan sosial lewat sesuatu yang bersifat konseptual (karya tulis), namun karya lisan seperti kajian rutinnya yang digelar di berbagai tempat di tanah air, selain juga aksi-aksi sosial beliau dalam pemberdayaan masyarakat bawah.

Siapun yang membaca karya-karya Zuhri pasti akan menemukan kesimpulan, betapa indahnya untaian diksi-diksi yang digunakan dalam menggambarkan berbagai perolehan spiritual dalam suluk kehidupan penulisnya. Suasana hikmah dan kebijaksanaan tasawuf baik yang bernuansa *falsafi* maupun *sunni* begitu padu dalam menggapai tujuan bersama, meraih *ma'dât Allâh*. Buku-buku karangan beliau yang sudah diterbitkan, antara lain: *Qasidah Cinta, Langit-langit Desa: Himpunan Hikmah dari Sekarjalak*,⁷ *Mencari Nama Allah yang Keseratus*,⁸ *Hidup Lebih Bermakna*, dan *Lantai-lantai Kota*.

Tasawuf Transformatif Muhammad Zuhri

Kemuliaan para sufi dalam pandangan Zuhri, digambarkan dengan sangat puitis olehnya sebagai “para penempuh jalan kebenaran yang tiada tanding, para pencari yang berhasil menemukan dirinya yang bukan anak struktur, dan para piawai yang telah menyelamatkan bumi dari kefanaannya. Mereka menulis puisi bukan untuk berpuisi, karena dirinya telah berupa puisi-puisi konkret yang didendangkan oleh para malaikat. Mereka juga mewariskan wacana-wacana tapi tidak untuk berwacana, karena perilaku mereka telah berwujud wacana-wacana

⁷ Damardjati Supadjar, “Kata Pengantar” dalam Muhammad Zuhri, *Langit-langit Desa: Himpunan Hikmah dari Sekarjalak* (Jakarta: Barzakh Foundation, 2005), x.

⁸ Zainal Abidin Bagir, “Testimoni” dalam Muhammad Zuhri, *Mencari Nama Allah yang Keseratus* (Jakarta: Serambi, 2007).

yang dinyanyikan oleh bintang di langit, embun pagi, arakan awan, dan ombak di lautan.”⁹

Mereka tidak memiliki sesuatu dan tidak pula dimiliki oleh sesuatu, karena pada hakekatnya mereka adalah milik semua dan pemilik semua. Bagai kendaraan, mereka turun dari langit, ketika Sang Maha Pengasih rindu menjenguk makhluk-Nya. Mereka juga adalah kereta-kereta pada saat Sang Pemelihara semesta mencemaskan keadaan hamba-Nya. Berbahagialah bangsa yang dikunjungi, lestarilah negeri yang disinggahi, dan cemerlanglah dataran planet yang diinjaknya. Bagai sayap-sayap raksasa, mereka menaungi umat manusia dari murka Tuhan dan duka berada. Semoga berkilau *maqâm* mereka sampai hari kebangkitan.¹⁰

Dalam menggambarkan bagaimana suluk para sufi, Zuhri menegaskan bahwa *mujâhadab* seorang sufi bersifat internal dengan fokus perjuangan menemukan identitas diri yang paling final. Dimensi yang diarungi oleh para sufi adalah sisi gelap manusia yang tidak mungkin disingsingkan dengan kunci-kunci keruangan. Hal tersebut disebabkan kelemahan ilmu pengetahuan objektif dalam menembus dinding subjek.¹¹

Pencarian diri yang berorientasi keluar, tidak pernah dapat menyelesaikan masalah, justru menurut Zuhri akan berdampak memecah belah kesatuan umat manusia di dalam berbagai paham falsafah. Karena apa yang didapatkan dengan upaya tersebut hanyalah sebuah persepsi tentang diri, bukan kenyataannya.¹²

Perpecahan yang dimaksudkan adalah kegagalan manusia dalam memilih sikap (akhlaq) dalam berinteraksi dengan semestanya. Kegagalan tersebut disebabkan oleh karena manusia belum mengenal dirinya sendiri secara benar. Keharusan melakukan pencarian dan pengenalan diri (*inward looking*) yang berorientasi ke dalam memiliki dua tujuan. Menurut Murtada Muṭṭahari, tujuan yang *pertama* adalah kita dapat memahami Allah yang menjadi *ultimate concern* dalam sejarah pemikiran manusia dan rahasia alam semesta. *Kedua*, dengan mengenal diri, manusia mampu mengetahui apa yang harus dilakukan dalam

⁹ Zuhri, *Mencari Nama Allah*, 78-79.

¹⁰ Ibid., 80.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

hidup dan bagaimana harus bersikap (akhlaq). Sebab, jika manusia tidak mengenal dirinya, niscaya manusia tidak akan pernah mengetahui bagaimana harus bersikap terhadap semua yang ada di alam semesta.¹³

Kemunculan para Nabi, dengan petunjuk Ilahi mereka berusaha menyatukan kembali kenyataan umat dengan menawarkan paradigma “Hamba Allah” sebagai identitas setiap individu manusia. Tawaran ini memang akurat, masuk akal dan efektif bagi hati nurani yang cinta pada kehidupan dan mencintai kedamaian. Tetapi betapa pun hal itu masih berupa pengetahuan verbal atau *‘ilm al-yaqîn* yang perlu diuji kebenarannya di dalam kenyataan.

Setelah seorang *sâlik* benar-benar menyaksikan wujud hamba Allah yang berintegritas menyemesta yang selalu aktual di dalam pengabdian yang tinggi kepada seluruh umat manusia di mana dan kapan saja ia berada, barulah dapat dikatakan dia telah memiliki “pengetahuan visual” atau *‘ayn al-yaqîn* terhadapnya.

Secara kondisional menurut Zuhri, pribadi seperti tersebut di atas layak diangkat sebagai *murshîd*, kendati ia bukan seorang guru dari sebuah halaqah spiritual. Karena *murshîd* tidak hanya fungsi yang dapat diamanatkan oleh sebuah lembaga atau lingkungan umat untuk melaksanakan tugas pembentukan pribadi, melainkan lebih berkaitan dengan kualitas spiritual seseorang.¹⁴ Bila dengan panduannya seorang *sâlik* berhasil memiliki konsistensi aktual, barulah mereka dapat disebut memiliki “pengetahuan aktual” atau *ḥaqq al-yaqîn*.¹⁵

Dari kondisi seorang beriman secara doktrinal hingga mencapai derajat sufi, membutuhkan proses panjang yang didukung dengan tekad yang membaja, kuat keinginan, disiplin yang keras dan praktikum-praktikum dengan diri yang tak kenal jenuh, disertai gemar berkontemplasi dan berkoeksistensi dengan *al-akhlâq al-karimah* terhadap siapa saja, baik berwujud *insân* maupun *ḥayawân*, sebagaimana dibentangkan secara rinci di dalam *maqâmât* para penempuh jalan sufi.¹⁶

Apabila para Nabi dengan kitab sucinya telah berhasil mengungkapkan “kebenaran universal” yang tidak berkerut oleh

¹³ Murtaḍa Mutahhari, *Falsafah Akhlaq*, terj. Faruq bin Dhiya’ (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 210.

¹⁴ Ibid., 81.

¹⁵ Ibid., 82.

¹⁶ Ibid.

zaman, maka para sufi telah melahirkan kebenaran “kontekstual” yang tak berulang sepanjang zaman. Itulah “hikmah” yang tidak akan pernah bisa ditiru, tetapi sangat tinggi nilainya sebagai pengetahuan antar-subjek di kalangan hamba Allah.¹⁷

Peran para sufi dalam melahirkan berbagai kebenaran kontekstual, tentu saja dipengaruhi oleh tingkat intelektualitas, kultur dan budaya di mana mereka hidup. Oleh sebab itu beragam perbedaan karakter dan ajaran tasawuf adalah sebuah keniscayaan. Begitu pula dengan karakter tasawuf transformatif yang digagas Zuhri juga memiliki ciri khas, sebagai upaya beliau dalam mengajak manusia kembali ke jalan Tuhan.

Tipologi Tasawuf Transformatif

a. Visi Keilahian (Tauhid dan *Ma'rifat Allâh*)

Dalam dimensi ini, para sûfi mengawali dengan usaha memahami dan mengenal Tuhan dengan sebaik-baiknya. Penghayatan kepada makna tauhid untuk lebih dekat dan *ma'rifat* kepada Tuhan ditempuh agar para *sâlik* benar-benar memahami apa yang Tuhan inginkan dengan segala penciptaan yang berlangsung secara terus-menerus ini. Dengan demikian kita akan menyadari betapa semua yang dihadirkan lewat berbagai macam kejadian di alam ini, ternyata Tuhan ada di balik semua kejadian dan secara *intens* berdialog dengan kita.

Sebagaimana konstruk pemikiran sufistik manapun, dapat dipastikan akan berawal dan bermuara pada pengetahuan tentang Tuhan (*ma'rifat*) serta konsepsi transendensial (tauhid). Begitu pula Zuhri, yang mengawali beberapa karya sufistiknya dengan bahasan ini. Dalam pandangan Zuhri, “Tuhan adalah sebuah istilah yang menyimbolkan Wujud Mutlak, Sempurna, Hidup dan berdiri sendiri, kepada-Nya bergantung segala wujud *nisbî* yang ada.”¹⁸ Dia adalah *Rabb* atau manajer kehidupan, penyuplai kebutuhan, dan pengembangan nilai keberadaan, lewat hukum dan tradisi ketuhanan-Nya. Dia adalah satu-satunya *Ilâh* yang wajib disembah dan dipuji, yang memberi sanksi, pidana dan pahala, tempat berlindung dan mengharapkan ampunan, juga pertolongan. Dia adalah subjek satu-satunya yang tak pernah dapat diobjekkan. Maka Dia tidak dapat dilihat, dikenal, dicari, dibuktikan,

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid, 43.

dinyatakan, ataupun dibayangkan. Tiada pola di alam *nisbī* bagi-Nya. Secara singkat, Dia selalu luput dari verba pasif makhluk-Nya.”¹⁹

Dia memulai mengenalkan diriNya lewat penciptaan terus-menerus. Seluruh penciptaan datang dari sebuah negeri yang sepi, tidak punya wujud, tidak punya sifat, tidak punya kekuatan, dan tidak punya hak atas segala sesuatu. Negeri itu disebut “negeri ketiadaan”.²⁰ Ketika semuanya belum ada, yang ada hanyalah *al-Wujūd* (Allah) dan *al-‘Adam* (ketiadaan). Meskipun namanya ketiadaan, namun ketiadaan itu ada. Di sanalah kampung halaman segala penciptaan, termasuk manusia. Sebuah tempat di mana segala sesuatu memiliki hakikat, tetapi tidak mempunyai apapun, baik ruh, rupa, kekuatan, hak, potensi maupun kemungkinan-kemungkinan, kecuali mendapatkan pertolongan dari *al-Wujūd* (Allah).²¹

Untuk memahami *al-‘Adam* (ketiadaan) ini, Zuhri membuat sebuah analogi, bahwa di dalam ilmu bilangan, kita mengenal bilangan positif dan bilangan negatif. Bilangan negatif adalah bilangan di bawah nol. Bilangan itu ada, tetapi tidak bisa diwujudkan. Jika bilangan 1 atau 2 bisa diwujudkan dengan sebuah pensil atau dua batang rokok, tetapi tidak demikian dengan bilangan (-1) atau (-2). Bilangan ini hanya bisa berwujud jika kita berbuat sesuatu kepadanya. Misalnya, jika kita tambahkan kepada mereka masing-masing dengan 2 dan 3, bilangan-bilangan negatif itu baru bisa berubah dan berwujud. Itulah ilustrasi alam semesta pada awal mula kejadiannya.²²

Al-‘Adam (ketiadaan) adalah rumah manusia yang pertama. *Al-‘Adam* bersifat *qabīlah* (memohon, meminta, dan menerima), sedangkan *al-Wujūd* (Allah) bersifat *fā‘ilah* (berbuat, memberi, dan menyuplai). Sebagian dari *al-‘Adam* (ketiadaan) yang bersifat *qabīlah* itu “memohon” kepada *al-Wujūd* (Allah) agar diwujudkan. Maka ketika permohonan dikabulkan melalui *amr Allāh* “kun” (jadilah!), maka *al-‘Adam* pun maujud menjadi alam semesta beserta seluruh kekuatan yang menopangnya. Inilah yang disebut alam *kawnīyah* (alam realitas).²³

¹⁹ Ibid., 44.

²⁰ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 83.

²¹ Ibid.

²² Ibid., 84.

²³ Ibid.

Di dalam proses penciptaan *al-‘Adam* (ketiadaan) menjadi ada, Tuhan tidak menyentuh ciptaan-Nya. Berbeda dengan manusia, jika sedang membuat kursi dari kayu. Kita pasti akan menyentuh kayu. Dalam mencipta semua ciptaan-Nya, Tuhan tidak menyentuhnya sebagaimana kita. Dalam istilah tasawufnya, Zuhri menggunakan *ittiṣâl* (berhubungan), tidak *ittiḥâl* (menempati alam ciptaan-Nya), dan tidak *ittiḥâd* (bersatu padu) dengan ciptaan-Nya.²⁴

Menurut Zuhri, ada sebuah pengertian bahwa Tuhan itu *ḥulûl* (menggambil tempat di alam). Pengertian tersebut menurutnya adalah bukan berasal dari ajaran Islam. Pandangan Zuhri ini senada dengan yang disampaikan ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd yang juga menolak paham-paham seperti *ittiḥâd*, *ḥulûl*, dan *wahdat al-wujûd*. Menurut Maḥmûd, menyatakan Allah dan makhluk-Nya sebagai kesatuan wujud tunggal merupakan ajaran yang bukan bagian dari tasawuf²⁵ maupun Islam.²⁶ Maḥmûd lebih setuju apabila dikatakan *al-wujûd al-wâḥid*, yang ia tafsirkan sebagai satu-satunya wujud tunggal yang tidak membutuhkan wujud lain untuk bereksistensi. Wujud tunggal tersebut adalah Allah, wujud kebenaran hakiki, yang memberikan eksistensi kepada wujud lainnya.²⁷

Menurut Zuhri, al-Qur’ân menjelaskan bahwa terhadap alam semesta yang diciptakan-Nya, Allah ber-*tajallî* (menyatakan diri). Hal ini dapat digambarkan sebagaimana seseorang yang berdiri di hadapan cermin. Orang tersebut bisa menyatakan diri di dalam ruang khayal (cermin), apakah dia ingin menyatakan diri sebagai seorang yang sedang senang, maka tergambar di dalam cermin wajah yang tersenyum. Begitu juga dengan ekspresi-ekspresi yang lain. Pada saat itu, dia tidak perlu menciptakan bayangannya sendiri dengan cara menyentuh ciptaannya. Dia yang ada di dalam cermin bukan dia yang sebenarnya. “Aku” yang ada di dalam cermin bukan “aku” yang sebenarnya. Tetapi, dia atau aku

²⁴ Ibid., 97.

²⁵ ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Fatâwâ al-Imâm ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1996), 380.

²⁶ ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Muqaddimah fî Qaḍîyah al-Taṣanwuf* (Kairo: Maktabah al-Anglû al-Miṣrîyah, 1962), 53.

²⁷ Maḥmûd, *Fatâwâ al-Imâm*, 382.

yang menyatakan diri. Seperti itulah gambaran Allah ketika menciptakan dari ketiadaan menjadi ada.²⁸

Dengan pandangan bahwa terhadap makhluk yang diciptakan-Nya, Allah ber-*tajallî* (menyatakan diri), Zuhri kurang sependapat dengan pandangan-pandangan sufi seperti Abû Yâzid al-Buṣṭamî dengan paham *ittihâd*, Abû Manṣûr al-Hallâj dengan teori *ḥulûl*, dan juga Ibn ‘Arabî dengan pandangan *waḥdât al-wujûd*. Pandangan Zuhri ini dikuatkan dengan sejumlah pandangan dari para ulama tasawuf seperti Ibn Taymîyah, al-Junayd, dan Abû Nasr al-Sarrâj.

Berkaitan dengan monisme dan dualisme dalam konteks eksistensi Tuhan, Zuhri berpendapat bahwa tidak ada sesuatupun di alam ini, melainkan pernyataan dari kuasa dan kehendak Allah (*qudrab* dan *irâdah*). Kedudukan yang seperti ini, persis sebagaimana kedudukan ruh terhadap jasmani. Ruh tidak terdapat di dalam tubuh manusia. Dia tidak berada di kepala, tangan atau bagian tubuh lainnya. Ruh tidak bertempat tinggal dan bersatu dengan jasad, maka keberadaannya tidak bisa dianalisis. Dia ada di luar ruang dan waktu, sedangkan tubuh kita terikat di dalamnya. Maka ruh tersebut menyatakan diri di dalam semesta ruang dan waktu dengan medium tubuh atau fisik. Dialah yang tersenyum ketika bibir kita tersenyum, dialah yang marah ketika mata kita melotot. Setiap ungkapan diri hakikatnya adalah kehendak ruh.²⁹ Pengungkapan *qudrab* dan *irâdah* Allah seperti inilah yang digolongkan oleh Ibn Taymîyah sebagai *fanâ’ al-irâdah*, yakni hilangnya kehendak seseorang karena ia mengikuti kehendak Allah. *Fana’ al-irâdah* seperti inilah yang diperbolehkan menurut Ibn Taymîyah, dan menurut beliau, *fanâ’* jenis inilah yang dialami oleh para sufi moderat seperti Ma‘rûf al-Karkhî (w. 815 M), Fuḍayl b. ‘Iyâḍ (w. 803 M), Sulaymân al-Darânî (w. 844 M), dan al-Junayd (w. 910 M).³⁰

Menurut Zuhri, Allah yang berada di setiap penciptaan dan kejadian. Dia yang tidak bisa dikenal, diketahui dan diterangkan (*theos agnostos*). Allah yang bisa diterangkan melalui perbuatan dan sifat-sifat-Nya, bukanlah Allah yang sebenarnya, melainkan Allah yang sudah “menurunkan” dirinya dalam derajat *theos revelatos* (Tuhan yang dikenal). Allah tidak perlu dibuktikan, karena Dia tidak pernah tidak ada. Dia

²⁸ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 98.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibn Taymîyah, *Majmû‘ Fatawâ*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-‘Arabîyah, 1398), 314.

tidak bisa dicari, karena Dia tidak pernah hilang. Dia tidak bisa didekati, karena Dia tidak pernah jauh. Ber-*taqarrub* adalah sebuah istilah konotasi dalam konteks jarak. Yang sebenarnya, adalah Dia tidak bisa didekati, dibayangkan, digambarkan, dinyatakan, dan disifatkan.³¹

Tidak ada satupun makhluk yang tahu keberadaan-Nya. Para Nabi bahkan malaikat pun tidak mengetahui-Nya. Namun demikian, para Nabi itu percaya karena Dialah yang menyatakan diri di depan kesadaran mereka. Bukan berarti para Nabi yang sanggup mengetahui, melainkan Dia yang mengenalkan diri kepada mereka. Dia tidak dapat dikenal oleh siapapun dan dengan alat apapun. Bahkan dengan akal, budi, perasaan, ibadah, dan kesucian pun tak sanggup mengenal-Nya. Adapun ada hamba yang bisa mengenal Tuhan, sebab Tuhanlah yang berkenan mengenalkan diri kepadanya.³²

Pemahaman akan absolutisme Maha tidak “tersentuhnya” Tuhan, kemudian mengisyaratkan akan kehendak Tuhan untuk mengenalkan diri-Nya kepada makhluk ciptaanNya. Di dalam proses mengenalkan diriNya tersebut, Tuhan agar “dikenal” oleh makhluk, tentu saja harus menggunakan “bahasa pengantar” yang bisa dipahami oleh makhluk-Nya. “Bahasa pengantar” inilah yang kemudian dikenal sebagai kitab suci dalam berbagai agama yang ada, setelah melalui proses kodifikasi.

Kitab suci inilah yang kemudian menjelaskan tentang agama dengan berbagai macam shari’ah yang wajib dilaksanakan sebagai manifestasi perintah dan larangan Allah selain h}adith. Shari’ah yang dimaksudkan oleh Zuhri adalah sebagaimana definisi yang disampaikan oleh Mu}ammad Amin al-Kurdi, yaitu: “Shari’at adalah hukum-hukum yang telah diturunkan kepada Rasulullah, yang telah ditetapkan oleh ulama melalui sumber *na}y* al-Qur’ân dan Sunnah ataupun dengan cara *istinbat*; yaitu hukum-hukum yang telah diterangkan dalam ilmu tauhid, fiqh dan tasawuf.³³ Di tahap shari’ah inilah perjalanan menuju *ma’rifat* akan dimulai.

Setelah shari’ah dilakukan, selanjutnya dalam rangka mengembangkan diri, shari’ah harus didaya-gunakan. *Tariqab* adalah

³¹ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 100.

³² Ibid.

³³ Mu}ammad Amin al-Kurdi, *Tannir al-Qulub fi Mu’amalab ‘Allam al-Ghuyub*, terj. Bungkul Indah (Surabaya: Bungkul Indah, t.th.), 407.

pendayagunaan shari'ah dalam rangka menyempurnakan diri di hadapan Tuhan. Bagaimana seorang mukmin mengembangkan diri dalam rangka mencari *ridâ*-Nya. Bagaimana dia aktual di tengah-tengah masyarakatnya, itulah *ṭarîqah*.³⁴

Di sisi ini, terlihat Zuhri menarik sebuah perspektif yang berbeda tentang makna *ṭarîqah*. *Ṭarîqah* dalam pengertian Zuhri dimaknai secara lebih umum. Menurutnya, setiap Muslim yang telah menghadap Tuhan dengan *uṣallî* yang benar, melakukan deformasi dan kontemplasi dalam puasanya, mendayagunakan uangnya untuk makan, untuk menyekolahkan anak-anaknya dan untuk para fakir miskin, mereka adalah pelaku-pelaku *ṭarîqah*. Sebab menurut Zuhri, setiap orang yang sudah melakukan shari'ah dan telah mendayagunakan shari'ah tersebut di tengah-tengah masyarakat dalam rangka menyempurnakan diri, sesungguhnya dia telah ber-*ṭarîqah*.³⁵ Tentu saja *ṭarîqah* seseorang dengan orang yang lain berbeda-beda menurut kemampuan dalam melaksanakan dan mendayagunakan shari'ah.³⁶

Zuhri kembali menegaskan akan pandangannya mengenai makna *ṭarîqah* dalam dua pengertian. *Pertama*, *ṭarîqah* dalam pengertian khusus, yaitu tarekat formal (kelembagaan). *Kedua*, *ṭarîqah* dimaknai secara umum, jika seseorang tidak mengikuti aliran tarekat tertentu, bukan berarti mereka tidak ber-*ṭarîqah*. Mereka juga dikatakan ber-*ṭarîqah*, sebab mereka juga sedang menempuh jalan (*ṭarîq*), menyusuri lorong kebenaran dalam beragama. Namun baik *ṭarîqah* dalam pengertian keduanya tetap harus dalam bimbingan seorang guru (*murshîd*).³⁷

Setelah seorang Muslim ber-*ṭarîqah*, akhirnya dirinya tahu untuk apa sesungguhnya dirinya menempuh jalan kebenaran (*ṭarîqah*) tersebut, yang tidak lain adalah untuk menggapai *ḥaqîqah* (hakikat) dari segala sesuatu. Hakikat dari segala sesuatu, adalah Allah. Allahlah Sang Maha

³⁴ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 61.

³⁵ Pendapat ini senada dengan pendapat Muḥammad Amîn al-Kurdi yang mengatakan bahwa tarekat adalah pengamalan syari'at, melaksanakan kewajiban dan yang sunnah sesuai dengan kesanggupan di bawah bimbingan seorang 'Arif yang membawa kepada sebuah tujuan. Lihat al-Kurdi, *Tamwîr al-Qulûb*, 407.

³⁶ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 62.

³⁷ Ibid.

Hakikat atau Sang Maha Kenyataan.³⁸ Persoalan bahwa Dia hadir dalam diri manusia itu secara berbeda, disebabkan bahwa yang dilayani, dikelola dan dibutuhkan makhluk-Nya memang berbeda-beda.³⁹

Allah melayani hamba-hamba-Nya menurut kebutuhan masing-masing, menurut kebutuhan untuk berkembang dan itulah yang berbeda-beda. Sedangkan kekuasaan dan kehendak-Nya, bahwa Allah yang menghendaki itulah yang sama, yaitu sama-sama dari Allah.⁴⁰

Setelah tahu siapa yang menghendaki, maka ketika dalam proses ber-*tarîqah*, seorang *sâlik* menjumpai pelayanan Allah yang berbeda-beda, dia tidak menjadi sedih, tidak juga marah, karena dia tahu, bahwa sesungguhnya yang berbeda-beda itu berasal dari Allah. Orang yang sudah mengenal hakikat, hilanglah dukanya, karena tidak ada yang tampak di depannya kecuali “Wajah Allah”. Yang tampak bukan lagi bentuk-bentuk, warna-warni, rasa manis maupun getirnya. Jika mendapat rejeki kecil, tidak melihat kecilnya, sebab yang kecil itu berasal dari Allah. Allah adalah pemberi yang sebaik-baiknya, Allah terpuji di dalam memilihkan sesuatu buat hamba-Nya. Meskipun manusia diberi ujian seberat apapun dalam hidupnya, bagi ahli hakikat bukanlah Allah sedang menganiaya hamba-Nya, namun Allah sedang mengembangkan sisi dalam dirinya, agar lebih luas persepsi kita tentang kenyataan. Zuhri membuat pengandaian, bahwa orang yang tidak pernah sakit, dia mengira bahwa di dunia ini tidak ada penyakit, dan orang yang tidak pernah lapar, akan mengira bahwa dunia ini tempatnya orang-orang kenyang.⁴¹

Setelah sang *sâlik* mengetahui bahwa yang berbeda-beda adalah sesungguhnya pelayanan Tuhan dalam rangka melayani kebutuhan hamba-hamba-Nya yang berbeda-beda pula, maka di titik inilah manusia akan menemukan kondisi *ma'rifah*. Sebuah kondisi di mana seorang *sâfi* akan diberikan informasi-informasi oleh Tuhan tentang kenyataan-kenyataan yang dihadirkan pada dirinya. Informasi Tuhan

³⁸ Abu Bakar al-Ma'rûf mendefinisikan *haqîqah* sebagai suasana jiwa seorang *sâlik* ketika ia mencapai tujuan, sehingga ia dapat menyaksikan tanda-tanda dan kehadiran Tuhan dengan kesadaran jiwanya. Lihat Abu Bakar al-Ma'rûf, *Kifâyat al-Atqiyâ wa Minbâj al-Asfiyâ* (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), 9.

³⁹ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 63.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., 64.

yang dimaksud bukanlah seperti informasi Jibril kepada Rasulullah, melainkan informasi-informasi yang lahir dari pengalaman ketika melakukan ibadah-ibadah ritual dan ketika seorang sufi menjamah kenyataan, baik yang berhubungan dengan manusia maupun alam.⁴²

Pemahaman terhadap *ḥaqîqah* dari segala sesuatu yang menghantarkan seorang hamba ke derajat *ma'rifah*, kemudian ditarik oleh Zuhri dalam ranah yang lebih bersifat sosial. Menurut Zuhri, jika di dalam beribadah, hubungan dengan Tuhan adalah *ḥaqîqah*-nya, maka hubungan dengan masyarakat adalah manifestasi atau penjelmaannya. Mencintai Allah adalah *ḥaqîqah*, tetapi seseorang tidak akan sampai pada *ḥaqîqah* sebelum kecintaannya kepada Tuhan itu direalisasikan dengan cara mencintai makhluk-makhluk-Nya. Bukti mencintai Allah adalah mencintai makhluk-Nya, sedangkan bukti mencintai makhluk-Nya adalah mengulurkan kemungkinan-kemungkinan yang mampu mengembangkan diri dan kehidupan mereka. Perbuatan yang baik dalam bentuk penyediaan fasilitas, informasi-informasi, pelatihan ketrampilan, dan berbagai bentuk kegiatan sosial lainnya yang ditradisikan berulang-ulang, akan menjadi sebuah *wirid*. Perbuatan-perbuatan baik yang diulang-ulang secara terus-menerus adalah *wirid implementatif* yang memiliki daya efektivitas untuk mengubah semesta menuju ke arah yang lebih baik.⁴³

Sampai pada penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa corak tasawuf transformatif dalam pemikiran Zuhri lebih dekat kepada tasawuf *sunnî*. Hal ini tergambar dari penolakan Zuhri terhadap konsepsi tasawuf *falsafî* seperti *ittihâd*, *ḥulûl*, dan *waḥdat al-wujûd*. Dalam tahapan-tahapan menuju *ma'rifah*, Zuhri juga menggunakan terminologi yang biasa digunakan oleh para sufi *sunnî*, seperti *sharî'ah*, *tarîqah*, dan *ḥaqîqah* selain terminologi *ma'rifah* itu sendiri. Namun gaya penjelasan dari postulat-postulat tersebut Zuhri terlihat lebih rasionalis, dan lebih dekat kepada model sufi *falsafî*. Hal ini ditandai dengan beberapa pandangan beliau yang mengutip dari beberapa tokoh sufi *falsafî* seperti Ibn 'Arabî dan Abû Yazîd al-Buṣṭâmî.⁴⁴

⁴² Ibid., 65.

⁴³ Ibid., 68.

⁴⁴ Ibid.

Zuhri berpesan kepada siapa saja yang ingin menempuh jalan tasawuf tentu saja harus mengolaborasikan dua kutub potensi kehidupannya, yaitu rasionalitas (akal) dan juga wahyu (al-Qur'ân dan Sunnah) agar mampu bertahan dalam era globalisasi ini.

b. Sinergisitas antara Akal dan Wahyu

Zuhri menilai bahwa peran akal dan rasionalitas dalam kehidupan manusia memiliki peran penting sebagai penanda akan eksistensi kehidupannya. Lebih lanjut menurut Zuhri, umat manusia semakin lama semakin akurat cara berpikirnya. Mereka semakin tahu untuk apa berpikir, bekerja, melangkah, memilih, dan memutuskan, sehingga jika ada seseorang yang mengerjakan sesuatu, tetapi tidak tahu artinya, memutuskan sesuatu, namun tidak tahu untuk apa keputusannya, dan memilih sesuatu, tetapi tidak tahu mengapa harus memilih, orang demikian dikatakan “hidupnya sama dengan kematiannya”. Karena akalanya tidak didaya-gunakan.⁴⁵

Tantangan zaman modern, datang dari kalangan saintis dan filsuf. Tantangan mereka terhadap doktrin-doktrin dari semua agama, bahkan teologi kita tentang Tuhan pun dianggap percuma. Mereka meminta bukti akan keberadaan Tuhan. Mereka meminta bukti keadilan dan kesempurnaan Tuhan. Tantangan yang mereka lontarkan terhadap para pemuka agama, seringkali membuat mereka semakin yakin dan skeptis terhadap kebenaran-kebenaran informasi yang dibawa oleh ajaran agama. Sebab banyak para agamawan tidak sanggup memberikan bukti-bukti yang argumentatif dan memadai.⁴⁶

Umat beragama seringkali ketika sudah terpojok dengan berbagai pertanyaan seputar eksistensi dan keadilan Tuhan, biasanya akan mengatakan “nanti di akhirat kelak jawabannya”. Jawaban ini tentu saja tidak memuaskan bagi para saintis maupun kalangan terpelajar pada umumnya, sebab mereka memiliki sesuatu yang senantiasa bisa dibuktikan kebenarannya di waktu itu juga. Mereka akan menuntut sebagaimana yang mereka lakukan, bahwa sesuatu bisa dibuktikan sebagaimana mereka membuktikan kebenaran teori-teori mereka.⁴⁷

⁴⁵ Ibid., 35.

⁴⁶ Ibid., 36.

⁴⁷ Ibid., 37.

Jadi, kapan kita akan mendapatkan kebenaran-kebenaran, jika untuk mendapatkannya kita harus menunggu setelah mati? Tantangan umat beragama saat ini bukanlah masalah-masalah *fiqhîyah* semata, melainkan juga berupa beban moral ketika berhadapan dengan orang-orang yang skeptis terhadap agama.

Peran akal dalam perjalanan keberagamaan dalam Islam memegang peranan yang begitu penting. Karakter tasawuf transformatif dalam kehidupan modern adalah bagaimana menunjukkan bahwa Islam melalui tasawuf merupakan sebuah agama yang benar-benar dapat dicerna dan dipahami dengan akal pikiran manusia, meskipun agama itu sendiri bertujuan menggapai sesuatu yang tidak tergapai oleh akal pikiran. Begitu penting hubungan antara akal dan agama, tergambar dalam sebuah *hadîth*: “Agama adalah akal, tidak ada (kewajiban) beragama bagi orang-orang yang tidak menggunakan akalannya”.⁴⁸

Agama hanya diturunkan kepada manusia, agar manusia bisa merespons agama tersebut ke dalam akal pikirannya. Sebab potensi tertinggi manusia terletak pada akal pikirannya. Sedangkan apa yang nanti diperoleh dalam beragama merupakan sesuatu yang bukan akal, sesuatu yang akal sendiri tidak mampu menjangkaunya, itulah yang dinamakan iman.

Jika kita kaji lebih dalam tentang perdebatan seputar akal dan wahyu, kita dapat menarik sebuah kesimpulan, bahwa yang sesungguhnya terjadi adalah problem epistemologis. Bagi seorang Muslim, adalah benar, al-Qur’ân dan Sunnah merupakan unsur yang paling esensial dalam Islam, oleh sebab itu persoalan menerima keduanya sebagai sumber ajaran merupakan konsekuensi epistemologis. Dengan demikian keduanya juga merupakan sumber ilmu dalam Islam. Sebagai sumber ajaran Islam, di dalam al-Qur’ân dan Sunnah terdapat unsur-unsur baik dalam bentuk konsep besar (*grand concept*) atau teori besar (*grand theory*).

Adalah proposisi yang benar, jika dikatakan al-Qur’ân adalah sumber ilmu pengetahuan, tetapi bukan sebagai sumber langsung teori-teori ilmiah yang bisa digunakan untuk mendukung atau mengkritik teori ilmiah secara *vis a vis*. Al-Qur’ân sebagai sumber pengetahuan berada pada level *filosofis/metafisis* bukan pada level teori-teori *empirik*. Karena

⁴⁸ Ibid., 52.

itu, Golshani menegaskan bahwa sesungguhnya al-Qur’ân hanya memberikan prinsip-prinsip umum dalam studi ilmiah semisal keteraturan alam, hukum kausalitas dan sebagainya. Maka ketika menyebutkan fenomena alam, al-Qur’ân sekaligus memberikan motivasi kuat bagi para pembacanya untuk mengamati alam tanpa berbicara detail apalagi teknis. Sebab pembicaraan yang terlalu teknis akan mengaburkan pesan al-Qur’ân itu sendiri.⁴⁹

Perlu disadari pula, bahwa secara metodologis, mendudukan al-Qur’ân dan Sunnah sebagai sumber ilmu Islam berarti menerima keduanya atas dasar keyakinan iman. Sedang untuk mengaktualisasikan ajaran universal yang ada pada keduanya, hingga menjadi kenyataan empiris (ilmu empiris), harus didekati dengan metode ilmiah. Dalam konteks inilah diperlukan metode sintesa yang dapat mengompromikan antara wahyu Tuhan sebagai doktrin dengan metode ilmiah sebagai produk manusia.

Joachim Wach menawarkan metode yang dikenal dengan *Scientific Cum Suigeneris*⁵⁰ yang oleh Mukti Ali dalam beberapa tulisannya disebut sebagai metode *Ilmiah Cum Doktriner*. Metode ini dimaksudkan untuk memahami Islam secara holistik, antara ajaran dan amalan, dan juga sebagai sintesa antara *doktrin* dan *ekspresi*.⁵¹ Pendekatan doktrin digunakan, sebab akan mengkaji dan memahami agama yang berarti memahami Tuhan dan ajaranNya yang mutlak harus diimani dahulu, sebagai upaya untuk mencapai *inner Islam*. Sebab agama memiliki unsur metafisik dan bersifat transendental yang kebenarannya tidak perlu diuji lagi (*untestable truth*).⁵² Namun di sisi lain ada fenomena manusia yang tidak begitu saja serta merta memilih jalan iman terhadap agama, bahkan cenderung kritis terhadap doktrin agama. Sebagaimana kisah seseorang yang masuk dalam majelis Imam Malik dan bertanya tentang *istiwâ’* Allah, yang kemudian Imam Malik mengusirnya dari majelis tersebut. Pertanyaan Zuhri terhadap kisah tersebut, “Terus siapa yang

⁴⁹ Zainal Abidin Bagir, “Kata Pengantar” dalam Mehdi Golshani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2004), xiv.

⁵⁰ Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion* (New York: Columbia University Press), 121.

⁵¹ A. Mukti Ali, “Penelitian Agama di Indonesia” dalam Mulyanto Sumardi (ed), *Penelitian Agama, Masalah dan Pemikiran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), 25.

⁵² Lihat Karl R. Popper, *Realism and the Aim of Science* (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1993), 48.

akan *ngopeni* (menjelaskan) kepada orang yang diusir Imam Malik tersebut tentang kebingungannya?” Sebab menurut Zuhri, orang yang terusir tersebut juga hamba Allah yang mungkin mendambakan hidayah Allah.⁵³ Peran inilah yang perlu diambil oleh kaum Muslimin untuk menyinergikan antara akal dan wahyu untuk membuat doktrin-doktrin agama mampu dipahami oleh manusia modern yang cenderung rasionalis. Meskipun demikian kebenaran Islam empiris dan rasional adalah kebenaran yang dalam bahasa Karl Popper menjadi kebenaran yang memerlukan pengujian (*testable truth*).⁵⁴

Bagi manusia yang senantiasa mendiskusikan atau bahkan meragukan tentang relevansi sebuah agama di abad saintifik ini, sebenarnya disebabkan mereka tidak memahami, bahwa rasionalitas bagaimanapun akan berujung kepada dua percabangan, iman atas kebesaran Tuhan atau pengingkaran terhadapNya. Mereka juga tidak memahami, bahwa antara sains dan agama adalah sebuah fase evolutif dalam perjalanan kehidupan anak manusia. Sebuah tahap yang bersifat gradatif, di mana semakin menuju ujungnya, maka akan semakin sempurna hasilnya.⁵⁵

Lebih lanjut menurut Zuhri, pada tahap *pertama*, awal manusia berada di bumi, manusia hanya berorientasi terhadap medan operasionalnya yang bernama alam (lingkungan di mana mereka tinggal). Pada tahap ini, manusia belum mengenal Tuhan- dan masih mengenal alam.⁵⁶ Kemudian Allah menunjukkan kuasanya, untuk mengenalkan diri-Nya.⁵⁷ Maka sadarlah manusia bahwa ternyata ada “aktor intelektual” di balik semua kejadian. Ada Sang Penguasa yang telah menciptakan langit, bumi serta menurunkan hujan. Dengan air hujan itu pepohonan bisa tumbuh dan berbuah. Pada saat itu, manusia masih berada dalam tahap “dilayani Tuhan”, suatu tahapan ketika manusia masih bergantung pada suplemen alam. Untuk mencari makan, mereka harus nomaden. Ini merupakan zaman pengembaraan manusia yang pertama.⁵⁸

⁵³ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 44.

⁵⁴ Popper, *Realism and the Aim*, 48.

⁵⁵ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 103.

⁵⁶ *Ibid.*, 104.

⁵⁷ Sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. Ibrâhîm [14]: 32.

⁵⁸ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 104.

Kemudian Tuhan mulai menurunkan ilmu-Nya kepada manusia. Dengan menatap kenyataan, melihat sebutir biji yang jatuh ke tanah ternyata bisa tumbuh lagi, maka sejak saat itu akal manusia mulai berkembang. Dia mulai berkreasi, sehingga timbullah proses agraris. Pada fase ini, ada perkembangan aktivitas, dari sekadar “mencari tanaman” menjadi “bercocok tanam” dan “berburu” menjadi “berternak”. Inilah tahap pertama yang disebut tahap *agraris*.⁵⁹

Pada tahap ini manusia telah diberikan ilmu pengetahuan (sains) dan teknologi. Dengan ditemukannya hukum Archimedes, konsep berat jenis, tekanan udara, mereka dapat menyiasati hukum-hukum alam untuk membuat kapal (meskipun secara parsial ilmu ini telah Allah karuniakan kepada Nabi Nuh). Sejak itulah manusia mulai melakukan pengembaraan dengan mengarungi samudera. Ini merupakan masa pengembaraan yang kedua setelah pengembaraan di masa nomaden. Di tahap kedua ini telah dimulai proses *discovery* (penemuan-penemuan).⁶⁰

Sungai dan laut telah dapat dikembangkan potensinya. Tidak hanya sekadar untuk pengairan, sebagaimana zaman agraris, tetapi telah didayagunakan sebagai sarana lalu lintas dan tenaga pembangkit listrik. Pada tahap *kedua* ini, manusia mengalami perubahan dari “hanya bergantung pada alam” menjadi “mengetahui mekanisme yang ada di balik alam”. Tahap ini disebut sebagai *tahap sains dan teknologi*.⁶¹

Tahap *ketiga* adalah *tahap eksplorasi*. Setelah manusia mampu melakukan pengembaraan mengarungi samudra, Allah mengajarkan kepada manusia tentang adanya ruang di luar semesta bumi. Pada tahap ini manusia mulai memasuki abad yang lebih modern, yakni abad eksplorasi. Mereka mulai menjelajah ke Bulan, planet Mars untuk mendapatkan dimensi-dimensi baru dalam kehidupannya.⁶²

Setelah melewati tiga tahap di atas, berarti manusia sudah tuntas dalam mengenal semestanya. Oleh karena itu tahap kehidupan manusia

⁵⁹ Setelah ratusan atau bahkan ribuan tahun manusia hidup dalam zaman agraris, kemudian Allah kembali mengajarkan kepada manusia tentang bagaimana memberdayakan alam. *Ibid.*, 105.

⁶⁰ *Ibid.*, 106.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 107.

selanjutnya adalah mengenal siapa yang berada di balik kenyataan-kenyataan yang mengembangkan kehidupan mereka.

c. Dunia dalam Eskatologi Islam

Menurut Zuhri, setiap manusia harus menopang dirinya sendiri selain harus menopang orang lain. Seseorang yang hanya menolong pihak lain berarti hanya melaksanakan kemaajeraan Tuhan tanpa mengembangkan diri. Kehidupannya hanya untuk akhirat tanpa mendapatkan dunia. Manusia harus mendapatkan dunia, agar bisa menolong dua hingga seribu kali. Manusia harus memiliki sisa sebagai aset yang bisa dikembangkan.⁶³

Allah telah memberikan petunjuk agar manusia tepat dalam bersikap. Tidak memenangkan satu kekuatan (ruh) dan mematkan kekuatan yang lain. Keduanya, harus sama-sama dimenangkan. *Win-win solution*; mencapai kebahagiaan di akhirat tanpa melupakan kebahagiaan di dunia.

Oleh sebab itu, setiap memutuskan untuk melakukan sebuah perbuatan, manusia harus bersusah-payah mengompromikan dua ruh yang berbeda karakternya. Lahirnya sebuah perbuatan itulah yang disebut Zuhri sebagai *moment of creation*, sebuah momen terciptanya sikap dan perbuatan yang senantiasa membutuhkan pendekatan dan pengorbanan. Zuhri menambahkan, apa yang kita peroleh di hadapan Tuhan kelak, adalah apa yang kita lakukan di dunia sekarang ini. Sebagaimana dikuatkan dengan ḥadīth Rasulullah, “Dunia adalah sawah ladang bagi akhirat”.⁶⁴

Demikian tasawuf transformatif memandang dunia adalah sebagai anugerah dari Allah bagi manusia. Alam semesta dan seisinya, termasuk dunia di dalamnya telah ditundukkan oleh Allah demi kepentingan manusia. Di dalam doktrin *taskhīr*, M. Quraish Shihab mengatakan, dengan ditundukkannya alam semesta dan seisinya atas manusia, menunjukkan derajat manusia lebih tinggi daripada alam. Oleh sebab itu begitu hina manusia yang dia mau “ditundukkan” oleh hal-hal keduniawian yang derajatnya lebih rendah darinya, namun bukan juga kemudian menjauhi dunia secara ekstrem. Menurut Shihab,

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., 93.

seharusnya manusia harus mampu memanfaatkan dan mengelola alam (dunia materi) untuk menggapai kemuliaan akhirat.⁶⁵

d. *Al-Akhlâq al-Karîmah*

Al-akhlâq al-karîmah, dalam pandangan Zuhri tidak hanya sekadar sopan santun, *unggah-ungguh* atau basa-basi sebagaimana yang dituntut oleh generasi tua terhadap generasi muda, di mana setiap etnis telah mewarisi caranya sendiri dari para leluhur mereka.⁶⁶

H}adîth Nabi “innamâ bu‘ith li utammim makârim al-akhlâq” menunjukkan bahwa Islam telah memiliki kriteria sendiri tentang *al-akhlâq al-karîmah*. Sesuai dengan sifat ajaran Islam yang universal, tawaran tersebut pasti akan memberikan alternatif terhadap dualisme moral yang ada (moralitas Barat dan Timur). Sebab tujuan yang lain diutusnya Rasulullah, adalah sebagai rahmat bagi sekalian alam, dan tentu saja inilah yang disebut dengan konsep ajaran Islam yang universal, cocok bagi semua zaman, peradaban, dan di atas segala macam perbedaan.⁶⁷

Menurut pandangan Zuhri, seseorang bisa disebut sebagai berakhlak luhur, manakala dia berada dalam kondisi yang seimbang. Artinya pribadi tersebut telah sanggup berdiri di antara Allah dan semestanya, di antara yang ideal dan yang riil, atau di antara dimensi keharusan dan dimensi kenyataan.

Lebih lanjut menurut Zuhri, bila manusia merenungkan dan berani bersifat jujur, pasti manusia akan sampai pada kesimpulan bahwa kondisi mampu berdiri di tengah-tengah dua hal yang sulit dipertemukan merupakan satu-satunya kondisi yang memiliki kemungkinan. Namun, resikonya ia akan dibebani oleh dua tanggung jawab sekaligus, yaitu tanggung jawab ke atas dan ke bawah.⁶⁸

Ketika pribadi yang demikian menghadap kepada Allah, ia bertanggung jawab untuk menyampaikan tuntutan dan harapan umat manusia kepadanya. Ketika ia berhadapan dengan manusia, ia bertanggung jawab menyampaikan pesan dan perintah Allah kepada mereka. Maka sekaligus ia akan menjadi wakil Allah di depan manusia

⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’ân* (Bandung: Mizan, 1999), 272.

⁶⁶ Zuhri, *Mencari Nama Allah*, 185.

⁶⁷ *Ibid.*, 186.

⁶⁸ al-Qur’ân, 2: 143.

dan menjadi wakil umat manusia di hadapan Allah.⁶⁹ Dalam pemaknaan lain, inilah sesungguhnya maksud yang terkandung dalam kalimat *Muhammad ‘Abduh wa Rasûluh*, di mana Rasulullah selain sebagai hamba di hadapan Allah, juga sebagai penyampai risalah Allah kepada seluruh alam (*Rasûl*).⁷⁰

Itulah kondisi pribadi yang senantiasa membawa harapan umat dalam doa dan salat-salat mereka, dan di dalam pergaulannya dengan sesama manusia tidak lupa selalu mengemban misi untuk menyampaikan pesan dan perintah Allah.⁷¹

Dari pandangan Zuhri terhadap makna *al-akhlâq al-karîmah* di atas, dapat disimpulkan bahwa Zuhri hendak menjelaskan dimensi *al-akhlâq al-karîmah* dalam konteks *ḥabl min Allâh* dan *ḥabl min al-nâs*. Perspektif ini menurut penulis dapat digunakan, mengingat dalam berakhlak terhadap sesama manusia dan lingkungannya, manusia harus meneladani akhlak Allah. Artinya pelaku dan sasaran akhlak tidak hanya Allah (aspek transenden), melainkan juga manusia dan semestanya (aspek imanen).⁷²

Dengan senantiasa meneladani Akhlak Allah lewat pribadi mulia Rasulullah, manusia akan menyadari, bahwa seluruh kebaikan yang Allah telah lakukan atas dirinya harus berdampak terhadap amaliyahnya terhadap Allah dan semesta lingkungannya. Tidak cukup yang dituntut Allah dari manusia adalah sesuatu yang baik saja, namun Allah meminta yang terbaik dari amal manusia. Hal ini bisa dipahami dari redaksi al-Qur’ân yang sebagian besar menggunakan kata *aḥsan* (terbaik) yang berbentuk kata *superlatif (ism al-tafḍîl)*.

e. Amal Saleh Berdimensi Sosial

Amal saleh dalam pandangan Zuhri adalah sebuah kreativitas positif yang di dalam Islam, merupakan sebuah wujud eksistensi manusia dan sebagai momen untuk “berjumpa” dengan Allah.⁷³ Sebenarnya dalam amal saleh letak transendensi spiritual umat Islam,

⁶⁹ Zuhri, *Mencari Nama Allah*, 187.

⁷⁰ Kharisudin Aqib, *Wawancara*, Nganjuk, 09 Februari 2014.

⁷¹ Ibid.

⁷² Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf I: Mu’jizat Nabi, Karamah Wali dan Ma’rifah Sufi* (Jakarta: Kalam Mulia, 2009), 192.

⁷³ Ibid., 6. Sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. al-Kahf [18]: 110.

bukan pada meditasi atau bertapa sebagaimana agama-agama di kurun zaman pencarian wujud Tuhan (nabi-nabi terdahulu). Dengan demikian dalam diri *muḥsiṇin*-lah Tuhan ber-*tajallī*, bukan pada diri rahib, yogi, dan medium yang memisahkan diri dari manusia dan dunianya.⁷⁴ Kepeduliaan seorang Muslim tidak semata-mata mendekatkan diri dan bersatu dengan Tuhan sebagaimana ditunjukkan oleh pendekatan-pendekatan sufi abad terdahulu. Bagi Zuhri, kesempurnaan moral dan kedekatan dengan Tuhan tidak hanya dicapai dengan meditasi individual, namun juga dengan aksi sosial.⁷⁵

Kesadaran manusia untuk berbuat yang terbaik bagi semestanya, menurut Zuhri didasari oleh pandangan bahwa semesta alam ini hadir di setiap kesadaran individu dalam kondisi *unfinished* (belum selesai), sehingga menuntut setiap individu untuk ikut serta menyelesaikannya.⁷⁶ Pada saat itulah perlu untuk mengkaji ulang jalan sufi yang pernah berhasil melahirkan individu-individu besar yang berkualitas universal. Tidak berlebihan menurut Zuhri apabila para sufi tersebut lebih pantas disebut pionir globalisasi daripada manusia modern yang tidak pernah menemukan hakikat dirinya. Hal ini berdasarkan kenyataan bahwa mereka lebih tulus dalam menyikapi sesama, tanpa pamrih kecuali ridha Allah, dan tak mengenal putus asa dalam ibadahnya menegembangkan kualitas hidup manusia.⁷⁷

Rasulullah sebagai pemandu para sufi telah mengenalkan 99 nama Allah, yang digunakan-Nya untuk mencipta, memelihara, dan mengembangkan semesta sampai mencapai kebulatan yang nyaris sempurna (sifat bilangan 99). Tinggal satu nama yang tak diajarkan kepada mereka, yang harus mereka temukan sendiri lewat pengabdian sepanjang hidup. Itulah sebutir mata tasbih yang terlepas dari untaianya. Itulah *‘ism al-‘Azam* (nama Tuhan) yang keseratus, yang bila Allah dipanggil dengan nama tersebut, segala hajat akan ditunaikan.⁷⁸

Bila dalam mencari nama Allah yang keseratus manusia bersikap seperti mencari informasi keilmuan, maka dipastikan ia akan mengalami kegagalan. Sebab sebenarnya nama yang kita cari tersebut

⁷⁴ Zuhri, *Mencari Nama Allah*, 7.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Zuhri, *Mencari Nama Allah*, 34.

⁷⁷ Ibid., 19.

⁷⁸ Ibid., 20.

bukanlah sebuah objek di luar diri, melainkan subjek pencari itu sendiri. Bila Rasulullah menemukan peran dirinya dalam menggenapkan 99 nama Allah dalam sifat *al-Amîn*, Abû Bakr dengan *al-Siddîq*, Umar b. al-Khattâb dengan *al-Fâruq*, ‘Uthmân dengan *dhû al-nûrayn*, dan ‘Ali dengan *al-Murtaḍâ*, maka para penempuh jalan sufi menemukan dirinya masing-masing dalam peran yang unik.⁷⁹

Relevansi Tasawuf Transformatif sebagai Solusi Problematika Manusia Modern

Tasawuf transformatif Muhammad Zuhri memiliki lima karakteristik atau tipologi sebagai berikut: (1) memiliki visi keilahian, (2) sinergisitas antara akal dan wahyu, (3) dunia dalam eskatologi Islam, (4) *al-akhlâq al-karîmah*, (5) amal saleh yang berdimensi sosial. Sedangkan problematika yang terjadi pada diri manusia modern antara lain: (1) alienasi kesadaran, (2), alienasi ekologis, dan (3) alienasi sosial.

a. Tauhid dan *Ma‘rifat Allâh* sebagai Solusi atas Alienasi Kesadaran

Tasawuf—menurut Zuhri—akan mendapat tempat di hati masyarakat modern, ketika berbagai kearifan tasawuf, baik yang bernuansa metafisis, gnostis (*ma‘rifah*) murni, sampai pada mistis-filosofis, telah direinterpretasi menjadi sebuah formulasi yang relevan dengan kebutuhan zamannya. Tasawuf sebagai gaya hidup profetis, diyakini Zuhri akan mampu mengatasi kegersangan jiwa manusia modern terhadap spiritualitas dan berbagai masalah hidupnya.⁸⁰

Zuhri tidak mendekonstruksi peran rasio dalam menjelaskan tentang eksistensi dan peranan Tuhan dalam kehidupan manusia modern, sebab Zuhri memahami, justru rasio adalah modal satu-satunya yang dimiliki oleh manusia modern untuk mau membuka gerbang diskusi dalam menalar dan menerima sesuatu yang baru.⁸¹ Termasuk di dalamnya, adalah bagaimana tasawuf akan mengenalkan konsepsi baru tentang eksistensi sesuatu yang immateri (Tuhan) dalam peradaban rasionalistik dan serba materi.

Pemahaman manusia modern yang terbiasa menggunakan analisa ilmiah terhadap objek faktual, menjadi absurd ketika digunakan

⁷⁹ Ibid., 30.

⁸⁰ Zuhri, *Mencari Nama Allah*, 78.

⁸¹ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 36.

memahami objek yang bersifat metafisika sebagaimana Tuhan.⁸² Karena Tuhan sebagaimana dijelaskan dalam pandangan sufistik Zuhri, adalah Zat yang begitu suci, tak tersentuh baik oleh fisik dan pikiran apapun, tidak ada sesuatupun yang serupa dengan-Nya. Kemudian Zuhri menegaskan, bahwa satu-satunya jalan untuk mengenal Tuhan adalah melalui spiritualitas agama yang salah satunya ditempuh melalui pendekatan metodologi tasawuf.⁸³ Dengan mengenal Tuhan (*ma'rifah*) secara benar, maka manusia akan menemukan cara pandang yang benar terhadap kehidupan. Bahwa Allah adalah Sang Pencipta (*khâliq*) dan manusia adalah makhluk, sekaligus menyadari Allah ada dan hadir di balik semua kejadian yang Dia ciptakan. Cara pandang seperti inilah yang disebut sebagai manusia yang memiliki visi keilahan.

Apabila konsepsi tentang *ma'rifat Allâh* ini mampu dipahami dengan landasan yang kokoh, baik secara rasionalitas (pengetahuan) dan spiritualitas (*sulûk/perilaku*), manusia modern akan memiliki keyakinan yang benar-benar mampu dipertanggungjawabkan secara teori maupun empirik.

Pentingnya interpretasi rasional terhadap berbagai hal yang ada dalam agama (tasawuf) yang dilakukan Zuhri, sebenarnya bukan hanya untuk menjelaskan bagaimana sesungguhnya agama lewat tasawuf adalah ajaran yang tidak anti-rasionalitas. Namun lebih dari itu, bagaimana Zuhri sejatinya memandang bahwa rasionalitas adalah sesuatu yang mustahil dipisahkan dari karakter manusia modern. Oleh sebab itu, senjata yang paling efektif untuk menundukkan “kecongkakan” rasionalitas manusia modern adalah dengan rasionalitas itu sendiri. Sebagaimana pepatah, “jarang semut mati karena cuka, tapi banyak semut mati karena gula”. Jadi, Zuhri menggunakan pendekatan *human touch approach*⁸⁴ dalam membantu manusia modern dalam mengelola dan menempatkan rasionalitasnya pada tempat yang semestinya.

⁸² Ali Maksum, *Tasawuf sebagai Pembebasan Manusia Modern*. Surabaya: PSAPM, 2003), 118.

⁸³ Zuhri, *Mencari Nama Allah*, 44.

⁸⁴ Sebuah pendekatan psikologis yang memandang bahwa manusia akan mudah untuk diarahkan/disadarkan dari perilaku menyimpangnya, apabila sisi humanitas alamiahnya dikembangkan, dengan memandang sebuah kekurangan sebenarnya adalah sebuah kelebihan jika kita bijak dalam memandang dan mengarahkan sebuah hal yang secara umum dipandang sebagai sumber masalah.

b. Dunia dalam Eskatologi Islam sebagai Solusi atas Alienasi Ekologis

Yang sesungguhnya dicari manusia dalam kehidupan ini adalah kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Namun bagaimana kedua macam kebahagiaan itu dapat dicapai tanpa harus mengorbankan yang satu untuk mendapatkan yang lain, tapi justru dapat dicapai secara selaras dan seimbang. Dalam menghadapi kenyataan ini, manusia terbagi menjadi tiga golongan, antara lain: (1) sebagian manusia yang mengorbankan kehidupan dunia untuk mengejar akhirat; (2) sebagian yang lain hanya mengejar kehidupan duniawi dengan mengorbankan kebutuhan akhiratnya; dan (3) kelompok yang mampu meraih keduanya.⁸⁵

Pada kelompok pertama, kita jumpai pada beberapa pelaku tasawuf yang begitu menekankan kepada urusan akhirat saja. Dalam penjelasan sebelumnya, terlihat bagaimana Zuhri tidak mudah begitu saja menyalahkan penafsiran orientasi tasawuf yang memandang bahwa tasawuf ditafsirkan sebagai zuhud dalam arti menjauhi dunia sama sekali. Sebab menurutnya, interpretasi semacam itu memang relevan di zamannya.⁸⁶

Begitu juga dengan pandangannya terhadap kelompok yang lebih menekankan pencarian hal-hal yang bersifat keduniawian, dan begitu mudah mengabaikan kebutuhan akhiratnya. Namun dalam penilaian Zuhri, mengejar dunia dan melupakan akhirat, sama dengan binatang yang hanya memiliki satu orientasi, yaitu kebutuhan materi dan pemenuhan syahwat semata (*animal kingdom*).⁸⁷

Dunia dalam eskatologi Islam (tasawuf) yang dikembangkan Zuhri, adalah dunia sebagai medan juang manusia dalam peran kekhalfahannya. Bukan sebuah sikap yang kemudian berbentuk “menaklukkan” dan mengeksploitasi dunia tanpa batas, yang kemudian menciptakan hubungan baru dengan alam melalui proses desakralisasi alam itu sendiri. Dalam kerangka hubungan baru ini, alam dipandang tidak lebih dari sekadar objek dan “fasilitas” yang perlu dimanfaatkan dan dieksploitasi semaksimal mungkin.⁸⁸

⁸⁵ Maksum, *Tasawuf*, 122.

⁸⁶ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 90.

⁸⁷ *Ibid.*, 19.

⁸⁸ *Ibid.*, 202.

Oleh sebab itu Zuhri menawarkan kepada manusia modern untuk melihat lebih dalam kecenderungan manusia akan kebutuhan dunia dan akhirat dalam sebuah bingkai keutuhan dari dua potensi yang telah Allah anugerahkan dalam diri manusia, yaitu potensi materialitas dan potensi spiritualitas. Sikap pandang positif terhadap materi (dunia) yang berbasis spiritualitas, sebagaimana sabda Rasulullah, “orang yang cerdas adalah orang yang mampu menahan nafsu, dan beramal dengan orientasi kehidupan setelah kematian (keakhiratan)”⁸⁹

Dengan memahami bahwa dunia adalah “masa depan” akhirat seorang manusia, akan berdampak terjadinya proses transformasi dari diri yang berorientasi “mengambil” menjadi diri yang berorientasi “peduli, memberi dan berbagi”. Inilah manusia ideal yang mampu berdiri di antara dua semesta yang berbeda. Semesta “hamba Allah” dan semesta “khalifah Allah”. Konsepsi manusia yang mampu menjalin hubungan baik “ke atas” dan “ke bawah” secara harmoni, disebut Zuhri sebagai *al-akhlâq al-karîmah*.

c. Al-Akhlâq Al-Karîmah dan Amal Saleh sebagai Solusi atas Alienasi Sosial

Menurut Zuhri, “manusia modern sesungguhnya telah terperangkap oleh hasil perolehannya yang berupa ilmu pengetahuan dan berbagai fasilitas kehidupan. Sejak saat itu, aktivitasnya sebagai subjek kehidupan yang harus mengelola dan melestarikan semestanya terhenti. Sejarah berpindah dari perkembangan makna kehadiran manusia ke arah pengembangan ilmu pengetahuan dan sumber daya (materialisme). Semestinya berbagai perolehannya dalam safari eksternal (berinteraksi dengan semestanya) menjadi aset bagi perkembangan safari internalnya (mengembangkan diri), namun yang terjadi adalah perolehan tersebut terserap kembali demi pengembangan dunia milik (materi).”⁹⁰

Dalam kondisi seperti ini, derajat manusia hanya setara dengan materi yang dia dapatkan. Padahal seharusnya derajat manusia adalah lebih mulia dari apapun yang telah diciptakan Allah. Zuhri mengungkapkan, “kegagalan manusia modern dalam mentransformasi “sumber daya” menjadi “nilai” telah membelenggu manusia di dalam

⁸⁹ Ibid., 90-91.

⁹⁰ Zuhri, *Mencari Nama Allah*, 64-65.

siklus antara ilmu dan benda. Citra rasanya turun, harga dirinya menjadi seberat timbangan milik, dan masalahnya yang terbesar timbul dari keberadaan pihak lain yang berbeda. Mereka telah tertipu oleh visinya tentang kenyataan. Hidupnya terpotong dari keabadian dan menemukan prasangkanya sendiri sebagai Tuhan.”⁹¹

Tasawuf layak menjadi panduan bagi manusia modern yang hampir tidak pernah “pulang” untuk menyadari dirinya yang autentik. Dalam mengikis ego-individualistik yang berorientasi pada dunia materi, Zuhri menawarkan konsep *al-akhlâq al-karîmah*. Melalui konsep *al-akhlâq al-karîmah*, tasawuf transformatif mengajak manusia kembali sadar akan makna kehadirannya di dalam kehidupan ini. Dengan begitu manusia akan menyadari bahwa dirinya tidak sendiri, ada manusia lain, tanaman, hewan, dan makhluk lain yang telah diciptakan Allah. Zuhri menegaskan bahwa “Kehidupan adalah sinar terang di antara dua kegelapan sebelum dan sesudahnya. Di dalam kesempatan itulah manusia dapat menyadari keberadaan dirinya di antara wujud-wujud yang lain.”⁹²

Melalui konsep *al-akhlâq al-karîmah*, manusia disadarkan kembali keseimbangan posisinya terhadap hal-hal yang bersifat dualistik (material-spiritual; individualistik-sosial; dan Tuhan-alam). Kesadaran ini penting ditanamkan, mengingatkan manusia modern gagal dalam memandang hubungan antara alam dan Tuhan, sehingga melihat berbagai macam kenikmatan potensi alam sebagai sebuah kue yang dia temukan tanpa bertanya apa dan siapa yang telah menghadirkan kue tersebut di hadapannya. Cara pandang manusia modern yang begitu materialistik dan teknikalistik, menyebabkan kurangnya rasa bersyukur di hadapan Tuhan. Syukur yang dimaksud adalah bagaimana mendayagunakan seluruh fasilitas dan potensi yang telah Allah berikan sesuai dengan maksud dan tujuan Sang Pemberi fasilitas tersebut.⁹³

Baru dalam milenium kedua ini manusia baru menyadari betapa krisis lingkungan telah terjadi di mana-mana, setelah melihat kerusakan lingkungan telah terjadi sebagai akibat ulah tangan mereka sendiri. Hari-hari tertentu ditetapkan sebagai hari penyelamatan bumi atau hari lingkungan hidup.

⁹¹ Ibid., 65.

⁹² Ibid., 63.

⁹³ Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 208.

Al-Qur’ân memandang alam sebagai wujud teofani yang menyelimuti sekaligus mengungkap kebesaran Tuhan. Alam semesta adalah “tanda-tanda” (ayat) kebesaran dan kehadiran Tuhan.⁹⁴ Dalam kaitan dengan peran kekhilafahan manusia terhadap alam dan sesamanya, Zuhri membahasakan kiprah sosialnya dengan istilah amal saleh. Amal saleh dalam pandangan Zuhri adalah sebuah kreativitas positif yang di dalam Islam, merupakan sebuah wujud eksistensi manusia dan sebagai momen untuk “berjumpa” dengan Allah.⁹⁵

Catatan Akhir

Tasawuf transformatif Muhammad Zuhri adalah bentuk tasawuf yang berpijak kepada semangat dan nilai-nilai fundamental tasawuf, ditampilkan dengan konteks eranya, dan didialogkan sesuai dengan problematika umat dalam menghadapi dinamika kehidupan. Tasawuf transformatif Zuhri menjadi relevan sebagai solusi atas problematika manusia modern, ketika terjadi *link and match* antara permasalahan manusia modern dengan model solusi yang diberikan. Titik relevansinya adalah ketika konsepsi tasawuf di dalam menekankan kesadaran tauhid, yang berimplikasi bagaimana akhirnya manusia mampu membangun kesadaran dirinya terhadap alam semesta. Ketiga kesadaran di atas kemudian dikontekstualisir dengan dimensi problematika manusia modern. Kontekstualisasi ajaran tasawuf ini membuat tasawuf transformatif tidak hanya aktual, namun juga relevan dalam upaya “membebaskan” manusia modern dari belitan berbagai problematika yang dihadapi. Dengan demikian semangat yang diusung terlihat begitu sarat dengan aksi sosial dan bersifat komunitarian.

Daftar Rujukan

- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Ali, A. Mukti. “Penelitian Agama di Indonesia” dalam Mulyanto Sumardi (ed), *Penelitian Agama, Masalah dan Pemikiran*. Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- al-Kurdî, Muḥammad Amîn. *Tanwîr al-Qulûb fî Mu‘âmalah ‘Allâm al-Ghuyûb*, terj. Bungkul Indah. Surabaya: Bungkul Indah, t.th.

⁹⁴ al-Qur’ân, 41: 53.

⁹⁵ al-Qur’ân, 18: 110.

- Aqib, Kharisudin. *Wawancara*. Nganjuk, 09 Februari 2014.
- Bagir, Zainal Abidin. “Kata Pengantar” dalam Mehdi Golshani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2004.
- “testimoni” dalam Muhammad Zuhri. *Mencari Nama Allah yang Keseratus*. Jakarta: Serambi, 2007.
- Geraudy, Roger. *The Balance Sheet of Western Philosophy in This Century*, dalam *Toward Islamization of Disciplines*. Malaysia: the Islamic Institute of Islamic Thought, *Islamization of Knowledge Series*, No. 6, 1989.
- Haddâd (al), ‘Abd Allâh ‘Alwî. *al-Da‘wah al-Tâmmah*. Surabaya: Ahmad Ibn Sa‘id Ibn Nabhan, t.th.
- *Risâlat al-Mu‘âwanah*. Bandung: Mizan, 1986.
- <http://www.pakmuh.com/pakmuh/main-i.htm>, diakses tanggal 20 Maret 2013.
- Ma‘rûf (al), Abu Bakar. *Kifâyat al-Atqiyâ wa Minhâj al-Ashfîyâ*. Kairo: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, t.th.
- Mahmûd, ‘Abd al-Ḥalîm. *Fatâwâ al-Imâm ‘Abd al-Ḥalîm Mahmûd*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1996.
- *Muqaddimah fî Qaḍîyah al-Tasawwuf*. Kairo: Maktabah al-Anglû al-Miṣrîyah, 1962.
- Mahjuddin. *Akhlak Tasawuf I: Mu‘jizat Nabi, Karamah Wali dan Ma‘rifah Sufî*. Jakarta: Kalam Mulia, 2009.
- Maksum, Ali. *Tasawuf sebagai Pembebasan Manusia Modern*. Surabaya: PSAPM, 2003.
- Munawir, Ahmad Warson. *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: PP. Al-Munawwir, 1984.
- Mutahhari, Murtada. *Falsafah Akhlaq*, terj. Faruq bin Dhiya’. Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- Popper, Karl R. *Realism and the Aim of Science*. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1993.
- Sarrâj (al), Abû Nasr. *al-Luma’*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1960.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur‘ân*. Bandung: Mizan, 1999.
- Supadjar, Damardjati. “Kata Pengantar” dalam Muhammad Zuhri, *Langit-Langit Desa: Himpunan Hikmah Dari Sekarjalak*. Jakarta: Barzakh Foundation, 2005.

- Syukur, M. Amin. *Zuhud di Abad Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Taymîyah, Ibn. *Majmû' Fatawâ*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-'Arabîyah, 1398.
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religion*. New York: Columbia University Press.
- Zuhri, Muhammad. *Hidup Lebih Bermakna*. Jakarta: Serambi, 2007.
- . *Mencari Nama Allah yang Keseratus*. Jakarta: Serambi, 2007.
- . *Qasidah Cinta*. Bandung: Pustaka, 1993.