

TASAWUF ANTARA KESALEHAN INDIVIDU DAN DIMENSI SOSIAL

Ahmad Nurcholis
cholisahmad78@yahoo.co.id

Fakultas Tarbiyah
STAIN Tulungagung

Abstract: Within this modern era where Islamic doctrines have been more eroded by the advance of scientific development, the power of umma has gradually decreased as a result of abandonment of spirit of *jibād al-nafs*. There would be no any other way except to revive the principles and values of Islamic Sufism without leaving rational way of thinking and escaping from social realities. When human recognize their God it would be, then, easier for them to perform everything God commands to them. Where did human come from and where they will go to are among philosophical questions that should be traced by the Sufi. These are foundations for the Sufis to “recognize their selves”, since by recognizing the self God can be, then, recognized. Tasawuf is a way, which leads to *qalb salim* (a pure heart). Many classic books discuss this and the discussion deals with: firstly, efforts to straighten deeds, *khushū‘*, and courtesy of worship; secondly, ways of *mujābadah*, self and heart purification, and abolishing *madhmūmah* (bad manners) and replacing them with *mah}mūdab* (commendable conducts); thirdly, *ma’rifat*, *rabbānīyah*, *wahbīyah* knowledge, *dhawq*, *wijdānīyah*, and nature of *kashf*.

Keywords: Sufism, social realities, rational way.

Pendahuluan

Tidak dapat dinafikan bahwa tasawuf sebagai ilmu para Nabi dan kekasih Allah (*walî Allâh*) merupakan ilmu yang tertinggi, sebagiannya yang dapat dicerna secara zahir berupa mukjizat namun bagian yang batin (*asrâr*) hanya dapat dicerna oleh para ahli makrifat (*muḥaqqiqîn*). Dalam banyak kajian perbandingan yang dilakukan oleh para sarjana Muslim dan sarjana Barat, seolah-olah terdapat pertentangan di antara Islam yang diamalkan oleh mayoritas Muslim dengan para sufi, dan juga pertentangan di antara pelaksanaan *sharî'ah* dan *mu'âmalah* antara yang diamalkan oleh kebanyakan orang islam dengan orang sufi.¹

Ada dua sebab mengapa perbedaan itu seolah-olah benar adanya. *Pertama* karena para pengkaji kurang memahami amalan (zahir dan batin) orang Sufi dan *kedua*, atas sebab tujuan tertentu (politik, sifat munafik, fanatik dan lain-lain) untuk memojokkan dan memperolok golongan tertentu dalam Islam. Sedangkan jelas terdapat tiga golongan dari segi pengamalan Islam yaitu: *awâm*, *khawâs*, dan *khawâs al-khawâs*.

Makalah ini berupaya menguraikan dua aspek tasawuf sebagai pengalaman sakral dan institusi sosial dengan tujuan agar sebagian dari ilmu dan amalan para sufi dapat difahami, di mana sebagian besar dari padanya merupakan amalan batin Rasulullah s.a.w dan mengaitkan dua aspek kosmologi alam semesta (*al-'âlam al-kabîr*) dengan kosmologi insan (*al-'âlam al-saghîr*). Dengan cara ini maka jelaslah hubungan harmoni di antara manusia dan alam semesta, yang kedua-duanya merupakan makhluk yang semestinya menyembah dan mengabdikan diri kepada Allah SWT Maha Penciptanya.

Hakikat dan Sejarah Perkembangan Tasawuf

Kata “tasawuf” dan “sufi” belum dikenal pada masa-masa awal Islam, kata ini adalah ungkapan baru yang masuk ke dalam Islam yang dibawa oleh ummat-umat lain. Shaykh al-Islâm Ibn Taymîyah dalam *Majmû' Fatâwâ* berkata: “Adapun kata Sufi belum dikenal pada abad-abad ketiga hijriah, akan tetapi baru terkenal setelah itu. Pendapat ini telah diungkapkan oleh lebih dari seorang imam, seperti Imam Aḥmad b. Ḥanbal, Abû Sulaymân al-Dârâni, dan yang lain. Terdapat riwayat bahwa Abû Sufyân al-Thawrî pernah menyebut tentang sufi, sebagian

¹ Abdullah Hawash, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokob-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1980), 15.

lagi mengungkapkannya dari Ḥasan al-Baṣrī. Ada perbedaan pendapat tentang kata “sufi” yang disandingkan dibelakang namanya, yang sebenarnya itu adalah nama nasab seperti “qurashi”, “madani” dan yang semacamnya.²

Ada yang mengatakan bahwa kalimat sufi berasal dari kata: *Abī al-Suffah*, hal tersebut keliru, karena jika itu yang dimaksud maka kalimatnya berbunyi: *sūfi*. Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud adalah barisan [sāf] terdepan dihadapan Allah. Ada juga yang mengatakan bahwa ungkapan tersebut bermakna: makhluk pilihan Allah [sāfiyah], itu juga keliru, karena jika itu yang dimaksud, maka ungkapan yang benar adalah *sāfiyah*.³ Ada yang mengatakan bahwa kalimat sufi berasal dari nama seseorang yaitu Ṣūfah b. Bishr b. ‘Ād b. Bishr b. Ṭabikhah, sebuah kabilah arab yang bertetangga dari Makkah pada zaman dahulu yang terkenal suka beribadah, hal inipun jika sesuai dari sisi kalimat namun juga dianggap lemah, karena mereka tidak terkenal sebagai orang-orang yang suka beribadah dan seandainya pun mereka terkenal sebagai ahli ibadah, maka niscaya julukan tersebut lebih utama jika diberikan kepada para sahabat, *tābi’īn*, serta *tābi’ al-tābi’īn*. Di sisi lain orang-orang yang sering berbicara tentang istilah sufi tidaklah mengenal suku ini dan mereka tentu tidak akan rela jika istilah tersebut dikatakan berasal dari sebuah suku pada masa Jāhilīyah yang tidak ada unsur Islamnya sedikitpun. Ada juga yang mengatakan—dan inilah yang terkenal—bahwa kalimat tersebut berasal dari kata *sāf* [wol], karena sesungguhnya itulah kali pertama tasawuf muncul di Baṣrah.⁴

Berkembang dari banyak kajian yang dilakukan oleh para sarjana di bidang tasawuf, di antaranya oleh sarjana Barat, maka dapat disimpulkan bahwa aliran sufi ini dikembangkan oleh Ḥasan al-Baṣrī, tetapi bibit pendidikan dan amalan zahir dan batin bagi aliran ini banyak diambil dari ‘Alī b. Abī Ṭālib, Abū Hurayrah, Salmān Al-Fārisī, dan beberapa sahabat lain yang sangat dekat dengan Rasulullah s.a.w. Banyak juga amalan batiniah yang diambil dari Ḥasan dan Ḥusayn serta *abl al-bayt* yang lain termasuk Ja’far al-Ṣādiq. Banyak kajian telah dilakukan untuk memahami kosmologi tasawuf di antaranya bagi aliran

² Asjwadie Sjukur, *Ilmu Tasawwuf* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979), 4-5.

³ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: PT Mahmud Yunus Wadzuryah, 1990), 191.

⁴ Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987), 86.

isbrâqî ('*Ayn Qudât Hamadani, Subrawardî al-Maqtûl*), aliran *Malâmati-Qalandar* (Abû Sayd Abî al-Khayr, al-Qushayrî, al-Kalâbadhî, dll), aliran *Isbq* ('Umar Ibn Fârid, Jalaludin Rumi, Sultan Bahu, Baba Tahir Orayan, dll) dan banyak lagi aliran lainnya.⁵

Imam al-Ghazâlî telah dapat menjembatani antara aliran filsafat kalam dengan aliran tasawuf yang kemudiannya diikuti oleh Ahmad Sirhindi dan Shah Waliyullah al-Dahlawi. Pada zaman moden sekarang ini, aliran tasawuf sudah begitu pesat berkembang di Barat dan merupakan satu metode atau pendekatan pengislaman penduduk Barat yang paling pesat membangun dengan pelbagai *ḥalâqah* dan *ẓâwîyah* yang dijumpai di seluruh Amerika dan Eropa mengikuti model Moroko dan maupun Tunisia.

Dapat dirasakan bahwa minat Barat terhadap sufisme banyak berkaitan dengan hal kesehatan jiwa atau psikologi jiwa. Amalan zikir dan cara ahli sufi berpikir dan berinteraksi yang berbeda jika dibandingkan dengan cara mayoritas amalan Muslim awam, nampaknya telah menarik minat banyak orang Barat yang sebagian besar ateis.

Pencapaian Sufi

Pada prinsipnya tahap pencapaian maqam dan *ahwâl* murid diberi perhatian khusus oleh guru *murshid*. Tanpa kekuatan batiniah (*kashf*, ilham, dan sebagainya) tidak mungkin seseorang guru *murshid* itu melihat perkembangan murid-muridnya. Antara tahap yang agak tinggi ialah mendapat nama rahasia. Dalam arti lain, nama yang seseorang itu dikenali di langit. Indikasi ini seperti Nabi s.a.w yang dipanggil Ahmad di langit dan Muhammad di bumi, dan 'Uways al-Qarnî adalah nama dilangit sedangkan namanya di bumi ialah Abdullah. Selanjutnya peningkatan ke *maqâm* yang tinggi diikuti dengan *baiat* dan pemberian *ijazah*. Sebagaimana *ijazah* dari Rasulullah s.a.w atau dari isteri baginda seperti Aisyah r.a yang sambung pada malaikat Jibrîl a.s. Peningkatan tahapan selebihnya diikuti dengan perjumpaan dengan para Nabi-nabi, malaikat, termasuk ahli Badar dan ahli Uhud. Seseorang dapat mencapai tahap dengan dianugerahkan *salawat* khusus, doa, dan *istighfâr* khusus (seperti Nabi Adam dan Nabi Yunus yang diberi *istighfâr* khusus oleh Allah). Sedangkan ilmu-ilmu yang rahasia (*asrâr*) juga akan

⁵ Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), 41-42.

dianugerahkan kepada seseorang yang mencapai *maqâm* tinggi seperti ilmu *ibârat al-mithâl*, yaitu tatkala seseorang mampu melihat dirinya sebagai lokus kosmologi alam semesta. Pada tahap mengenal diri yang tinggi ini, seorang *sâlik* akan dapat menghantar ruhnya ke setiap penjuru alam.⁶

Pada hakikatnya, seorang *murshid* merupakan representasi *hikmah*. Pelestarian umat sangat bergantung kepada *murshid* ini. Sebab *hikmah* yang diberikan kepadanya memuat segala macam bentuk kebajikan atau kebaikan. Sebagai contoh, di Barat, betapa banyak pakar ekonomi atau pemenang nobel dalam bidang ekonomi, namun krisis ekonomi yang serius tetap terjadi di Amerika Serikat. Dunia sekarang tidak kekurangan pakar sains dan teknologi, tetapi sebenarnya dunia modern saat ini kering akan ahli hikmah. Umat haus akan prinsip esoteris *ala tasawuf*, yang di antara mereka ini juga lahir individu atau kelompok, *muḥaddathûn*, *abdal*, *akhyar*, *nuqubâ'*, *nujabâ'*, *râjabûn*, dan wali kutub. Kedudukan tersebut sudah cukup tinggi untuk meraih keberkahan dalam kehidupan sejati sebagaimana yang difirmankan oleh Allah s.w.t dalam QS. al-Raḥmân: 46.⁷

Dua Peran Besar Tasawuf

Membahas fungsi Tasawuf tidak dapat dilepaskan dari refleksi tentang pengalaman hidup manusia itu sendiri. Durkheim membedakan pengalaman manusia ke dalam pengalaman yang *suci (the sacred)* dan pengalaman yang *biasa (the profane)*. Kedua pengalaman tersebut dikategorikan sebagai pengalaman *sakral* atau pengalaman *iman* dan pengalaman yang *sekular*. *Kedua* pengalaman tersebut berbeda satu sama lain, bahkan dalam aspek tertentu bertentangan. Durkheim menempatkan pengalaman yang *sakral* ini di atas pengalaman *sekular*, jadi martabatnya lebih tinggi. Menurut Durkheim pengalaman yang *sakral* mempunyai ciri-ciri spesifik. *Pertama*, pengalaman itu menyerukan suatu pengakuan atau kepercayaan pada kekuasaan dan kekuatan supra natural yang menjadi inti dari sikap keberagamaan atau ketakwaan. *Kedua*, pengalaman sakral biasanya bersifat samar dan berwajah ganda, bersifat fisik sekaligus moral, bersifat manusiawi tetapi juga bersifat kosmik, beraura positif sekaligus negatif, memiliki jiwa

⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), 93.

⁷ Iskandar, *Rabasia Sufi* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 66.

pengasih sekaligus pembenci, menarik dan sekaligus menyebalkan, bersifat menolong dan sekaligus membahayakan manusia. *Ketiga*, pengalaman sakral pada dasarnya tidak bersifat utilitarian yang mengandalkan prinsip untung dan rugi. *Keempat*, pengalaman sakral biasanya bersifat non empiris dan tidak terlalu melibatkan ilmu pengetahuan (*scientific knowledge*) yang dihasilkan melalui berbagai metodologi penelitiannya. *Kelima*, pengalaman yang sakral bersifat mendukung, memberi kekuatan, menanamkan rasa hormat yang luhur serta mendatangkan kewajiban etis bagi mereka yang mengalaminya.⁸

Dari sisi yang lain dapat pula dikatakan, bahwa pengalaman yang *sakral* berada di dalam lingkup pengalaman manusia yang luar biasa dan, biasanya dialami terutama pada saat manusia sampai pada batas kemampuannya atau suatu titik putus (*breaking points*). Dalam keadaan di mana akal sehat dan ilmu pengetahuan sampai pada jalan buntu. Pada saat manusia tidak mampu lagi memahami dan menjelaskan apa yang dialami, terutama apabila manusia berhadapan dengan kekecewaan dan kematian. Dalam keadaan seperti itu, manusia membutuhkan transedensi bagi pengalaman-pengalaman tersebut, atau apa yang disebut juga sebagai *referensi transendental*. Proses transedensi tersebut dapat memberikan *makna pamungkas* atau terakhir bagi kekecewaan dan rasa frustrasi manusia. Dengan proses tersebut, manusia dilepaskan dari keterikatannya terhadap apa yang terjadi “kini dan di sini” dan manusia diberi harapan akan adanya kehidupan lain di dunia “sana dan kelak”. Di dunia sana itulah manusia mendapat pembenaran terhadap apa yang dialaminya di dunia sini.⁹

Kepercayaan akan adanya sesuatu yang suci dan berada di “dunia sana” yang disebut pula dunia *adikodrati* atau *alam supranatural* atau *the beyond*, pada hakikatnya lahir dari, *pertama*, pengalaman manusia untuk berhadapan dengan hakikatnya yang paling dasar, yaitu, ketidakpastian yang mengancam eksistensi dan keamanan diri yang berada di wilayah yang tak mampu dijangkau dan diatasi oleh kemampuan manusiawi dan segenap akal budinya. *Kedua*, dari pengalaman hidup yang diliputi oleh keterbatasan dan ketidakberdayaan yang melekat sejak lahir. Melalui proses belajar memang kemampuan manusia meningkat, namun sampai titik tertentu, setiap manusia akan menghadapi keterbatasan

⁸ Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1996), 65.

⁹ Anwar ZA, *Miftabus Sudur dan Pengantar Ilmu Tasawuf* (Artikel. tt. 2007), 167.

juga. *Ketiga*, lahir sebagai akibat dari pengalaman manusia untuk hidup bersama dengan orang lain. Hidup bersama menghasilkan masalah kelangkaan (*scarsity*) fasilitas serta sumber-sumber untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Masalah ini memberi rasa kecewa dan mungkin penderitaan bagi mereka yang tidak memperolehnya. Masalah kemiskinan adalah salah satu masalah sosial yang muncul dari persoalan ini. Dan penderitaan semacam ini membutuhkan suatu transendensi, sehingga manusia masih dapat bertahan hidup, sekalipun ia miskin.

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, maka dunia transendental masih dibutuhkan dalam kehidupan manusia. Karena pada hakikatnya manusia tidak dapat keluar dari persoalan tersebut, bahkan manusia modern sekalipun. Dalam kaitan dengan pengalaman manusia semacam itulah, agama berfungsi memberikan transendensi pengalaman-pengalaman sehingga dapat dikatakan bahwa pada hakikatnya agama adalah suatu pengalaman manusia berhadapan dengan “yang suci”. Untuk menelaah pengalaman keagamaan tersebut terdapat dua kemungkinan, *pertama*, memandang pengalaman tersebut sebagai sesuatu yang hanya dapat dialami secara kolektif. Kemungkinan *kedua*, memahami pengalaman sebagaimana dialami oleh orang-orang secara perorangan. Oleh karena itu menurut Joachim Wach ada dua cara untuk meneliti mengenai hakikat pengalaman keagamaan. Cara *pertama* adalah dengan menggunakan deskripsi sejarah agama, sekte atau aliran pemikiran keagamaan itu sendiri. Cara *kedua* adalah dengan mengajukan pertanyaan *di mana aku*, yaitu lingkungan potensial di mana pengalaman perseorangan berlangsung.¹⁰

Wach yang juga dikutip oleh Hendropuspito menjelaskan lima kriteria yang menjadikan suatu pengalaman, dapat dikatakan sebagai suatu pengalaman sakral atau pengalaman keagamaan. *Pertama*, pengalaman keagamaan merupakan suatu tanggapan terhadap apa yang dihayati sebagai suatu *realitas mutlak*. Realitas tersebut mempunyai ciri sebagai suatu pengikat dan menentukan segalanya, maka pengalaman yang terbatas sifatnya tidaklah dapat dianggap sebagai suatu pengalaman keagamaan, mungkin hanya *pseudo* agama. *Kedua*, pengalaman keagamaan menyangkut suatu penghayatan yang di dalamnya terdapat hubungan dinamis antara objek yang dihayati

¹⁰ Huston Smith, *Kebenaran yang Terlupakan Kiritik atas Sains dan Modernitas*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2001), 56.

dengan orang yang menghayatinya. *Ketiga*, kesinambungan pengalaman keagamaan, tanpa terputus. *Keempat*, pengalaman keagamaan mempunyai intensitas tertentu, pengalaman tersebut secara potensial adalah pengalaman yang paling kuat, menyeluruh, berkesan, dan mendalam yang sanggup dimiliki oleh manusia. *Kelima*, pengalaman keagamaan diungkapkan di dalam perbuatan. Hal tersebut dapat dipandang sebagai motivasi dan dorongan yang kuat untuk berbuat sesuatu.¹¹

Tasawuf sebagai Institusi Sosial

Secara sosiologis tasawuf tidak hanya dipahami sebagai suatu sistem kepercayaan terhadap dunia *adikodrati* yang bersifat ilahi (*belief system*) yang bersifat pribadi, namun juga berkaitan dengan nilai-nilai, norma-norma, institusi-institusi, perilaku-perilaku, ritual-ritual dan simbol-simbol yang bersifat sosial. Sampai tingkat tertentu, tasawuf berkaitan erat dengan konstruksi sosial dan budaya yang merupakan refleksi dari tatanan kehidupan masyarakat yang mendukungnya. Pemahaman semacam itu dianut oleh pendukung paham fenomenologis seperti Peter L. Berger dan Thomas Luckman. Dalam pandangan mereka semua realitas sosial, termasuk agama, terbentuk sebagai hasil interaksi dialektis dari proses *eksternalisasi-objektivasi-internalisasi*. Dalam buku mereka yang berjudul *The Social Construction of Reality*, Berger & Luckman menyatakan, bahwa sebenarnya masyarakat adalah suatu gejala dialektis yang merupakan produk manusia-manusia yang hidup di dalam masyarakat tersebut. Baginya, tiada realitas yang tidak terbentuk secara sosial dan tidak ada apapun yang tidak berdasar pada aktivitas dan kesadaran manusia. Namun pada akhirnya manusia itu sendiri merupakan produk dari masyarakatnya.¹²

Kerangka pemikiran yang demikian itu dilanjutkan dalam buku mereka yang lain *The Sacred Canopy*, yang kemudian diterbitkan dengan judul yang lain, *The Social Reality of Religion*. Menurut Berger selanjutnya, masyarakat telah ada sebelum seorang individu lahir dan akan tetap ada ketika ia mati. Manusia tak akan hidup terpisah dari masyarakatnya, dan demikian pula masyarakat tak akan ada tanpa manusia-manusia yang

¹¹ Smith, *Kebenaran*, 59.

¹² Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosio-politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, terj. Sigit Jatmiko dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 91.

mendukungnya. Keduanya merupakan suatu cerminan proses dialektis yang *inheren* di dalam gejala yang disebut masyarakat. Apabila karakter ini disadari, maka masyarakat akan dapat dimengerti sebagai suatu kenyataan empiris secara lebih tepat. Seperti telah disebutkan di muka proses dialektis tersebut terdiri dari tiga tahap, yaitu tahap *eksternalisasi*, tahap *objektivasi* dan tahap *internalisasi*.

Proses eksternalisasi adalah suatu proses pencurahan diri manusia ke dalam dunia ini. Pencurahan tersebut terlaksana melalui suatu kegiatan, baik yang bersifat fisik maupun yang bersifat mental. Proses tersebut dapat dipandang sebagai suatu kebutuhan esensial bagi manusia sejak awal hidupnya sampai ia mati. Hal demikian dapat dimengerti, karena suatu kehidupan manusia tidak dapat dimengerti sebagai suatu sistem tertutup, ia membutuhkan suatu pencurahan ke luar dirinya. Hal ini berdasar pada kenyataan, bahwa manusia dilahirkan sebagai makhluk yang tidak sempurna sejak lahir (*unfinished at birth*), makhluk yang harus mengembangkan dirinya secara terus menerus baik secara fisik maupun mental. Dalam konteks ini, manusia harus membangun dunia yang cocok dengan hakikat eksistensialnya, ia harus menciptakan dunianya sendiri. Manusia tidaklah seperti makhluk-makhluk lain yang tercipta sesuai dengan keadaan alam di mana ia hidup. Oleh karena itu, manusia tidak hanya menciptakan benda-benda, ia juga menempatkan dirinya serta menyadari keberadaannya. Peter Berger selanjutnya mengungkapkannya sebagai berikut: "... man not only produces a world, but also he produces himself. More precisely, he produces himself in a world".¹³ Sebagai akibat proses tersebut, manusia melahirkan kebudayaan atau *culture*, yang oleh Berger dan Luckman dianggap sebagai hakikat manusia yang ke dua, karena dalam konstalasi ini kebudayaan atau *culture* adalah seluruh produk manusia. Oleh karena itu agama, dalam pandangan Berger, adalah suatu *non-material culture* yang dihasilkan oleh manusia, suatu usaha manusia dalam mana suatu dunia yang suci didirikan.

Dalam perkembangan selanjutnya, kebudayaan hasil ciptaan manusia itu, baik yang material maupun yang immaterial, berubah menjadi suatu realitas yang berada di luar penguasaan penciptanya (manusia). Realitas tersebut kemudian berubah menjadi suatu realitas

¹³ Reynold A. Nicholson, *Mistik dalam Islam*, Tim Penterjemah BA. (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2000), 108.

objektif, yang berada di luar diri manusia. Proses perubahan kebudayaan dari fakta subjektif (yang berasal dari kesadaran manusia) menjadi fakta objektif disebut sebagai proses *objektivasi*. Realitas objektif yang merupakan hasil objektivasi secara sosial, dapat digunakan untuk menjaga keteraturan di dalam masyarakat. Hal tersebut menghasilkan apa yang disebut sebagai legitimasi. Dalam perjalanan sejarah, kata Berger, agama merupakan alat legitimasi yang amat efektif dan luas daya jangkauannya. Agama melegitimasi lembaga-lembaga sosial lainnya dengan cara menghubungkannya dengan yang suci serta realitas yang bersifat kosmis. "...Religious legitimation purports to relate the humanly defined reality to ultimate, universal and sacred reality". Sebagaimana kebudayaan umumnya agama mempunyai fungsi sebagai rambu-rambu atau *reminders* bagi individu agar tidak merusak keteraturan dan kesucian yang bersifat kosmis tadi. Legitimasi agama nampak sangat jelas dan kuat terutama dalam situasi-situasi kritis, baik yang menimpa individu seperti kematian, sakit, kemalangan, dan lain-lain, maupun yang menimpa kelompok seperti perang dan malapetaka dan bencana alam.¹⁴

Sehubungan dengan hal yang dikemukakan di muka, maka masyarakat dapat dipandang sebagai suatu kumpulan lembaga sosial yang mempunyai nilai dan normanya sendiri yang mengatur kehidupan bersama. Norma dan nilai tersebut diformulasikan dalam bentuk-bentuk peran yang harus dimainkan di dalam masyarakat. Dengan memainkan peran tertentu, manusia menghadirkan suatu objektivitas institusional yang mungkin terpisah dari dirinya. Ia dapat mengenakan dan menanggalkan peran tersebut seperti halnya memakai dan menanggalkan pakaian atau benda-benda material lainnya. Namun yang jelas, begitu seseorang memainkan peran tertentu sebagai suatu kenyataan objektif, ia akan menyadari bahwa peran tersebut akan *mendikte* apa yang harus ia lakukan. Oleh karena itu, apabila ia mau melakukan peran itu dengan baik, maka kenyataan objektif tadi harus ditarik ke dalam kesadaran dirinya menjadi sesuatu yang bersifat internal. Upaya semacam itulah yang disebut sebagai proses *internalisasi*, yakni menjadikan sesuatu yang berada di luar diri menjadi internal. Di lihat dari sisi lain, pada hakikatnya proses internalisasi tersebut adalah proses sosialisasi juga, yakni menjadikan individu untuk hidup di dalam

¹⁴ Nicholson, *Mistik*, 110.

masyarakat. Melalui proses sosialisasi, individu tidak hanya belajar arti benda-benda yang telah mengalami objektivasi, melainkan juga mengidentifikasi dan dibentuk olehnya.

Konsisten dengan itu, maka setiap individu yang masuk menjadi penganut agama tertentu akan berhadapan dengan suatu lembaga agama sebagai suatu realitas objektif. Ia dituntut untuk berperilaku sesuai dengan nilai, norma, serta ritus agama yang bersangkutan. Ia dituntut untuk melakukan sosialisasi mengenai *the things that have to be said and the things that have to be done* dari agama tersebut. Dari pembahasan di atas, jelas bahwa agama sebagai sebuah institusi sosial memainkan peranan yang sangat penting dalam sejarah kehidupan manusia, baik individual maupun kolektif. Peran tersebut terwujud dalam tiga fungsi penting. *Pertama*, memberi perspektif transendental terhadap pengalaman-pengalaman manusia. *Kedua*, menjadi ‘rambu-rambu pengingat’ (*reminders*) bagi setiap anggota masyarakat dalam menjaga keteraturan sosial (*nomos*). *Ketiga*, menciptakan solidaritas sosial di antara individu-individu di dalam suatu masyarakat.¹⁵

Seperti telah dibahas di muka, agama tidak hanya mempunyai akses terhadap, atau merupakan kristalisasi pengalaman sakral manusia, baik secara pribadi maupun kolektif, tetapi juga ikut menentukan corak kehidupan sosial lainnya seperti ekonomi. Dalam karyanya yang sangat klasik, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Max Weber mengemukakan bahwa etika protestan ikut mendorong lahir dan berkembangnya ekonomi kapitalisme. Agama juga ikut mempengaruhi pembangunan tatanan politik berbagai masyarakat di dunia seperti yang dibahas oleh Donald Eugene Smith. Bahkan di berbagai masyarakat, agama sering diidentikkan langsung dengan tatanan masyarakat sendiri itu sendiri, karena agama dianggap sebagai refleksi dari masyarakat yang mendukungnya. Perbedaan pandangan terhadap agama sebagai alat legitimasi, sumber inspirasi dan motivasi berperilaku, menghasilkan penjelasan yang masuk akal mengapa tingkat partisipasi anggota masyarakat dalam kegiatan keagamaan. Konsep yang lazim digunakan untuk menjelaskan keterlibatan seseorang dalam aktivitas keagamaan adalah kata *regiusitas* yang merupakan terjemahan langsung dari kata *religiosity*. Dalam kamus sosiologi, kata tersebut diberi arti sebagai “...*interest and participation in religious activities...*”. Secara lebih

¹⁵ Dadang, *Pokok-pokok Ajaran Tasawuf*. 2007, 27. [Artikel tidak diterbitkan]

operasional kata *religiusitas* tersebut diartikan sebagai tingkat partisipasi orang secara individual maupun kolektif dalam upacara-upacara keagamaan atau dalam keseluruhan perilaku atau sikap yang menjadikan seseorang atau sekelompok orang disebut saleh dan beragama.¹⁶

Yang menjadi persoalan yang menarik secara teoritik adalah, sejauh mana masyarakat modern masih melakukan hal tersebut. Proposisi umum yang disepakati banyak penstudi agama dalam masyarakat modern adalah, bahwa semakin modern suatu masyarakat atau seseorang, semakin rendah tingkat religiusitasnya. Pandangan radikal mengenai hal tersebut memformulasikannya dalam ungkapan seperti *'god is dead'*, bahkan Thomas Altizer, seorang teolog radikal yang pendapatnya dikutip oleh Berger pernah mengungkapkan, "... *kita harus menyadari bahwa kematian Tuhan adalah kejadian sejarah, bahwa Tuhan telah mati di dunia kita, dalam sejarah kita, dalam keberadaan kita.*" Namun sejauh mana proposisi-proposisi itu benar secara empirik? Bukti-bukti yang ditemukan dalam penelitian sosiologis tidak seluruhnya memberikan dukungan terhadap pernyataan-pernyataan tersebut. Joseph Tamney, misalnya, menunjukkan hal yang sebaliknya, meskipun lingkup penelitian tersebut terbatas di Australia. Meskipun kehadiran orang, khususnya kaum muda, dalam berbagai ibadah di gereja sangat rendah, seperti yang dapat disaksikan di Eropa saat ini, ada banyak bukti bahwa kaum muda di negara-negara modern tersebut semakin banyak yang terlibat dalam berbagai aksi nyata yang merupakan terjemahan dari nilai-nilai religius.

Namun demikian kecenderungan menurunnya religiusitas manusia dalam masyarakat modern, bukanlah suatu hal yang mustahil. Kemajuan ilmu dan teknologi serta tingkat rasionalitas manusia modern, memberikan ciri tersendiri bagi kehidupan keagamaan. Kalaupun tidak menghilangkan sama sekali, namun hal tersebut setidaknya memberikan suatu kemungkinan reinter-pretasi dan transformasi segala aktivitas keagamaan dan relevansinya bagi eksistensi manusia modern. Bagi kaum religius, menurunnya tingkat religiusitas manusia modern tersebut, yang sering disebut sebagai *proses sekularisasi*,

¹⁶ Theodorson, "Sirr al-Asrâr" dalam Syekh Tosun Bayran al-Jerrahi al-Halreti, *The Secret of Secrets*, terj. Joko S. Kahar (Penerbit Rizal Agusti), 87.

sebagai suatu gejala yang negatif dan harus dihindari, karena pada dasarnya akan menciptakan suatu masyarakat yang sekuler, yaitu:

“...suatu masyarakat yang nilai-nilai primernya adalah utilitarian dan rasional, dan masyarakat tersebut menerima bahkan menganjurkan perubahan dan penemuan-penemuan. Sebagai kebalikan dari masyarakat suci, yang adikodrati, atau nilai-nilai yang diasosiasikan dengan tradisionalisme.”¹⁷

Dalam perjalanan sejarahnya, kata sekularisasi diberi arti yang berbeda-beda sesuai dengan konteksnya. Hendropuspito, misalnya menjelaskan perubahan makna tersebut sebagai berikut:

“... pada perundingan di Westfalen (Jerman) tahun 1646 sekularisasi dimaksud sebagai ‘pencairan kekuasaan rohani (kedudukan dan peraturan suci) yang ada pada instansi agama Kristen menjadi milik umum’, ... abad ke 18 pengertian sekularisasi dikaitkan dengan masalah kekuasaan dan kekayaan duniawi yang dimiliki para rohaniwan; ... abad ke 19 pengertian sekularisasi diberi arti: ‘penyerahan kekuasaan dan hak milik Gereja kepada negara atau yayasan duniawi’... abad ke 20 ini, pengertian sekularisasi cukup mantap. ... diantara banyak arti yang berbeda itu terdapat suatu aspek yang sama, ialah dua variabel yang saling dipertentangkan: urusan agama dan urusan keduniawian, atau dengan kata lain, yang sakral dan yang profan. Maksudnya kedua urusan yang berlainan tidak boleh dicampur-adukkan; masing-masing harus ditangani sendiri-sendiri ... juga kita perlu membedakan pengertian sekularisasi dari sekularisme demi jelasnya pembicaraan”.

Dalam buku Peter Berger yang lain *A Rumor of Angels* dapat pula ditemukan dua pengertian istilah sekularisasi. *Pertama*, pengertian yang umum dianut di Eropa, yakni sebagai luntarnya kepercayaan dan perilaku umat Kristiani di dalam masyarakat modern. Sedangkan yang *kedua* adalah definisi yang umumnya dianut di Amerika, yakni sebagai adanya pergeseran motivasi orang-orang yang melakukan suatu perilaku dan partisipasi keagamaan. Konsisten dengan pengertian yang telah dikemukakan di atas, dapat ditarik dua kesimpulan berikut. *Pertama*, selama agama dipandang sebagai suatu sikap terhadap dunia suci dan selama agama dipandang sebagai sebuah institusi sosial yang mewadahi religiusitas manusia, termasuk religiusitas manusia modern, selama itu pula agama dibutuhkan. *Kedua*, karena menurut kodrat alamiahnya

¹⁷ Theodorson, *Sirr al-Asrâr*, 89.

manusia berkembang, baik fisik maupun mental, baik secara kolektif maupun individual, maka kemampuan menjelaskan pengalaman-pengalaman (bahkan yang paling kritis sekalipun) ikut berkembang, demikian pula dengan pemahaman terhadap perilaku dan kegiatan keagamaan.

Dari dua kesimpulan ini muncul pemahaman baru, yaitu proses sekularisasi telah, sedang, dan akan terus berlangsung, tetapi hal tersebut hanya terutama menyangkut aspek-aspek superfisial formal dari perilaku keagamaan, tidak menyangkut substansi pengalaman dan nilai-nilai dasar religius itu sendiri. Menyangkut hal yang terakhir itu, bahkan terjadi sebaliknya, semakin modern suatu masyarakat semakin tinggi kerinduannya terhadap nilai-nilai religius yang dasar. Secara singkat dapat diungkapkan dengan ekspresi, bahwa *high tech society need high touch spiritually*.

Zakiyah Darajat, dalam bukunya “Peranan Agama Dalam Kesehatan Mental”, menyatakan bahwa fungsi agama, antara lain:¹⁸

1. Agama memberikan bimbingan bagi manusia dalam mengendalikan dorongan-dorongan sebagai konsekuensi dari pertumbuhan fisik dan psikis seseorang.
2. Agama dapat memberikan terapi mental bagi manusia dalam menghadapi kesukaran-kesukaran dalam hidup. Seperti pada saat menghadapi kekecewaan-kekecewaan yang kadang dapat menggelisahkan batin dan dapat membuat orang putus asa. Di sini agama berperan mengembalikan kesadaran kepada sang pencipta.
3. Agama sebagai pengendali moral, terutama pada masyarakat yang menghadapi problematika etis, seperti perilaku seks bebas (untuk konteks sekarang Narkoba dan yang paling mutakhir sindrom politik, ekonomi dan budaya)

Zakiyah lebih menekankan fungsi psikis dari agama, sedangkan Nico Syukur Dister di samping mengemukakan fungsi emotif-afektif dan fungsi sosio-moral dari agama, juga menambahkan fungsi intelektual-kognitif, yaitu Agama sebagai sarana untuk memuaskan intelek manusia manakala manusia diliputi pertanyaan-pertanyaan yang sifatnya fundamental. Sebagai misal, ketika manusia bertanya tentang hakikat penciptaan dan tujuan keberadaan mereka di muka bumi ini.

¹⁸ Zakiyah Darajat, *Membina Nilai-nilai Moral di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 32.

Nico menjelaskan ada dua sumber kepuasan dapat ditemukan dalam agama oleh intelek, yaitu: *pertama*, agama dapat menyajikan pengetahuan yang sifatnya rahasia; dan *kedua*, memberikan kepuasan dalam pertanyaan-pertanyaan etis.

Dalam konteks ini, asumsi awal yang dapat kita berikan bahwa semoderen apapun sebuah komunitas, agama tetap akan eksis, dibutuhkan dan tetap dapat menjadi tawaran solutif terhadap penyakit sebagai derivasi dari peradaban yang dimunculkan. Agama diperlukan guna menjelaskan makna dan tujuan hidup manusia. Agamalah yang mengisi sisi spiritual manusia yang tidak mungkin dipenuhi oleh rasionalitas dan ilmu pengetahuan. Bahkan menurut William James, agama akan selalu ada selagi manusia memiliki rasa cemas.

Robert N. Bellah di dalam *Beyond Belief*, menjelaskan bahwa mayoritas masyarakat Amerika—masyarakat yang biasanya diidentikkan dengan masyarakat sekuler—ternyata masih membutuhkan keyakinan akan Tuhan, agama atau spiritualitas, meskipun interpretasi dari Tuhan dan agama ini sangat berbeda dari pengertian Tuhan dan agama sebagaimana yang ada pada agama konvensional. Bellah mengistilahkan spiritualitas seperti ini dengan agama civil (*civil religion*), karena para penganutnya memasukkan kesadaran spiritualitasnya ke dalam ruang yang lebih umum, konsep Tuhan digeneralisir, dalam pengertian bahwa meskipun orang berbeda agama, akan tetapi mereka dapat mempunyai konsep Tuhan yang sama.¹⁹

Dalam pengungkapan berbeda, George M. Marsden menyatakan bahwa agama bagi sebagian masyarakat modern telah kehilangan semangat komunalnya. Agama menjadi sangat pribadi dan individualistik. Kearifan nilai agama ditafsirkan secara subjektif sesuai dengan kepentingan masing-masing. Termasuk interpretasi tentang konsep ke-Tuhan-an, walau mereka yakin mempunyai Tuhan yang sama tetapi mereka ingin Tuhan yang mereka yakini itu adalah sebagaimana yang mereka interpretasikan.

Namun demikian tidak semua agama dapat menjawab persoalan kemanusiaan. Hanya agama yang menjamin pemenuhan spritualitas dan tidak bertentangan dengan sains dan teknologilah yang dapat bertahan. Selain itu pendekatan beragama yang cenderung eksklusif juga tidaklah

¹⁹ Harold H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. Rasidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 78.

cocok untuk ditawarkan pada hari ini dan masa yang akan datang karena pada masyarakat yang terbuka semacam ini agama semacam itu cenderung menyulut konflik. Agama masa depan yang akan muncul adalah agama yang menekankan dan menghargai persamaan nilai-nilai luhur pada setiap agama. Teologi agama masa depan lebih konsen pada persoalan lingkungan hidup, etika sosial, dan masa depan kemanusiaan, dengan mengandalkan pada kekuatan ilmu pengetahuan empiris dan kesadaran spiritual yang bersifat mistis.

Secara epistemologis, agama masa depan menolak paham absolutisme dan akan memilih apa yang oleh Swidler disebut *deabsolutizing truth* atau yang oleh Seyyed Hossein Nasr diistilahkan sebagai *relatively absolute*. Dikatakan absolut karena setiap agama mempunyai klaim dan orientasi keilahian, tetapi semua itu relatif karena klaim dan keyakinan agama itu tumbuh dan terbentuk dalam sejarah. Tetapi tidak pula kita lantas sepakat dengan kecenderungan *spiritualitas sekuler* di mana manusia menuhankan sesuatu yang mendunia (*worldly*), khususnya objek konkret maupun abstrak. Spiritualitas semacam ini adalah spiritualitas penuh paradoks, yang didalamnya manusia menuhankan sesuatu yang sama derajatnya dengan manusia itu sendiri. Karena objek-objek tersebut adalah ciptaannya sendiri atau setidaknya hasil proyeksi hayalnya, maka sangat tidak layak ia dituhankan. Sesuatu pantas dianggap Tuhan apabila sesuatu itu adalah yang benar-benar melampaui dirinya sebagai Yang Tak Terbatas, Tak Berhingga, dan Tak Terjangkau.

Tasawuf sebagai Kesalehan Individu dan Sosial

Secara etimologis kata amal saleh berarti perbuatan, pekerjaan dan aktivitas yang bernilai kebaikan sehingga menghasilkan pahala bagi pelakunya. Sedangkan sebaliknya, perbuatan yang jahat ('amal sayyi'ah) adalah aktivitas yang diharamkan dan berdampak pada dosa bagi pelakunya, sebagaimana firman Allah swt. yang menerangkan hal ini.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ

“Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, maka pahalanya adalah untuk dirinya sendiri dan barangsiapa yang berbuat jahat, maka dosanya adalah untuk dirinya sendiri, dan Tuhanmu tidak sedikitpun berbuat aniaya kepada hambanya “ [QS. Fuṣṣilat: 46]

Amal saleh jika ditinjau dari sisi terminologis adalah semua perbuatan yang dilakukan secara sadar dan sengaja atas dorongan pikiran dan zikir. Antara pikiran dan zikir harus sejalan, sehingga pikiran akan melahirkan akal sehat, dan zikir melahirkan hati nurani yang bersih. Dengan berjalannya kedua potensi tersebut secara sinergi dan seimbang, seseorang dapat terdorong untuk melakukan hal yang positif, bermanfaat dan berguna tidak hanya untuk kepentingan bersifat individual, bahkan meluas dan merebak hingga mencakup kebaikan untuk orang banyak, misalnya kegiatan memfasilitasi orang lain agar setia pada kesalehan dan kebaikan. Ibn Fâris menganalisis mengapa al-Qur’ân menggunakan kata “amal” untuk menunjukkan suatu perbuatan. Menurutnya ada dua istilah yang sering ditemukan di dalam Bahasa Arab, pertama ada istilah yang mengatakan “*‘itamal al-rajul*”. artinya bahwa ada seseorang yang bekerja untuk dirinya. Dan ada satu lagi istilah yang menyatakan “*‘amil al-rajul*”, berarti ada seseorang yang bekerja untuk kepentingan orang lain, dan juga untuk kepentingan dirinya sendiri. Jadi dengan demikian, penggunaan kata ‘*amal* dalam al-Qur’ân mengisyaratkan bahwa berbuat atau bekerja, tidak hanya ditujukan pada diri sendiri tapi juga untuk orang lain. Jadi seolah ada indikasi bahwa beramal tidak hanya dilakukan demi kepentingan pribadi saja, tetapi juga melakukannya untuk orang lain.²⁰

Al-Qur’ân menggunakan dua istilah untuk kesalehan, yaitu kata saleh dan kata “*birr*”. Kata al-*birr* merupakan istilah yang terkait dengan moral, dan perbuatan baik kepada seseorang. Sedangkan kata *ṣāliḥ* tidak cukup dengan kebaikan pribadi atau kesalehan individu, tetapi meluas hingga kesalehan sosial. Bahkan kesalehan individu belum sempurna tanpa kesalehan sosial. Ada dua cara yang digunakan Islam untuk mengajarkan kesalehan sosial. *Pertama*, adanya perintah dan anjuran untuk memiliki kepedulian sosial. Misalnya, seorang Muslim harus menganggap Muslim lain sebagai saudaranya, ia harus mencintai orang lain sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri, menghormati tamu dan jirannya. Kedua, Islam menetapkan adanya aspek sosial pada setiap peribadatan dalam Islam. Misalnya kata “*salat*” menggunakan kata-kata plural, bukan kata tunggal yaitu, “*silah*”. Ini menandakan bahwa ibadah salat itu dimaksudkan untuk kesalehan sosial, di samping perlu untuk

²⁰ Cecep Alba dan Suhwardi, *Kuliah Tasawuf* (Tasikmalaya: Fakultas Tarbiyah IAILM, 2007), 45-46.

individu. Demikian pula dengan diharuskannya mengucapkan salam pada bagian akhir dari ibadah salat, ini mengindikasikan adanya keharusan untuk mendoakan keselamatan bagi orang lain. Dalam puasa kita diajarkan tentang kesalehan individual, berupa latihan untuk memiliki sikap meredam hawa nafsu agar berkepribadian sebagai seorang hamba Allah yang taat akan perintah Allah. Namun diakhir puasa, seorang Muslim diwajibkan membayar zakat sebagai kesalehan sosialnya sehingga ia juga diajarkan untuk peduli terhadap orang lain dalam hal membagi kebahagiaan kepada orang lain dalam bentuk membayar zakat.

Zakat, adalah ajaran Islam tentang kesalehan sosial, namun zakat juga penting untuk kepentingan pribadi, yaitu berupa terjaganya harta dari kerusakan dan kekotoran dalam kepemilikannya. Jadi meskipun zakat dimaksudkan untuk orang lain bagi pemberdayaan bagi kaum yang lemah, juga penting untuk membersihkan harta seseorang. Begitupula dengan ibadah haji yang merupakan ibadah individual, tetapi memiliki makna yang sangat jelas untuk kesalehan sosial, yaitu menjaga kemabruran hajinya dengan berbuat kebaikan kepada orang lain sesuai dengan predikat haji yang telah disandangnya. Kesalehan sosial adalah tanggung jawab yang sama pentingnya dengan kesalehan individu. Hal ini dapat dilihat dari kenyataan bahwa ancaman pendustaan agama, dijatuhkan kepada mereka yang tidak memiliki kesalehan sosial sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Mâ'ûn, yang ditujukan kepada mereka yang tidak memiliki kesalehan sosial diantaranya:

1. الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ yang tidak memiliki keinginan memelihara anak yatim.
2. وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ dan enggan membantu fakir miskin.
3. وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ juga menghalang-halangi orang yang ingin menolong orang lain.²¹

Allah telah menyatakan dalam firmanNya QS. al-Baqarah [2]: 177 yang menegaskan bahwa kebaikan itu bukan hanya dengan menghadapkan wajahnya ke Timur dan ke Barat (beribadah kepada Allah), tetapi kebaikan juga terletak pada kesediaan diri melakukan kesalehan sosial berupa memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang

²¹ Darajad, *Membina*, 131.

memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya.

Manusia modern menganggap bahwa kesalahan individual, lebih penting dari kesalahan sosial. Hal ini menjadi salah satu penyebab kemunduran umat Islam, dan hilangnya kekuatan komunitas Muslim jika berhadapan dengan ummat yang lain. Kemiskinan menyebabkan kita harus menelan pil pahit kebodohan, karena kurang mampu membayar tingginya biaya pendidikan yang lebih baik, sehingga lahirlah generasi-generasi yang gampang diajak pada kebobrokan moral, generasi yang menjadi sasaran empuk bagi mereka yang berkepentingan bagi hancurnya Islam.²²

Catatan Akhir

Sejarah membuktikan bahwa manusia mustahil hidup tanpa nilai spiritual yang ia akui sebagai Yang Maha Agung, dan yang dapat memenuhi kebutuhan spiritual manusia itu hanya agama. Sistem ideologi apapun yang ditegakkan oleh manusia seraya 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. Hanya agamalah yang dapat menjelaskan dan memuaskannya. Alih-alih berkehendak untuk tidak bertuhan dan tidak mengakui nilai-nilai metafisik, justru hal ini akan memunculkan satu sistem agama baru di mana sang penggagas menjadikan diri dan konsepnya sebagai tuhan. Tentu kita berpikir betapa primitif dan tidak jelasnya ide ketuhan seperti ini. Tetapi seprimitif dan tidak jelas bagaimanapun ide tersebut, bahwa manusia tidak dapat menghindar dari ide tentang Tuhan.

Namun tidak semua agama relevan untuk ditawarkan pada masyarakat modern, hal ini disebabkan karena manusia modern yang sangat mengagungkan hasil pengembaraan intelektual tidak akan mudah menerima begitu saja suatu sistem kepercayaan. Peran Tasawuf 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—

²² <http://www.wikipedia.org/wiki/sufisme>. diakses pada Kamis, 10 Nopem ber 2011

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 kejatidirian manusia dari serangan kehampaan dan keterasingan yang ditawarkan oleh nilai modernitas. Tetapi manusia modern mesti hati-hati dan arif, karena tidak semua tawaran spiritualitas baru bermuara pada puncak spiritualitas sebenarnya. Spiritualitas sekuler misalnya, spiritualitas ini mengandung *kesalahkapraban* karena menyandarkan rasa spiritual kepada sesuatu yang tidak pantas memberikan sandaran. Sesuatu yang Tak Terbatas, Tak Berhingga, Tak Terjangkau, Transenden, Wajah Suci dan lain sebagainya adalah beberapa simbol yang sebenarnya layak untuk itu.

Hanya saja, jika 257 tahun yang lalu Rousseau mengajak kembali ke alam, maka tawaran agar manusia berubah dalam rangka mengembalikan citra kemanusiaanya melalui kearifan nilai relegiusitas (spiritual) adalah konteks tawaran yang tepat terhadap masalah keterpinggiran manusia modern dalam lingkaran eksistensinya. Kembali kepada spiritualitas di tengah kepongahan modernitas adalah mengembalikan rasa kehadiran Yang Suci di tengah-tengah moralitas manusia yang sejatinya memang telah dititipkan oleh Yang Suci pada tiap diri manusia. Spiritualitas adalah *infinite idea* yang inheren dalam totalitas kemanusiaan manusia. Mengingkarinya berarti mengeliminir kedirian sebagai seorang manusia. Maka tasawuf adalah jalan terbaik untuk menghadirkan yang Transenden, sebab ia merupakan kemestian di saat kenestapaan sedang kita alami. Persoalannya kemudian adalah apakah kita mau jujur menghadirkan spirit yang Transenden tersebut, karena ia sungguh telah hadir dengan sendirinya disaat bersamaan kita menjadi manusia modern seperti saat ini.

Daftar Pustaka

- Alba, Cecep. dan Suhrowardi. *Kuliah Tasawuf*. Tasikmalaya: Fakultas Tarbiyah IAILM, 2007.
- Anwar ZA. *Miftabus Sudur dan Pengantar Ilmu Tasawuf*. Artikel, 2007, tt.
- Arifin. *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1996.
- Armstrong, Amatullah. *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Bandung: Mizan, 1996.

- Dadang. *Pokok-pokok Ajaran Tasawuf*. 2007. [Artikel tidak diterbitkan].
- Darajad, Zakiyah. *Membina Nilai-nilai Moral di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Hamka. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.
- Hawash, Abdullah. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al-Ikhlas, 1980.
- Iskandar. *Rahasia Sufi*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Nicholson, Reynold A. *Mistik dalam Islam*. Tim Penterjemah BA. Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2000.
- Russell, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya Dengan Kondisi Sosio-politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, terj. Sigit Jatmiko dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sjukur, Asjwadie. *Ilmu Tasawuf*. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979.
- Smith, Huston. *Kebenaran yang Terlupakan Kiritik atas Sains dan Modernitas*, terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSoD, 2001.
- Theodorson. “Sirr al-Asrar”, dalam Syeikh Tosun Bayran al-Jerrahi al-Halreti, *The Secret Of Secrets*, terj. Joko S. Kahar. Penerbit Rizal Agusti.
- Titus, Harold H. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. Rasidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT Mahmud Yunus Wadzuryah, 1990.