

SIGNIFIKANSI REVITALISASI TASAWUF HAMKA DAN SAID NURSI BAGI KEHIDUPAN MASYARAKAT KONTEMPORER

Zaprul Khan

STAIN Syekh Abdurrahman Siddik Bangka Belitung

e-mail: zaprul Khan_zahra@yahoo.co.id

Abstract: *This article makes an attempt to solve problems by discussing the 20th tasawuf reformation of Hamka and Said Nursi. The academic problems are: Why did Hamka and Said Nursi reform tasawuf by returning to Al-Qur'an and Sunnah?; What are the tasawuf reformation constructions of Hamka and Nursi?; What is the relevance of their tasawuf reformation in the contemporary religious life? In order to understand, elaborate, interpret, make meanings, and reveal the relevance to the contemporary social life, this article employs historical, philosophical, and integrative-interconnectivity approaches. The article finding shows that both Hamka and Said Nursi gave constructive critics and tasawuf reformation due to the factors of conditional-contextual, internal-substantial, and spiritual drought of the 20th century Muslim society. Both Hamka and Nursi made greater attempts to do Sufism ijtihad in formulating their Sufism discourse with moderate patterns so that they could be accessed by all society levels. Therefore, this moderate tasawuf can play more positive functional roles for extensive contemporary society with all aspects.*

Abstrak: Artikel ini berusaha memecahkan masalah dengan mendiskusikan reformasi tasawuf abad XX yang dilakukan oleh Hamka dan Said Nursi. Persoalan akademiknya adalah mengapa Hamka dan Said Nursi mereformasi dengan kembali kepada al-Quran dan Sunnah; apakah relevansi reformasi tasawuf mereka dalam kehidupan religious kontemporer? Untuk memahami, mengelaborasi, menafsirkan, mencari makna, dan memunculkan relevansi bagi kehidupan social kontemporer, artikel ini menggunakan pendekatan-pendekatan sejarah, filosofis, dan interkoneksi-integratif. Temuan artikel ini menunjukkan bahwa Hamka dan Said Nursi memberikan kritik-kritik konstruktif dan reformasi tasawuf mereka berkaitan dengan faktor-faktor kondisional-

kontekstual, internal-substansial, dan kekeringan spiritual masyarakat Muslim abad XX. Hamka dan Said Nursi telah melakukan usaha-usaha besar untuk ijihad tasawuf dalam memformulasikan wacana tasawuf mereka dengan pola-pola moderat sehingga mereka bisa diakses oleh semua lapisan masyarakat. Karena itu, tasawuf moderat ini bisa memainkan peranan fungsional yang lebih positif bagi masyarakat kontemporer yang lebih luas dengan semua aspek.

Keywords:sufisme, Hamka, Said Nursi, sufismepopuler.

A. Pendahuluan

Secara historis-sosiologis, dalam tinjauan Fazlur Rahman, sufisme dalam fase-fase awal sejarah sebenarnya berupa gerakan moral keagamaan yang bersifat esoteris dan bertujuan kesucian moral.¹ Namun dalam perkembangannya kemudian, berawal pada abad XII sufisme bermetamorfosis menjadi sufisme populer atau tarekat-tarekat sufi, yang sebagian sudah menyimpang dari ajaran-ajaran prinsip Islam.² Diawali oleh Ibn Taimiyah pada awal abad XIV, Ahmad Sirhindi menjelang akhir abad XVI sampai awal abad XVII, hingga Muhammad Iqbal pada awal abad XX yang melakukan kritik sekaligus revitalisasi terhadap sufisme populer.

Meskipun telah ada usaha dari berbagai tokoh reformis tersebut, sebagai media ekspresi bagi agama rakyat, sufisme telah memperoleh tempat yang paling tinggi di dalam Islam. Sejak abad XII, gerakan sufisme menjadi tidak lain dari fakta-fakta mengenai para syeikh beserta otoritas mutlak mereka, kepatuhan mutlak para murid kepada guru-guru spiritual, mitos mengenai manusia-manusia suci, keajaiban-keajaiban, berbagai pemujaan wali dan makam-makam, serta meninggalkan kehidupan bermasyarakat dan mencela kehidupan duniawi dalam segala aspeknya.³ Demikian pula, mulai pertengahan abad XX hingga awal milenium ketiga ini nyaris sebagian besar masyarakat kontemporer menghadapi puspa ragam problematika, seperti kegelisahan eksistensial, dekadensi moral,⁴ keharmonisan hubungan antar umat beragama,⁵ dan epistem ilmu

pengetahuan yang lebih cenderung terhadap objek-objek empirikal semata dan menafikan eksistensi transendental.⁶ Namun yang menarik, menurut sebagian ilmuwan justru tasawuf sebagai dimensi esoteris dalam Islam mampu menjawab berbagai problematika masyarakat kontemporer tersebut.⁷

Kegelisahannya adalah tasawuf yang bagaimana yang dapat diterima dan mampu memayungi segala perbedaan agama sebagian besar masyarakat kontemporer? Untuk menjawab pertanyaan ini, penulis mencoba menghadirkan dua sosok pemikir reformis abad XX, yaitu Hamka Indonesia dan *Bediuzzaman* Said Nursi Turki.

Pertanyaannya sekarang adalah mengapa Nursi dan Hamka melakukan revitalisasi tasawuf? Bagaimana konstruksi revitalisasi tasawuf Nursi dan Hamka? Serta bagaimana signifikansi revitalisasi tasawuf keduanya bagi kehidupan masyarakat kontemporer? Pertanyaan-pertanyaan tersebut akan menjadi benang merah tulisan ini dengan menggunakan metode analisis komparatif-sintesis, serta pendekatan historis, kritis-filosofis, dan integratif-interkoneksi sebagai pisau bedahnya.

B. Faktor-Faktor Revitalisasi Tasawuf Hamka dan Said Nursi

Jika diamati secara komprehensif, wacana revitalisasi tasawuf yang disuarakan oleh Hamka dan Nursi sama-sama berawal dari kondisi kontekstual di mana mereka berada. Pada konteks Indonesia, Hamka berangkat dari tanah kelahirannya sendiri, Minangkabau. Ia menyaksikan berbagai penyimpangan dalam tubuh tasawuf yang telah melembaga dalam tarekat. Penyimpangan-penyimpangan yang ditemukan Hamka saat itu antara lain, doktrin *wasilah*, yakni mengadakan perantara antara hubungan seorang hamba dengan Tuhannya; *rabithah* terhadap guru dalam suatu zikir;⁸ berziarah dan membesar-besarkan kuburan orang-orang yang telah mati, bernazar, dan berkaul kepada tempat yang dipandang keramat; serta pengamalan suatu *kaifiat* atau aturan-aturan tertentu dalam mengingat Allah dalam zikir yang tidak berasal dari Nabi dengan sanad hadis sahih.⁹

Secara kultural, berbagai bentuk amalan-amalan sufistik tersebut sudah menjadi budaya yang menyatu dengan masyarakat atau meminjam ungkapan Hamka sendiri, laksana sudah menjadi pakaian hampir seluruh ulama Minangkabau.¹⁰ Penyimpangan-penyimpangan sufisme secara kultural-internal dalam konteks Minangkabau inilah yang mendorong Hamka melakukan kritik konstruktif sekaligus membangun konstruksi sufisme baru yang ia namakan dengan tasawuf modern.¹¹

Sebagaimana Hamka, Nursi juga melihat adanya penyelewengan-penyelewengan pada para pengamal sufisme secara kontekstual di wilayah Turki. Secara faktual, Nursi menemukan pengamal-pengamal sufisme yang mengaku-ngaku bahwa diri mereka telah menjadi kutub spiritual tertinggi dan mengklaim bahwa mereka merupakan Mahdi yang dijanjikan menjelang akhir zaman, serta orang-orang yang melontarkan pernyataan-pernyataan spiritual yang berlebihan dan keluar dari kewajaran syariat.¹²

Penyimpangan-penyimpangan dalam pengamalan sufisme secara kontekstual ini yang mendorong Nursi menyampaikankritik konstruktif dan sekaligus membenahi wacana sufisme. Bagi Nursi, tingkatan spiritual orang-orang saleh dalam pengabdian kepada Tuhan tidak terhitung banyaknya dan tidak diketahui dengan pasti mengenai kedudukan mereka. Para pengamal sufisme yang mengaku sebagai kutub spiritual tertinggi, menjadi Mahdi, atau melontarkan ungkapan-ungkapan spiritual yang berlebihan merupakan orang-orang yang terperdaya dengan realitas spiritual yang mereka saksikan.

Menurut Nursi, fenomena-fenomena yang mereka saksikan mungkin saja benar, namun penilaian dan klaim mereka keliru. Secara analogis-metaforis, mereka bagaikan seekor lalat yang menganggap semangkok air laksana lautan kecil. Dengan alasan ini, Nursi menganjurkan mereka untuk menimbang segala perilaku mereka melalui hukum syariah yang berpijak pada al-Quran dan Sunnah Nabi. Jadi, sebagaimana Hamka, wacana revitalisasi sufisme

yang digulirkan Nursi berangkat dari *setting* sosial sebagian masyarakat Turki yang menyimpang dalam pengamalan sufisme mereka.¹³

Selain faktor kondisional-kontekstual, Hamka dan Nursi menyadari pula penyimpangan tasawuf secara substantif. Mengenai Hamka, ia melakukan pelacakan historis-sosiologis mengenai sejarah perkembangan tasawuf sejak zaman Nabi, era para sahabat, para pengikut sahabat, dan tokoh-tokoh besar dalam tasawuf karena ternyata mempunyai pengaruh terhadap perkembangan tasawuf di Indonesia. Melalui penelusuran historis, Hamka menemukan bahwa penyimpangan-penyimpangan dalam tasawuf bukan hanya terjadi di Minangkabau atau di Indonesia semata yang terpisah dari dunia Muslim lainnya, melainkan mempunyai akar historis dari bangsa-bangsa Muslim lainnya.

Menurut pengamatan Hamka, wacana sufisme yang masuk ke Indonesia sudah dipengaruhi oleh doktrin-doktrin tasawuf yang secara substantif telah menyeleweng dari pangkalnya, yakni al-Quran dan Sunnah Nabi. Hampir di sebagian besar dunia Muslim telah terjadi penyimpangan-penyimpangan tasawuf, seperti doktrin *tawāsul*, *rabiṭah* kepada guru, serta mengeramatkan makam-makam para wali. Hamka mengidentifikasi beragam makam para ulama yang dikeramatkan di setiap negeri Muslim. Di Mesir berpusat pada kuburan Syekh Aḥmad al-Firā'ī, di Baghdad pada kuburan Syekh Abdul Qādir al-Jīlānī, dan di Damaskus pada kuburan Syekh Akbar Muḥhyi al-Dīn ibn 'Arabī. Singkatnya, suasana pada waktu itu adalah suasana kuburan.¹⁴

Penyimpangan-penyimpangan secara substantif dari ajaran tasawuf yang mempunyai semangat al-Quran dan Sunnah ini pula yang mengakibatkan kaum Muslim mengalami kemunduran, jumud, lemah, dan tidak berdaya untuk bersaing dengan bangsa-bangsa lain. Untukalasanini, Hamka memaknai sebagian konsep-konsep sufisme konvensional secara aktif-progresif dan dinamis-positif, bukan pasif-negatif dan statis-regresif.¹⁵

Senada dengan Hamka, formulasi revitalisasi tasawuf Nursi distimulasi juga oleh aneka ragam penyimpangan secara substantif dalam wacana-wacana sufisme. Tidak bisa dipungkiri, meskipun Nursi cukup apresiatif terhadap wacana-wacana tasawuf dan para empu-empu sufi, seperti Imām al-Ghazālī, Syekh Abdul Qādir al-Jīlānī, Maulanā Jalāl al-Dīn Rūmī, dan Imām Rabbanī, sikap apresiatif tersebut tidak menghalanginya untuk tetap bersikap kritis terhadap penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dalam tasawuf.¹⁶

Salah satu persoalan sufisme yang menjadi muara kritik Nursi, misalnya adalah doktrin *waḥdat al-wujūd* atau kesatuan wujud yang digulirkan oleh Muḥḥyi al-Dīn ibn ‘Arabī. Nursi memberi tanggapan dengan tegas bahwa Allah merupakan Sang Pencipta yang menciptakan segala sesuatu secara objektif-faktual, sehingga eksistensi segala ciptaan tersebut bukan ilusi seperti dinyatakan oleh para penganut doktrin *waḥdat al-wujūd*. Namun seluruh makhluk karena diciptakan dalam lingkaran dimensi ruang dan waktu, konsekuensinya tidak bersifat kekal, melainkan hanya bersifat temporal.¹⁷

Selain doktrin *waḥdat al-wujūd*, Nursi menemukan berbagai penyimpangan substantif dalam sufisme, seperti tidak sedikit para pengikut fanatik orde sufi yang lebih menyukai amalan-amalan harian dan prinsip-prinsip sekunder orde sufi ketimbang Sunnah mulia Nabi; menganggap para wali lebih mulia daripada para sahabat Nabi; terperangkap dengan memandang bahwa inspirasi atau ilham yang mereka peroleh sama nilainya dengan wahyu Ilahi; begitu asyik dengan kenikmatan pencerahan, dan keajaiban-keajaiban spiritual; terjebak dalam kesombongan, keangkuhan, dan membanggakan diri sendiri; merasa tidak sabar ingin menikmati ganjaran-ganjaran atas kesalehan yang mereka lakukan di dunia ini juga, serta penyimpangan-penyimpangan lainnya.¹⁸

Adanya berbagai penyimpangan inilah yang mengakibatkan Nursi bukan hanya bersuara lantang mengkritisi kekeliruan-kekeliruan dalam tubuh sufisme melainkan juga membangun

kembali prinsip-prinsip tasawuf yang berpijak pada al-Quran dan Sunnah Nabi. Bagi Nursi, dengan mengutip pandangan para guru besar sufi, Imām al-Ghazālī dan Imām Rabbanī, derajat yang diperoleh dengan menunaikan satu perintah kewajiban agama adalah jauh lebih mulia ketimbang melaksanakan seribu perintah amalan Sunnah dan demikian pula bahwa menjalankan satu prinsip Sunnah Nabi lebih baik daripada mengamalkan seribu amalan-amalan dalam orde sufi.¹⁹

Di samping dua faktor di atas, keduanya juga sama-sama melihat kebutuhan spiritual masyarakat Muslim di mana mereka berada. Hamka dan Nursi menangkap isyarat masyarakat Muslim konteks Indonesia dan Turki yang mengalami kegelisahan spiritual. Pada konteks Indonesia, Hamka menyadari bahwa sosialisasi wacana-wacana keagamaan masih seringkali lebih menekankan aspek fikih padahal banyak kaum Muslim yang mendambakan wacana-wacana yang berhubungan dengan aspek batiniah. Dalam telaah sosiologis Fakhry Ali, kondisi sosial masyarakat Indonesia pada awal abad duapuluh hingga pertengahan lebih hingga tahun 1980 sedang berada dan mengalami proses modernisasi dalam pengertian yang sangat longgar. Sebagian masyarakat Indonesia telah menyerap nilai-nilai budaya dan pengetahuan sekuler yakni mereka yang terdiri dari kalangan marginal mengenai pengetahuan keagamaan.²⁰

Karakter atau corak masyarakat semacam ini yang memiliki keterikatan sosiologis atau pun antropologis terhadap agama di samping juga keterikatan keyakinan, telah mendorong mereka mencari jawaban. Dalam kondisi demikian, menurut Fakhry Ali, Hamka hadir untuk memberi jawaban itu. Hamka berusaha memaknai ulang wacana keislaman agar bisa diterima oleh masyarakat Indonesia secara luas.²¹ Dengan alasan tersebut, Hamka menyuguhkan tasawuf dengan warna baru terhadap masyarakat Muslim Indonesia sebagai pelengkap aspek legal formal sekaligus memenuhi kedahagaan spiritual mereka.

Senada dengan Hamka, Nursi mengamati bahwa sebagian besar masyarakat Muslim Turki sedang mengalami puncak krisis keimanan pada awal abad duapuluh. Tampilnya Mustafa Kemal sebagai pemimpin tertinggi negara, terjadilah sejumlah perubahan radikal: kekhalifahan ditanggalkan, undang-undang negara yang berdasarkan syariat Islam diganti dengan undang-undang Swiss; kehidupan model Barat dipaksakan bahkan diundangkan kepada bangsa Turki; huruf Arab diganti dengan huruf Latin, sampai azan pun dikumandangkan dalam bahasa Turki, dan sejumlah perubahan mendasar lainnya.²²

Mustafa Kemal menerapkan sekularisme secara total yang menyebabkan masyarakat Muslim Turki mengalami kegelisahan spiritual.²³ Nursi membaca kegersangan spiritual tersebut dan berusaha menyuguhkan jawaban-jawaban solutif yang bernuansa sufistik. Akan tetapi Nursi menyadari bahwa wacana-wacana sufistik yang harus ia hadirkan bukan tasawuf lama yang sedikit banyak sudah mengalami penyimpangan dan sudah tidak relevan bagi kebutuhan zaman kontemporer, melainkan tasawuf baru yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat Muslim Turki abad ke-20.²⁴

Tasawuf lama yang sudah terfragmentasi dalam puspa ragam gerakan tarekat, seperti tarekat Naqshabandiyah, Qadiriyyah, Syadziliyyah, Maulawiyah, dan lainnya, bagi Nursi sudah tidak kompatibel lagi untuk menjawab kebangkrutan ruhani masyarakat Muslim dewasa ini. Dalam pengamatan Nursi, permasalahan yang paling fundamental bagi mayoritas kaum Muslim, khususnya umat Islam Turki pada abad XX adalah menyelamatkan keyakinan dan memperkokoh keimanan mereka yang semakin dilanda krisis karena diterjang oleh gencarnya serangan sekularisme dan materialisme.

Menurut Nursi, kegelisahan sebagian besar masyarakat Muslim tidak bisa lagi ditanggulangi dengan wacana-wacana tasawuf lama yang sudah terkotak-kotak dalam berbagai bentuk tarekat, melainkan harus dengan rumusan baru agar bisa diterima oleh semua golongan masyarakat Muslim. Dari sini Nursi berusaha

memaknai tasawuf dengan langsung menimba lentera kearifannya dari Al-Quran dan Sunnah Nabi sebagai dua sumber fundamental Islam. Tujuannya tidak lain agar apa yang disuarakan oleh Nursi dapat diterima oleh seluruh lapisan masyarakat Muslim yang tengah mengalami kegelisahan eksistensial, sebuah kedahagaan ontologis.²⁵

C. Konstruksi Revitalisasi Tasawuf Hamka dan Said Nursi

Secara garis besar, ada beberapa aspek untuk memetakan konstruksi revitalisasi tasawuf Hamka dan Nursi.

1. Al-Quran dan Sunnah Sebagai Inspirator Tasawuf

Al-Quran dan Sunnah merupakan unsur paling signifikan dalam konstruksi tasawuf Hamka dan Nursi. Keduanya sama-sama menekankan bahwa setiap bangunan tasawuf atau ijtihad sufisme harus senantiasa berada di bawah terang cahaya petunjuk al-Quran dan Sunnah. Pada kasus Hamka, kedua doktrin fundamental Islam tersebut mesti menjadi sumber utama yang memberi inspirasi bagi wacana-wacana dan pengamalan-pengamalan sufistik. Ia menyadari bahwa al-Quran dan Sunnah Nabi merupakan sumber prinsipil tasawuf yang memiliki dimensi esoteris batiniah, selain dimensi eksoteris lahiriah. Siapa pun yang berusaha mengkonstruksi wacana-wacana dan praktek-praktek sufisme tanpa berpijak pada prinsip-prinsip al-Quran dan Sunnah, hampir dapat dipastikan akan terjadi berbagai penyimpangan di dalamnya.²⁶

Melalui alasan tersebut, Hamka mengajak kaum Muslim yang ingin mengamalkan wacana-wacana sufisme seharusnya menjadikan kedua doktrin utama tersebut sebagai titik tolak sekaligus muara tempat kembali.²⁷ Secara teoretis-faktual, prinsip ini sudah bisa ditemukan dalam karya sufisme pertama Hamka, yaitu *Tasawuf Moderen* yang menjadikan al-Quran dan Sunnah sebagai pijakan utamanya. Melampaui buku tersebut, bangunan tasawuf Hamka yang bernafaskan al-Quran dan Sunnah terdapat juga dalam buku-buku bertema sufistik lainnya, seperti *Falsafah Hidup, Pandangan Hidup*

Muslim, Renungan Tasawuf, Lembaga Budi, Lembaga Hidup, serta Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya. Dalam semua karya tersebut, Hamka memaknai tasawuf dengan menjadikan al-Quran dan Sunnah sebagai ruh yang memberi inspirasi konseptual sufismenya.²⁸

Senada dengan Hamka, Nursi menjadikan al-Quran dan Sunnah sebagai sumber fundamental dalam mengkonstruksi wacana-wacana sufismenya.²⁹ Dari sudut pandang Nursi, al-Quran memiliki sebuah visi universal dan holistik dalam menangkap kebenaran yang tak terbatas dan absolut atau hakikat ketuhanan.³⁰ Al-Quran mampu menguraikan segala hal yang berhubungan dengan dimensi ketuhanan, baik sifat, nama, fungsi maupun kekuasaan Tuhan dengan keseimbangan yang sempurna. Keseimbangan tersebut tidak akan pernah ditemukan dalam karya-karya para kaum sufi, teolog, dan filsuf, sebab mereka hanya mampu menangkap satu atau beberapa aspek kebenaran ketuhanan, namun melalaikan aspek-aspek lainnya, sehingga konstruksi mereka tentu memiliki sejumlah kelemahan dan kekurangan tersendiri. Di sini, agar menghasilkan sebuah pandangan yang bersifat ekuivalen dan holistik dalam pengabdian terhadap Tuhan, Nursi menjadikan al-Quran sebagai pemandu esensial dalam membangun wacana-wacana sufismenya.³¹

Begitu juga dengan Sunnah, bagi Nursi merupakan konsekuensi langsung dari mengikuti perintah-perintah al-Quran. Berpijak pada ayat 31 dalam surat Ali-'Imrān, Nursi berargumentasi bahwa kecintaan kepada Allah, mesti diikuti dengan sikap mengikuti Sunnah Nabi dan kecintaan kepada Allah baru terwujud dengan melakukan perbuatan yang diridai oleh-Nya. Sementara itu rida-Nya dalam bentuk yang paling utama tampak pada pribadi Muhammad. Meneladani beliau, mengharuskan manusia mengikuti Nabi saw. Sebab, pemimpin yang paling sempurna dan teladan yang paling utama adalah beliau.³²

Selain itu, Sunnah merupakan obat terbaik dan paling mujarab untuk berbagai penyakit ruhani, mental, dan kalbu,³³ serta sebagai

contoh ideal dari al-Quran yang memiliki akhlak termulia. Allah sengaja menciptakan Nabi dalam akhlak yang paling moderat dan dalam bentuk yang paling sempurna, sehingga semua gerak-gerik dan diam beliau berjalan sesuai dengan sikap pertengahan dan istikamah.³⁴ Berdasarkan prinsip-prinsip di atas, tidak diragukan lagi, jalan yang paling singkat, yang paling bisa diterima, dan yang paling lurus di antara jalan ketaatan yang bisa mengantarkan manusia kepada Tuhan adalah jalan yang ditempuh dan dijelaskan oleh kekasih Tuhan, yaitu Nabi saw.³⁵ Dengan berpijak pada prinsip visi Al-Quran yang holistik dan ekuivalen, serta keutamaan dan kemoderatan Sunnah Nabi, Nursi melakukan ijtihad sufisme dengan menjadikan kedua doktrin tersebut sebagai sumber utamanya.

2. Revitalisasi Tasawuf Secara Internal

Kemudian proyek revitalisasi tasawuf Hamka dan Nursi bisa dilihat pada sikap apresiasi keduanya terhadap tasawuf. Bagi mereka, tasawuf merupakan inti keberagamaan yang mesti diamalkan oleh setiap Muslim dalam pengabdianya kepada Tuhan. Dengan kata lain, keduanya melakukan pembaruan sufisme secara internal. Hamka memandang tasawuf sebagai pokok keberagamaan dan intisari kehidupan manusia. Ibarat sebuah pohon, tasawuf merupakan akar yang menghunjam sangat dalam ke dalam tanah sehingga menyebabkan daun-daun, ranting-ranting, dan batang pohon tersebut menjadi kokoh. Bersama tasawuf, bagi Hamka, bisa membersihkan hati dari aneka ragam penyakit hati dan sifat-sifat tercela untuk kemudian mengisi kalbu dengan akhlak-akhlak mulia.³⁶

Secara personal pada diri Hamka, wawasan sufisme tersebut bukan hanya verbalisme semata, melainkan telah benar-benar menyatu dalam perilaku hidupnya. Ia bukan saja memberikan apresiasi yang sangat tinggi terhadap tasawuf, melainkan juga ia memang terpengaruh wacana sufisme dengan mengamalkannya sendiri.³⁷ Kuatnya pengaruh sufisme itu terlihat dari sikap Hamka

yang mendukung dan menegaskan bahwa seorang sufi adalah seorang yang bebas merdeka, karena tidak terbebani oleh kekayaan harta yang membelenggu jiwa. Kekayaan intrinsiknya ialah rasa dekatnya kepada Allah, dalam suasana ridha kepada-Nya dan diridai oleh-Nya *raḍiyah-maḍiyah*.³⁸

Lebih jauh, Hamka tetap memberikan apresiasi positif terhadap konstruksi-konstruksi dari para guru sufi klasik mengenai proses pembersihan hati hingga mencapai pencerahan spiritual yaitu tahapan *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī*. Jika *takhallī* merupakan proses pembersihan jiwa dari segala macam sifat-sifat tercela, maka *taḥallī* sebagai tugas menghiasi diri dengan aneka ragam akhlak-akhlak yang mulia. Pada satu waktu, bila proses sufistik ini benar-benar sempurna, para pengamal tasawuf akan meraih pencerahan spiritual, yakni melihat dan merasakan kehadiran Tuhan di dalam kalbu.³⁹ Dengan alasan ini, ia menganjurkan setiap Muslim agar menjadi seorang sufi yang meneladani Nabi, yakni sufi dalam kehidupan sehari-hari, perniagaan, politik, perusahaan, dan dalam mendidik.⁴⁰ Akan tetapi, karena dalam tubuh tasawuf telah terjadi berbagai penyimpangan tersebut sekaligus merekonstruksi wacana-wacana sufisme baru dan moderat yang bermuara kepada al-Quran dan Sunnah.

Demikian pula dengan figur Nursi yang tetap mengapresiasi sufisme secara personal dengan mengakui buah-buah positif sufisme. Dari sudut pandang Nursi, melalui jalan sufisme, seseorang bukan hanya dapat meraih derajat tawakal dan ridha, ketulusan hati dalam mengabdikan kepada Tuhan, mentransformasi amal-amal sederhana menjadi mulia, melainkan juga dapat mengantarkan seseorang mencapai level keyakinan *ainul yaqīn*, mengalami penyaksian terhadap dimensi ketuhanan melalui cahaya keimanan, serta memungkinkannya menjelma manusia sempurna *perfect human being*.⁴¹

Bersama jalan sufi pula, menurut Nursi, para murid bergabung dengan mata rantai orang-orang saleh yang akan memberi manfaat

spiritual baik di dunia ini maupun di akhirat kelak. Aneka ragam derajat kemuliaan, kebesaran, dan keagungan tersebut seluruhnya bisa dicapai melalui jalan sufisme. Buah-buah sufisme tersebut jelas dirasakan secara pribadi oleh Nursi yang melakoni hidup seperti layaknya kaum sufi yang ikhlas dan cinta dalam mengabdikan kepada Tuhan, serta bersikap *zuhud* dan *wira'i* terhadap segala keglamouran pesona duniawi.⁴² Di sini terlihat jelas bagaimana sikap apresiasi positif Nursi terhadap sufisme yang dalam wajah kehidupan Nursi sendiri sebenarnya memperlihatkan pengalaman sufisme yang otentik walaupun ia tetap kritis terhadap penyimpangan-penyimpangan dalam tasawuf.

Sebagaimana Hamka, Nursi juga melihat adanya penyimpangan-penyimpangan dalam tubuh sufisme itu sendiri. Dengan melihat berbagai penyimpangan dalam sufisme, sikap akomodatifnya terhadap sufisme tidak menghalanginya untuk melakukan kritik konstruktif sekaligus membangun wacana-wacana sufisme baru yang berpijak pada al-Quran dan Sunnah. Jadi seirama dengan Hamka, di sini Nursi juga melakukan pembaruan tasawuf secara internal yakni bersikap apresiatif dan akomodatif terhadap sufisme serta berupaya merekonstruksi salah satu cabang keilmuan tradisional tersebut dengan moderat.

3. Konstruksi Tasawuf Secara Moderat

Selanjutnya, konstruksi tasawuf secara moderat merupakan salah satu aspek esensial dalam proyek revitalisasi Hamka dan Nursi. Keduanya berupaya merumuskan wacana-wacana sufisme secara moderat dengan tetap bernafaskan al-Quran dan Sunnah. Jika Hamka berusaha memaknai ulang sebagian konsep-konsep sufisme konvensional secara moderat, Nursi pun berusaha membingkai makna baru sufisme dengan menimba langsung dari Al-Quran dan Sunnah. Hal ini bisa ditemukan dalam konstruksi sufisme Hamka terhadap sebagian konsep sufisme yaitu *zuhud*, *qanā'ah*, *tawakal*,⁴³ dan *'uzlah*.⁴⁴

Di samping konsep-konsep sufisme lainnya, empat konsep tersebut terkadang dalam paradigma sufisme klasik mempunyai konotasi negatif yakni pengalaman beragama yang bersifat personal tanpa keterlibatan dengan realitas kehidupan sosial masyarakat.⁴⁵ Tasawuf hanya memiliki satu wajah, yakni wajah kesalehan individual semata.⁴⁶ Melihat fenomena tasawuf yang demikian, Hamka berupaya merekonstruksi konsep-konsep sufisme tersebut secara moderat. Baginya, semua konsep tasawuf seperti *zuhud*, *qanā'ah*, *tawakal*, dan *'uzlah* mempunyai makna aktif-sosial dengan tetap melibatkan diri dalam gelanggang kehidupan sosial, bukan pasif-individual dengan memisahkan diri dari realitas sosial.

Nursi jugaberupaya untuk membangun wacana-wacana sufisme secara baru dan moderat. Orisinitas konstruksi tasawuf Nursi bisa dilihat pada empat jalan besar yang ia konsepsikan untuk menuju Sang Pencipta. Langkah-langkah yang digali Nursi dari al-Quran⁴⁷ tersebut mencakup empat jalan besar yaitu pengakuan atas ketidakberdayaan diri *impotence*, *al-'ajz*, kefakiran *poverty*, *al-faqr*, kasih sayang *compassion*, *al-syafaqah*, dan refleksi *reflection*, *al-tafakkur*.⁴⁸

Bagi Nursi, seperti cinta ekstatik, pengakuan atas ketidakberdayaan diri sendiri di hadapan Tuhan merupakan sebuah jalan yang lebih aman untuk meraih cinta Tuhan melalui ibadah. Pengakuan tentang kefakiran diri terhadap Tuhan akan mengantarkan seseorang menuju asma Ilahi yang sakral, Tuhan Yang Maha Pengasih. Sementara kasih sayang, sebagaimana cinta ekstatik, dapat membawa seseorang bersimpuh di bawah nama Ilahi, Tuhan Yang Maha Penyayang. Namun jalan kasih sayang ini merupakan jalan yang lebih cepat dan lebih luas.

Begitu pula seperti cinta ekstatik, tafakkur bisa mengantarkan seseorang berkenalan dengan keagungan asma Ilahi, Tuhan Yang Maha Bijaksana. Kendati demikian, jalan tafakkur merupakan jalan yang lebih kaya, lebih luas, dan lebih cemerlang. Berbeda dengan jalan-jalan sufistik yang lazimnya disebut sebagai tarekat, empat

jalan tersebut oleh Nursi disebut sebagai hakikat *ḥaqiqat* itu sendiri atau syariah.⁴⁹

Sebagaimana konstruksi sufisme Hamka yang bersifat moderat, pada konteks ini Nursi juga ingin mengatakan bahwa empat jalan tersebut bercorak moderat karena bisa diamalkan oleh siapa pun dalam pengabdianya kepada Sang Pencipta. Jadi *stressing point*nya, terletak pada persamaan keduanya dalam merekonstruksi wacana-wacana sufisme secara baru dan moderat, bukan pada materi-materi sufisme keduanya. Sebab jika ditinjau dari materi-materi sufisme yang dikonstruksi oleh Hamka dan Nursi, terlihat cukup jelas ada perbedaan di antara keduanya. Hamka membangun makna moderat terhadap sebagian konsep-konsep sufisme klasik, sementara Nursi merancang empat jalan utama dari al-Quran. Akan tetapi, yang ditekankan dalam hal ini adalah konstruksi tasawuf mereka yang bercorak moderat.⁵⁰

D. Signifikansi Revitalisasi Tasawuf Hamka dan Said Nursi

Dalam hal ini, secara global setidaknya ada empat poin besar kontribusi yang bisa diberikan oleh revitalisasi tasawuf Hamka dan Nursi.

1. Sumbangsih Kedamaian Eksistensial

Secara garis besar, ada dua poin sumbangsih yang bisa dimainkan oleh tasawuf moderat Hamka dan Nursi dalam menyumbangkan kedamaian eksistensial bagi masyarakat kontemporer. *Pertama*, dimensi zuhud. Meskipun Hamka meringkai makna zuhud secara aktif-positif yang bersifat dinamis dalam ranah kehidupan sosial, ia juga menekankan bahwa zuhud merupakan kondisi internal seseorang yang tidak terikat apapun selain kepada Tuhan semata. Formulasi masyhur yang dijadikan pijakan Hamka adalah “tidak mempunyai apa-apa dan tidak dipunyai oleh apa-apa.”⁵¹ Formulasi tersebut menunjukkan bahwa hati harus berorientasi kepada Tuhan bukan yang lain, baik itu kekayaan

TEOLOGIA, VOLUME 24, NOMOR 2, JULI-DESEMBER 2013 331

duniawi, kesenangan jasmani, maupun segala bentuk prestise sosial. Salah satu penyebab krusial kegersangan spiritual masyarakat dewasa ini disebabkan mereka begitu berambisi memenuhi semua keinginan biologis dan melupakan kebutuhan psikologis, sebuah kebutuhan instrinsik berupa *God-consciousness*, kesadaran akan kehadiran Tuhan yang bersemayam di dalam dirinya.

Sementara kebutuhan biologis atau aspek fisik manusia tidak akan pernah terpuaskan jika dimensi psikisnya dikesampingkan. Kepentingan luar atau jasmaniah adalah kondisi yang perlu *necessary condition*, tetapi itu saja tidak mencukupi, tanpa dibarengi dengan pemenuhan kebutuhan ruhaniahnya. Sebab kebutuhan yang di dalam itulah yang akan mencukupi atau memuaskan *sufficient condition*.⁵² Sebuah paradoks yang wajar bila manusia yang sudah memiliki segala idaman materialnya seperti uang, rumah yang megah, pangkat yang tinggi, isteri yang cantik, dan kendaraan yang mewah, namun masih merasakan kesengsaraan berupa kehampaan batiniah. Nursi meringkas fenomena yang menyakitkan ini dengan indah, "*In short whoever makes this fleeting life his purpose and aim is in fact in Hell even if apparently in paradise.*"⁵³

Demikian pula bagi Nursi, bahwa fakultas-fakultas intrinsik manusia yang bersemayam dalam kalbu, jiwa, dan inteletnya, tidak dianugerahkan kepada mereka untuk tujuan kehidupan duniawi yang temporal dan tidak signifikan. Pada diri manusia, ada piranti-piranti spiritual yang jika digunakan untuk segala orientasi sempit material duniawi, niscaya piranti-piranti tersebut akan rusak,⁵⁴ yang dalam dunia kontemporer dewasa ini oleh para ilmuwan disebut kegelisahan spiritual atau kehampaan eksistensial.⁵⁵ Karena itulah ketamakan mereka terhadap segala fenomena material harus diterapi dan diimbangi dengan orientasi terhadap hal-hal yang bersifat spiritual.

Kedua, sebagai kelanjutan dari aspek pertama di atas, aspek zuhud yang hanya berorientasi kepada Tuhan semata mesti dilandasi dengan motif cinta kepada-Nya. Salah satu unsur tasawuf moderat

Hamka dan Nursi adalah cinta kepada Allah.⁵⁶ Tak seorang pun dan tidak terkecuali dengan orang-orang era kini yang terlepas dari kecenderungan untuk mencintai keindahan dan kesempurnaan mutlak. Ketika tendensi ini ditujukan kepada objek cinta yang bersifat material semata seperti uang, kemewahan dunia, jabatan, dan makanan-makanan yang lezat, ia tidak akan pernah terpuaskan.

Mengenai hal ini sekali lagi Nursi menegaskan, "Jika kita mengandalkan kemampuan fisik dan fitrah kita untuk menjadikan kehidupan duniawi sebagai tujuan kita dan berfokus pada kesenangan-kesenangannya, maka kita akan tercekik di dalam lingkaran yang sangat sempit."⁵⁷ Karena menurut Nursi, "Kecakapan dan potensi yang melimpah semacam ini tidak diberikan kepada kita untuk suatu kehidupan duniawi yang temporer, yang tidak signifikan."⁵⁸ Dengan alasan ini, maka masyarakat dewasa ini mesti mengubah orientasi objek cintanya terhadap hal-hal material yang penuh kepalsuan dan kekurangan menuju objek cinta hakiki yakni Allah sebagai sumber ketenangan, kepuasan, dan keabadian.

Meskipun demikian, karena manusia di samping memiliki tendensi intrinsik untuk mencintai Tuhan, ia juga mempunyai kecenderungan ekstrinsik dalam menyukai hal-hal yang temporal, maka kesukaan mereka terhadap segala hal yang berbentuk material harus dikaitkan dengan kecintaan kepada Allah. Kecenderungan ekstrinsik mereka harus berpijak pada tendensi intrinstiknya. Dengan kata lain, semua aktivitas manusia yang berhubungan dengan kegiatan mereka di alam semesta tidak bisa dilepaskan dari motif cinta kepada Sang Penciptanya dan hal itu berarti mesti meniadakan dimensi spiritual dalam setiap kegiatan temporal duniawinya.⁵⁹

Inilah yang jauh-jauh hari, di awal abad 20 yang lalu, dikumandangkan oleh Muhammad Iqbal dalam karya monumentalnya, "The Reconstruction of Religion Thought in Islam": Humanity needs three things today a spiritual interpretation of universe, spiritual emancipation of the individual, and principles of a universal

TEOLOGIA, VOLUME 24, NOMOR 2, JULI-DESEMBER 2013 333

import directing the evolution of human society on a spiritual basis.⁶⁰ Senada dengan Hamka dan Nursi, seruan pujangga sekaligus filosof besar dari Pakistan tersebut masih cukup relevan untuk menjawab salah satu problematika masyarakat kontemporer tersebut.

2. Sumbangsih Bimbingan Etis

Sebagaimana telah menjadi wacana umum, salah satu problematika masyarakat kontemporer adalah degradasi moral yang sudah menyentuh nyaris sebagian besar lapisan masyarakat dunia. Fenomena kerusakan moral bukan hanya eksklusif terjadi di belahan dunia Barat dan Eropa, tetapi juga sudah menjadi kelumrahan yang dilakukan di sebagian dunia Timur termasuk Indonesia. Dekadensi tersebut sudah hampir meliputi seluruh aspek moralitas, seperti KKN korupsi, kolusi, dan nepotisme, pembunuhan, pemerkosaan, perampokan, konsumsi narkoba, perjudian, dan lain-lain.⁶¹

Lalu apa yang bisa ditawarkan dengan konsep sufisme moderat Hamka dan Nursi terhadap berbagai problematika amoralitas tersebut? Signifikansi yang dapat diberikan oleh tasawuf moderat secara umum ada dua aspek yaitu penghayatan keberagamaan secara penuh atau utuh dan pengendalian diri. *Pertama*, penghayatan keberagamaan secara utuh. Mayoritas masyarakat kontemporer yang mengalami degradasi moral merupakan orang-orang beragama namun tidak mengamalkan keberagamaan mereka secara holistik.⁶²

Padahal bagaimana pun idealnya sebuah konsep religius yang mengandung nilai-nilai luhur tidak akan pernah mampu menyebabkan idealisme tersebut menjadi kenyataan tanpa dibarengi suatu penghayatan terhadap nilai-nilai religius yang dianutnya. Sesuatu yang dapat menghadirkan nilai-nilai ideal sebuah agama dalam wajah faktual kehidupan para penganutnya dengan sesungguhnya adalah penghayatan beragama yang dijalani secara holistik antara kesalehan eksoterik dan esoterik sekaligus.

Faktanya, sebagian besar masyarakat dewasa ini hanya mengamalkan keyakinan agama mereka pada aspek permukaan semata, tanpa menghayati aspek dalam keyakinan tersebut. Akibatnya keberagamaan yang mereka jalankan menjadi mandul, tidak membuahkan perilaku mulia seperti yang termaktub dalam doktrin mereka, dan justru mengakibatkan krisis moral dalam berbagai aspeknya. Berdasarkan fakta-fakta di atas, tasawuf moderat menawarkan keberagamaan secara holistik yakni mengamalkan aspek luar doktrin-doktrin agama eksoteris sekaligus menyertainya dengan pengamalan dimensi dalam doktrin-doktrin tersebut esoteris.

Hamka menawarkan bahwa ekuivalensi antara pengamalan lahir dan batin yang disinari dengan prinsip fundamental Islam. Tasawuf yang berporos pada prinsip keseimbangan antara pengamalan lahiriah dan batiniah akan menjadi lentera kehidupan yang mampu mentransformasi setiap orang menuju pencerahan, baik pencerahan intelektual maupun spiritual.⁶³ Di sini, pencerahan pada tataran spiritual artinya akan menyelamatkan pengamalnya dari berbagai kemaksiatan sekaligus tetap berada dalam lingkaran ketaatan.

Demikian pula dengan konsep sufisme Nursi. Pada langkah pertama, ia sudah mengantisipasi bahwa dalam setiap diri manusia ada sebuah tendensi mencintai dirinya secara berlebihan sehingga mengorbankan segala sesuatu yang lainnya hanya untuk memuaskan kesenangan dirinya semata. Pada titik ini, penghayatan beragama seseorang dilakukan dengan merasakan ketidakberdayaan diri di hadapan Tuhan Yang Maha Kuasa. Dengan kata lain, nilai yang ditawarkan dalam konteks ini adalah masyarakat kontemporer harus melakukan introspeksi diri dalam pengabdian mereka kepada Tuhan yang penuh kekurangan dan kealfaan untuk kemudian membenahi semua dekadensi tersebut.

Kedua, pengendalian diri. Sebagaimana disadari bersama bahwa sebagian besar masyarakat kontemporer era informasi sudah

TEOLOGIA, VOLUME 24, NOMOR 2, JULI-DESEMBER 2013 335

terperangkap pada apa yang disebut oleh James Gleick kecepatan.⁶⁴ Nyaris kebanyakan manusia melakukan segala sesuatu dengan cepat dan di kelilingi oleh benda-benda instan sehingga membentuk gaya hidup instan—*instant life style*. Pada puncaknya, membentuk masyarakat konsumeristik yang mengkonsumsi apa pun bukan dilandasi oleh logika kebutuhan *need*, tetapi justru logika hasrat atau hawa nafsu *desire* yang tidak akan terpuaskan, karena ia selalu direproduksi dalam bentuk yang lebih tinggi.⁶⁵

Pada titik inilah, tasawuf moderat Hamka dan Nursi dapat memainkan perannya. Bagi Hamka, setiap orang tidak boleh dikendalikan oleh dan menjadi budak hawa nafsu. Para pengamal sufi sejati mesti mampu menaklukkan hawa nafsu dalam lingkaran ridha Ilahi.⁶⁶ Mereka yang harus memerintah hawa nafsu dengan nalar dan kalbunya, bukan mereka yang diperintah oleh hawa nafsu. Mereka menjadi laksana raja yang berkuasa terhadap hawa nafsu sehingga tidak dapat ditaklukkan dan diperbudak hawa nafsu.

Sedangkan Nursi mengajak setiap orang untuk melakukan kontemplasi spiritual supaya dapat mengambil jarak terhadap rutinitas kehidupan sehari-hari yang acapkali membuat manusia terlena dalam tarikan hawa nafsu dan berujung pada degradasi moral dengan segala bentuknya. Manusia mesti melihat segalanya dalam bingkai temporalitas yang tidak berlangsung abadi dan akan musnah dalam lingkaran kefanaan.⁶⁷ Setiap orang bertanggungjawab dalam merenda sejarah hidup mereka dalam bingkai makna moral yang luhur dengan penghayatan penuh terhadap keyakinan mereka dan menundukkan godaan semu hawa nafsu yang hanya membawa tragedi degradasi moral dalam berbagai bentuknya.⁶⁸ Dengan demikian, tasawuf moderat mengingatkan setiap masyarakat kontemporer tidak boleh larut dalam ketakbermaknaan dan kedangkalan hidup yang hanya mengikuti bujukan hawa nafsu.

3. Pijakan Prinsipil Pluralisme Agama

Secara doktrinal, sebenarnya korelasi positif antara rahmat Allah dengan sikap-sikap penuh pengertian dalam masyarakat majemuk

sudah ditegaskan dalam kitab suci al-Quran: "*Seandainya Tuhanmu menghendaki, niscaya Dia jadikan manusia ini umat yang tunggal. Namun Tuhanmu menghendaki mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang yang mendapat rahmat Tuhanmu. Dan memang untuk itulah Allah menciptakan mereka.*" QS. Hūd [11]: 118-119.

Menurut Nurcholish Madjid, melalui firman suci di atas prinsip-prinsip pluralitas masyarakat manusia sudah merupakan kehendak dan keputusan Allah, serta mesti disikapi secara positif oleh masyarakat yang beragama.⁶⁹ Lebih jauh, beberapa prinsip yang ditarik dari ayat suci tersebut yang menggambarkan realitas kehidupan manusia yang bersifat pluralitas dan sudah menjadi desain Tuhan bisa dijadikan pijakan bagi pluralisme. Pluralisme di sini berarti sebagai suatu sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan itu sendiri, dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu.⁷⁰ Meskipun rumusan bagi pluralisme tersebut masih bersifat teologis-eksoterik, yang sangat membuka ruang penolakan dari para penganut agama lain.⁷¹ Di sini dibutuhkan sebuah tawaran yang lebih menukik dan fundamental sehingga dapat diterima oleh sebagian besar antar umat beragama. Salah satu tawaran tersebut mesti berhubungan dengan dimensi metafisis-esoteris dari setiap agama yang terdapat dalam berbagai keyakinan agamis.⁷² Dari perspektif Islam, dimensi metafisis-esoteris agama terdapat pada sufisme atau tasawuf. Menurut Seyyed Hosein Nasr, karena untuk mengerti arti terdalam *ma'na* dengan menerobos bentuk lahir *nam*, maka sudah pada kodratnya tasawuf memenuhi syarat dalam menyelidiki masalah kesatuan tersembunyi yang melatari berbagai bentuk agama.⁷³

Pada titik ini, sufisme yang digagas oleh Hamka dan Nursi, bukanlah pengecualian untuk menjadi landasan etis universal prinsip pluralisme yang bisa diterima oleh semua penganut agama lain.⁷⁴ Pada kasus Hamka, ia mengakui bahwa inti keberagaman

semua penganut agama terletak dalam tasawuf yakni sebuah upaya spiritual-transendental dalam mengenal Tuhan. Baginya, tujuan hidup bagi orang Yahudi dengan Tauratnya, misalnya, Nasrani dengan Injilnya, hijrah Muhammad ke Madinah, bunga Lotus tempat semayam Ghautama Buddha, dipandang oleh sebagian ahli tasawuf baru berada pada tataran kulit semata.⁷⁵

Intisari dari semua fakta eksternal tersebut, dari sudut pandang Hamka, dengan menyitir pandangan Ibnu Arabi, dapat dilukiskan dengan sebuah kalimat saja yaitu cinta. Dalam hal ini, ia mengutip statemen Ibnu Arabi: *“Adīnu bi dīn al-ḥubbi aina tawajjahat; nakāibuhu fa al-ḥubbub dīn wa al-īmān”*, “Saya memeluk agama cinta; kemana saja pun kendaraanku menghadap, cinta adalah agamaku, cinta adalah imanku.” Jadi hakikat pengalaman bertuhan atau tasawuf, bagi Hamka terdapat dalam setiap zaman, bangsa, dan agama. Kalau dilihat secara eksternal, fenomena agama dan ritualnya memang bereneka ragam, namun tujuan yang disembahnya hanya satu.⁷⁶ Sedangkan pada Nursi, walaupun ia tidak secara eksplisit mengungkapkan kesamaan semua agama pada aspek esoterisnya, wacana-wacana sufisme yang diusungnya bisa dijadikan pijakan bagi paham pluralisme.⁷⁷ Sebab Nursi juga sangat menekankan perjalanan ruhani menuju Tuhan yang secara intrinsik terdapat dalam semua agama yang lain. Meskipun ia menawarkan formulasi sufistik yang tampaknya khas secara Islami—sebabia menjadikan al-Quran secara gamblang dalam setiap rumusan sufismenya—namun pesan fundamental yang disuguhkannya tetap bisa dijadikan landasan bagi konsep pluralisme.⁷⁸ Artinya, secara substantif pengembaraan spiritual untuk menyucikan diri dari noda-noda keburukan dan menuju singgasana Tuhan yang ia wacanakan dengan sufisme barunya *ḥaqīqat*, sejatinya ada dalam semua doktrin esoteris agama lain, walaupun masing-masing mempunyai formulasi yang berbeda-beda dalam konteks istilahnya. Pada konteks ini, hakikatnya benang merah esoterisme yang mempertemukan sufisme dengan paham-paham agama lain dalam pengembaraan batiniyah menuju Tuhan Yang Esa, tidaklah berbeda.

Secara retrospektif, sesungguhnya ide-ide sufisme sebagai pijakan fundamental paham pluralisme agama sudah disuarakan oleh sebagian guru-guru sufi besar jauh-jauh hari. Jika Ibn 'Arabī menjadikan agama cinta sebagai titik temu semua keyakinan,⁷⁹ Rūmī mengajak setiap pemeluk keyakinan religius untuk menyelami makna terdalam *ma'na* keyakinan mereka masing-masing.⁸⁰ Melalui eksposisi tersebut, terlihat jelas bahwa tasawuf sebagai titik pijak prinsipil bagi paham pluralisme mempunyai akar historisnya yang otentik dalam tradisi Islam. Dengan demikian, wacana tasawuf moderat yang diusung oleh Hamka dan Nursi tetap mempunyai signifikansi bagi pijakan konsep pluralisme dewasa ini tanpa kehilangan jejak historisnya dalam khazanah pemikiran Islam di masa silam.⁸¹

4. Kontribusi Metode Intuitif

Dari perspektif epistemologi Islam, metode untuk mengetahui objek-objek ilmu tidak hanya terbatas pada metode observasi *bayānī*,⁸² dan metode demonstratif *burhānī*, tetapi juga metode intuitif *'irfānī*, untuk menangkap objek-objek non-fisik atau metafisika melalui kontak langsung.⁸³ Namun sains modern cenderung menolak eksistensi transendental, seperti Tuhan, malaikat, surga dan neraka, sehingga sebagai konsekuensinya metode intuitif pun tidak diakui. Eksistensi realitas gaib yang dapat disibak melalui pengalaman mistikal seringkali oleh para saintis modern diklaim sangat bersifat subyektif-spekulatif, dan karenanya hakikat pengalaman ruhani tersebut dianggap tidak memiliki basis objektif-ontologisnya.⁸⁴

Akan tetapi seperti ditunjukkan oleh Huston Smith bahwa hakikat hierarki level realitas terdiri dari empat tingkatan: wilayah *terrestrial* atau yang disebut dengan alam materi *the terrestrial plane*, wilayah antara *the intermediate plane*, wilayah *kelestialthe celestial plane*, dan wilayah tak terbatas atau wilayah ketuhanan *the infinite*. Dalam telaah Huston Smith, seseorang dapat memasuki ketiga

TEOLOGIA, VOLUME 24, NOMOR 2, JULI-DESEMBER 2013 339

wilayah itu, selain wilayah *terestial* yang bersifat material atau gaib,⁸⁵ sehingga wilayah gaib mempunyai karakteristik universal yang objektif.⁸⁶

Erich Fromm melukiskan pengalaman mistik atau sufistik dianggap sebagai puncak perkembangan rasionalitas dimana segala prasangka dan asumsi yang masih menjebak pemikiran rasional terhapuskan. Meminjam frase Erich Fromm, "Saya harus memberi catatan bahwa, sangat berlawanan dengan anggapan umum bahwa mistisisme adalah suatu jenis pengalaman keagamaan yang tidak rasional, ia justru mengetengahkan perkembangan tertinggi rasionalitas dalam pemikiran keagamaan. Sebagaimana dinyatakan oleh Albert Schweitzer: "Pemikiran rasional yang bebas dari asumsi-asumsi berakhir dalam mistisisme."⁸⁷

Hanya saja pengalaman transendental tersebut tidak dapat disingkap dengan metode sains yang bersifat observatif-empiris, melainkan mesti melalui metode intuitif-metafisis dalam sufisme. Pada konteks ini, meskipun Hamka dan Nursi tidak menyuguhkan metode-metode intuitif secara sistematis, keduanya tetap menawarkan metode intuitif secara global untuk menyibak eksistensi transendental. Mengenai Hamka, ia secara eksplisit masih menggunakan tiga tahapan sufisme klasik yaitu *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*.⁸⁸ Jika telah melalui *takhalli*, menjauhkan diri dari maksiat, dan *tahalli* menghiasi diri dengan sifat-sifat yang mulia dan terpuji, maka *tajalli*, fenomena transendental akan tersingkap. Meminjam artikulasi Hamka, dalam *tajalli* seseorang akan mampu melakukan kontak ruhaniah secara langsung dengan Tuhan.⁸⁹

Sedangkan bagi Nursi, salah satu jendela yang mengantarkan manusia berhubungan dengan dunia gaib adalah hati. Hati nurani mempunyai karakteristik unik atau pembawaan alami yang tidak bisa berdusta. Setiap kalbu manusia mempunyai kesadaran terdalam mengenai keesaan Tuhannya dan senantiasa menghadap kepadanya. Bagi Nursi, bahkan jika nalar lalai untuk bekerja dengan benar

dan karenanya juga lalai untuk melihat kebenaran, hati nurani tidak pernah melupakan Sang Pencipta.⁹⁰

Intuisi dalam perspektif Nursi, merupakan wahana untuk menyingkap eksistensi ketuhanan sekaligus sebagai pusat keyakinan, sebuah tempat bersemayamnya kesadaran ketuhanan. Mengenai hal ini, dengan lantang ia menggemakan, "*The heart and conscience are the seat of belief ; intuition and inspiration are the evidence for belief ; A sixth sense, the way of belief*".⁹¹ Artinya, dalam perspektif sufistik bukti-bukti keberadaan Tuhan yang paling dominan dan mampu menyingkap fenomena ketuhanan adalah melalui penglihatan ruhaniah secara *bashirah*, bukan penglihatan jasmaniah secara *bashor*, melalui idrak spiritual bukan hanya intelektual.

Pada tataran ini, tasawuf moderat Hamka dan Nursi secara tidak langsung bisa memainkan peran intelektual atau keilmuan yakni dalam ranah metode intuitif. Secara faktual, metode intuitif tersebut mesti dihadirkan kembali secara integral dalam ranah ilmu pengetahuan dewasa ini agar metode-metode ilmiah tidak timpang hanya mengenal realitas objektif-empirikal dan rasional, namun melupakan eksistensi meta-empirikal dan supra-rasional. Hal ini disebabkan dalam diri manusia tersimpan potensi ontologis yang tidak terbatas untuk mengaktualisasikan seluruh asma Tuhan secara faktual. Meminjam kata-kata Nursi: *Man is missive so comprehensive that through his self, Almighty God makes perceived to him all His Names*.⁹²

E. Penutup

Tasawuf merupakan salah satu dimensi esoteris yang cukup signifikan dalam wacana pemikiran Islam hingga hari ini. Namun karena begitu subtilnya wacana-wacana tentang tasawuf yang berhubungan dengan dimensi supra-rasional pengalaman manusia, tidak jarang dalam tasawuf menyebabkan munculnya persoalan-persoalan yang tampaknya paradoks atau bahkan kontradiktif. Di

TEOLOGIA, VOLUME 24, NOMOR 2, JULI-DESEMBER 2013 341

satu sisi, tasawuf menjadi sebuah keharusan bagi penghayatan dan pengamalan kehidupan agama seseorang yang memiliki aspek ruhani di samping jasmani. Namun di sisi lain, pengamalan tersebut juga tidak jarang menciptakan berbagai penyimpangan ketika melabuhkan hasrat-hasrat spiritualnya secara keliru.

Dengan alasan tersebut, pengkajian tasawuf tidak boleh berhenti dan harus selalu dilakukan revitalisasi aktual yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat kontemporer dewasa ini. Apalagi sebagian besar masyarakat era pasca industri atau era informasi yang semua kegiatannya berhubungan dengan mesin dan kecepatan, seringkali kehilangan makna dan membutuhkan landasan intrinsik untuk menciptakan harmonisasi relasi antarakeyakinan yang mereka anut. Karenanya, setiap ijtihad sufisme, baik era klasik maupun modern seperti yang dilakukan oleh Hamka dan Nursi harus dipandang sebagai respons kreatif terhadap berbagai persoalan yang sesuai dengan konteks sosial historisnya masing-masing yang membutuhkan reinterpretasi atau ijtihad sufisme kembali.

Dalam konteks ini, Hamka dan Nursi telah melakukan revitalisasi tasawuf dan merumuskan wacana-wacana sufisme secara moderat dengan tetap bernafaskan Al-Quran dan Sunnah agar bisa diaplikasikan oleh sebagian besar masyarakat. Faktanya, tasawuf moderat Hamka dan Nursi menyuarakan signifikansi bagi masyarakat kontemporer berupa sumbangsih kedamaian eksistensial, bimbingan etis kepada masyarakat luas yang tengah mengalami degradasi moral, sebagai pijakan prinsipil paham pluralisme agama, serta kontribusi metode intuitifagar metode ilmiah tidak timpang hanya mengenal realitas objektif-empirikal dan rasional, namun melupakan eksistensi meta-empirikal dan supra-rasional. □

Catatan Akhir

¹Untuk lebih detilnya, lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Islamabad: The Islamic Research Institute, 1984, h. 104-121.

²Tasawuf oleh para pakar dari Barat disebut juga dengan sufisme, yang kemudian digunakan juga oleh sebagian besar ilmuwan Muslim. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995, h. 56.

³FazlurRahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, h. 153.

⁴Lihat secara lebih detail dalam Thomas Moore, *Care of The Soul* New Yor: Harper Collins, 1992; & Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Kebahagiaan*, Bandung: Simbiose Rekatama, 2004.

⁵Huston Smith, *The World Religion*, New York: Harper Collins, 1991.

⁶Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, Bandung: Arasy, 2005.

⁷Lihat pandangan Seyyed Hossein Nasr dalam karyanya, *Islam and the Plight of Modern Man*, London: Longman Group, 1975; *Man and Nature*, London: Mandala Books, 1976.

⁸Rabithah merupakan salah satu kaifiat zikir dalam tarekat Naqsabandiyah yang merupakan kelanjutan dari wasilah. Dalam rabithah ini sang murid secara detil melakukan tujuh tahap, sejak menghadirkan guru di depan mata, di tengah-tengah dahi, di tengah-tengah hati hingga meniadakan diri sendiri dan menetapkan kehadiran sang guru. Untuk lebih jelasnya lihat Sri Mulyati dkk. *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media Group, 2006, h. 88-113.

⁹Mengenai detil-detil amalan yang dianggap menyimpang, lihat dalam Hamka, *Ayahku*, Jakarta: Umminda, 1982, h. 102-105.

¹⁰*Ibid.*, h. 76.

¹¹Melalui terma tasawuf modern, ia ingin menegakkan kembali tujuan intrinsik dalam tasawuf yaitu membersihkan jiwa dan mempertinggi derajat budi, menekan segala kerakusan dan kelobaan, memerangi syahwat yang berlebihan dari keperluan dan kesentosaan diri. Untuk lebih detilnya, lihat Hamka, *Tasawuf Moderen*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1970.

¹²Said Nursi, *Letters*, trans. SukranVahide, Istanbul: SozlerNesriyat, 2001, h. 522-523.

¹³*Ibid.*

¹⁴Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Panjimas, 1993, h. 217.

¹⁵Hamka, *Tasawuf Moderen*, h. 150-195.

¹⁶Kritik Nursi secara spesifik diuraikan cukup luas dalam *Letters*, h. 531-534.

¹⁷*Ibid.*, h. 105-108.

¹⁸*Ibid.*, h. 588-590.

¹⁹*Ibid.*

²⁰Fakhry Ali, "Hamka dan Masyarakat Islam Indonesia", *Prisma*, No. 2 tahun 1983. h. 60.

²¹*Ibid.*

²²Sukran Vahide, *Bediuzzaman Said Nursi*, Istanbul: Sozler Nesriyat, 2000, h. 203.

²³Dalam era kekuasaan Mustafa Kemal sejak tahun 1925 semua bentuk sufisme, orde-ordesufi, serta makam-makam para wali ditutup dan dilarang di Turki. Lebih jauh bahkan Nursi sendiri bersama karyanya Risalah Nur dan murid-muridnya dalam berbagai persidangan didakwa sebagai gerakan sufisme dan telah mendirikan gerakan tarekat atau orde sufi tersendiri. Secara tidak langsung, fakta tersebut juga mungkin mewarnai Nursi dalam melakukan revitalisasi tasawuf dan tidak terikat dengan institusi-institusi tarekat tertentu. *Ibid.*, h. 202.

²⁴Bagi Nursi, problema paling signifikan untuk sebagian besar masyarakat Muslim adalah krisis keimanan yang tidak mungkin lagi diterapi melalui tasawuf lama, melainkan mesti melalui pendekatan baru yang mudah diakses oleh mayoritas kaum Muslim. Said Nursi, *al-Maktubat*, tarj. Ihsan Kasim Salih, Istanbul: Sozler Publications, 2001, h. 27.

²⁵Lihat Said Nursi, *Sīratu Żātiyah*, tarj. Ihsan Kasim Salih, Istanbul: Sozler Nesriyat, 1998, h. 259.

²⁶Hamka, *Tasawuf Perkembangan*, h. 182-183.

²⁷*Ibid.*, h. 186.

²⁸Di sini perlu ditegaskan bahwa bagi Hamka tauhid merupakan titik pangkal pencerahan sufistik atau tasawuf hanya sebagai dampak dari tauhid. Namun aspek tauhid ini tidak dihadirkan dalam tulisan ini, sebab hanya menilik persamaan umum antara revitalisasi tasawuf Hamka dan Nursi untuk melihat signifikansinya bagi masyarakat kontemporer, kendati bangunan tasawuf keduanya juga memiliki berbagai perbedaan. Tentang konsep tauhid sebagai sumber pencerahan sufistik, lihat dalam Hamka, *Pandangan Hidup Muslim*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, h. 57-60.; Bandingkan juga dengan Hamka, *Pelajaran Agama Islam*, Jakarta: Panjimas, 1984, h. 62; Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz XXIV, Jakarta: Panjimas, 1982, h. 10.

²⁹Para ahli, seperti Sukran Vahide, Bilal Kuspinar, Ian Markham, dan Miriam Theresa Winter sepakat bahwa Nursi menjadikan Alquran & Sunnah sebagai inspirator atau sumber utama bangunan sufismenya dengan merekonstruksi empat jalan besar: ketidakberdayaan *impotence*, kefakiran *poverty*, kasih sayang *compassion*, dan refleksi *reflection*. Lihat dalam Ibrahim Abu Rabi' ed., *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said*

Nursi's Risale-i Nur, Albany: State University of New York, 2008. Bandingkan juga dengan Tim Universitas Al-Azhar, *al-Taṣawuf wa Rasā'il al-Nūr Li Nursi*, Cairo: Sozler Publication, 2006.

³⁰Said Nursi, *The Words*, trans. Sukran Vahide, Istanbul: Sozler Nesriyat, 2002, h. 453.

³¹Di sini Nursi mengakui bahwa para ilmuwan lain, seperti teolog, kaum sufi, dan para filosof sangat mungkin menangkap berbagai aspek kebenaran dengan perangkat keilmuan yang mereka miliki. Namun apa yang ditangkap oleh mereka tetap memiliki berbagai kelemahan tersendiri yang tidak bisa dibandingkan langsung dengan perspektif Al-Quran. Said Nursi, *al-Maṣnawī al-'Arabī al-Nūrī*, tarj. Ihsan Kasim Salih, Istanbul: Sozler Yayinevi, 1999, h. 427-428.

³²Said Nursi, *The Flashes*, trans. Sukran Vahide, Istanbul: Sozler Society, 2000, h. 83 & 91.

³³Nursi juga menguraikan dalam perjalanan ruhaninya seringkali ia bingung dengan berbagai pegangan lain, hingga akhirnya ia berpegang teguh kepada Sunnah Nabi. Dengan berpegang pada Sunnah, ia menyadari bahwa Sunnah yang sederhana sekalipun berposisi laksana kompas yang mengarahkan laju kapal. Setiap Sunnah mampu menerangi jalan-jalan gelap yang tak terhingga. *Ibid.*, h. 81-82.

³⁴Nursi, *Flashes*, h. 92.

³⁵*Ibid.*, h. 84.

³⁶Hamka, *Renungan Tasawuf*, Jakarta: Panjimas, 1985, h. 21.

³⁷Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997, h. 126.

³⁸Kendati demikian, sikap apresiasi Hamka terhadap tasawuf tetap membuatnya kritis terhadap penyimpangan-penyimpangan dalam tasawuf. Dari sudut pandang Nurcholish, Hamka mengapresiasi "sufisme-filosofis" berupa wacana-wacana tasawuf yang khas islami, namun ia mengkritik "sufisme-populer" yang sudah terkontaminasi penyelewengan-penyelewengan.

³⁹Hamka, *Renungan Tasawuf*, h. 21; Hamka, *Pandangan Hidup*, h. 53-54.

⁴⁰Hamka, *Pandangan Hidup*, h. 45.

⁴¹Mengenai sikap apresiasi dan akomodasi Nursi terhadap sufisme, lihat dalam Nursi, *Letters*, h. 533-535.

⁴²Ada kesamaan perilaku sufistik antara Hamka dengan Nursi. Hamka ketika menjabat sebagai ketua MUI, ia pernah menolak fasilitas dari pemerintah. Lihat Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani*, Bandung: Rosdakarya, 2000, h. 33-34. Demikian pula Nursi ketika tahun 1922 Mustafa Kemal menawari dirinya jabatan sebagai penasihat umum seluruh

wilayah timur Turki dengan memberinya sebuah vila besar dan gaji yang cukup menggiurkan agar ia menjadi salah satu orang dekatnya, Nursi menolak tawaran itu. Lihat Musthafa M. Thahhan, *Model Kepemimpinan dalam Amal Islam*, terj. Musthalah Maufur, Jakarta: Robbani Press, 1997, h. 233. Begitu juga ia menolak setiap pemberian hadiah, bahkan dari murid-muridnya sekalipun. Lihat Nursi, *Letters*, h. 31.

⁴³Makna baru ketiga item sufisme tersebut bisa ditemukan terutama dalam karya Hamka, *Tasawuf Modern*, kemudian dalam *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, serta *Falsafah Hidup*.

⁴⁴Mengenai pembahasan uzlah secara moderat, lihat dalam Hamka, *Renungan*, h. 127-131.

⁴⁵Mengenai aspek-aspek individual tentang konsep-konsep tasawuf tersebut, lihat dalam Abdul Qādir al-Jīlānī, *al-Fath al-Rabbānī*, Libanon: Beirut, 1988, h. 49; Idries Shah, *The Sufis*, London: The Octagon Press, 1989, h. 33; al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairiyah*, Beirut: Dār al-Khair, t.th, h. 272;

⁴⁶Shahrur mengkritik para praktisi tasawuf, terutama Ghazālī dan Ibn 'Arabī. Lihat M. Shahrur, *Tirani Islam*, terj. S. Zuhri Qudsi dan B. Syamsul Fata, Yogyakarta: LKiS, 2003, h. 245-261 & *Hermeneutika al-Quran*, terj. Sahiron syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, Yogyakarta: Elsaq, 2004, h. 174-175. Bandingkan dengan kritik Ḥasan Ḥanafī terhadap Ghazālī dalam Kazuo Shomogaki, *Kiri Islam*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, Yogyakarta: LKiS, 2004, h.61.

⁴⁷Meskipun menimba secara langsung dari sumber al-Quran, Nursi juga menegaskan bahwa prinsip-prinsip fundamental jalan-jalan tersebut harus mengikuti Sunnah Nabi Muhammad saw, menjalankan kewajiban-kewajiban agama, menjauhi dosa-dosa besar, serta menjalankan salat lima waktu dengan istikomah, dan diiringi zikir setelahnya.

⁴⁸Mengenai empat jalan tersebut, Nursi menguraikan secara ringkas dalam, *Letters*, h. 536-540; lihat juga dalam *The Words*, h. 491-494; dan dalam *Maktubat*, trans. Ihsan Qasim Salih, Istanbul: Sozler Publicatins, 2001, h. 494-497. Di lain tempat, Nursi melukiskan empat jalan tersebut dengan *absolute poverty*, *absolute impotence*, *absolute thanks*, dan *absolute ardour*. Nursi, *Letters*, h. 38.

⁴⁹ Nursi, *Letters*, h. 536.

⁵⁰Mengenai konstruksi tasawuf moderat Hamka secara garis besar bisa dilihat dalam *Tasawuf Modern*, Jakarta: Panjimas, 1970. Sedangkan Nursi, lihat *Letters*, h. 536-540.

⁵¹Hamka, *Tasawuf Perkembangan*, h. 194.

⁵²Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997, h. 11.

⁵³Terjemah bebasnya: "Apa saja yang menjadikan kehidupan dunia yang fana ini sebagai tujuan akhir, sebenarnya mereka berada dalam neraka, meskipun tampaknya mereka seakan-akan hidup dalam kenikmatan surga". Said Nursi, *The Short Words*, Translated by Sukran Vahide, Istanbul: Sozler Nesriyat, 1998, h. 60.

⁵⁴Said Nursi, *The Words*, trans. Sukran Vahide, Istanbul: Sozler Nesriyat, 2002, h. 331.

⁵⁵Mengenai kehampaan spiritual atau eksistensi alini, lihat dalam Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama*, Bandung: Mizan, 2003, h. 113-115; Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*, Penerjemah Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2001, h. 267; Martin Seligman, *Authentic Happiness*, terj. Eva Yulia Nukman, Bandung: Mizan, 2005, h. 10.

⁵⁶Mengenai Hamka, tauhid akan menyebabkan beberapa aspek dalam tasawuf yang salah satunya adalah dimensi cinta. Lihat Hamka, *Tasawuf Perkembangan*, h. 194-195.

⁵⁷Nursi, *Words*, h. 333.

⁵⁸*Ibid.*, h. 334.

⁵⁹*Ibid.*, h. 668-670.

⁶⁰Terjemah bebasnya adalah "Kemanusiaan saat ini membutuhkan tiga hal yaitu suatu penafsiran spiritual atas alam semesta, emansipasi spiritual atas individu dan prinsip-prinsip dasar tentang sebuah tujuan universal yang mengarahkan evolusi masyarakat manusia dengan berpijak pada sebuah ranah spiritual". Sir M.Iqbal, *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*, Lahore: Art Press Suiwalan, 1981, h. 179

⁶¹Mengenai degradasi moral yang sudah mengglobal tersebut, lihat Murad W. Hofmann, *Bangkitnya Agama*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2003, h. 32-33; Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, h. 6-8; Jeffrey Lang, *Bahkan Malaikat Pun Bertanya*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2002, h. 308.

⁶²Fakta ini bisa dilihat dari pengamatan beberapa ilmuwan yang melihat ketimpangan dalam pengamalan masyarakat kontemporer terhadap agama yang dianutnya. Lihat Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2003; Miftah F. Rakhmat ed., *Catatan Kang Jalal*, Bandung: Rosdakarya, 1997._

⁶³Hamka, *Tasawuf Perkembangan*, h. 194-195; Hamka, *Pandangan Hidup*, h. 57-58; & Hamka, *Pelajaran Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, h. 62.

⁶⁴Yasraf A. Piliang, *Dunia Yang Dilipat*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004, h. 62-63.

⁶⁵*Ibid.*, h. 185-186. Dalam bahasa Cristoper Lasch, manusia menjadi "diri minimal" *the minimal self*. Lihat Yasraf A. Piliang, *Hiper Moralitas*, Yogyakarta: Belukar, 2003, h. 143; Sedangkan dalam pandangan Yasraf sendiri, semua gejala tersebut bermuara pada hawa nafsu. Yasraf Amir Piliang, *Dunia Yang Berlari* Jakarta: Grasindo, 2004, h. 187.

⁶⁶Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Panjimas, 1970, h. 89-90.

⁶⁷Nursi, *Words*, h. 494.

⁶⁸Akan tetapi, perlu ditekankan di sini bahwa apa yang ditawarkan oleh tasawuf moderat dalam menjawab berbagai problematika masyarakat kontemporer hanya menyentuh sebagian aspek saja dan tidak mungkin menjawab semua permasalahan tanpa dibarengi berbagai pendekatan antisipatif dan preventif lainnya. Terlebih lagi menangani degradasi moral dalam segala aspeknya jelas tidak mungkin ditanggulangi secara holistik hanya dengan pendekatan sufisme. Problem tersebut tentu perlu pembenahan sistem yang adil, terbebas dari kesenjangan struktural, dan kerja sama antar berbagai umat bergama. Mengenai hal ini, lihat Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan* Jakarta: Paramadina, 1998, h. 5-74; & Mengenai kerja sama antar agama tersebut, lihat dalam Mun'im A. Sirry ed., *Fiqih Lintas Agama*, Jakarta: Paramadina, 2004, h. 195-253.

⁶⁹Budhy Munawar-Rachman eds., *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Vol. 3, Bandung: Mizan, 2006, h. 2707.

⁷⁰Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* Jakarta: Paramadina, 1995, h. Ixxv.

⁷¹Pemaknaan pluralisme yang bersifat teologis dari prinsip-prinsip qurani tersebut juga dilakukan oleh sebagian pemikir Muslim lain, yaitu Farid Esack. Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation dan Pluralism*, England: Oneworld Publications, 1998, h. 114-203.

⁷²Mengenai tawaran aspek metafisis-esoteris berbagai agama yang mempunyai kesamaan dan kesatuan hakiki, disuguhkan oleh Frithjof Schuon dengan menarik. Schuon bukan hanya menguraikan titik-titik persamaan dalam arasesoterisnya antara agama Yahudi, Kristen, dan Islam, melainkan juga pada agama Hindu, Buddha, bahkan tradisi Cina. Lihat Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, Illinois: Theosophical Publishing House, 1984.

⁷³Seyyed Hosein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002, h. 175.

⁷⁴Meskipun Hamka pernah memfatwakan haram merayakan natal bersama, yang mengindikasikan bahwa Hamka tidak setuju dengan prinsip pluralisme, namun penulis membacanya melalui kerangka otonomisasi teks *the autonomy of the text* yang digagas Paul Ricoeur. Teks tidak lagi harus sesuai dengan maksud pengarang: makna tekstual dan makna psikologis memiliki takdir dan tujuan yang berbeda *textual meaning and psychological meaning have different destinies*. Jadi yang dicari bukan lagi makna bagi si pengarang, akan tetapi dunia yang dibentangkan di hadapan teks. Pemaknaan demikian ini, mungkin saja tidak dimaksudkan dan diinginkan oleh Hamka, tetapi melalui kerangka otonomisasi teks atau konsep "kematian sang pengarang", makna yang dituju adalah makna yang dimaksud oleh pembaca *reader* bukan lagi oleh pengarang *author*. Meminjam frase Barthes, justru kematian sang autor adalah harga yang harus dibayar untuk melahirkan pembaca sehingga membuahkan makna yang kaya, *The death of the author must be at the cost of the birth of the reader*. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, trans. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, h. 91, 139; Roland Barthes, *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath, London: Hill & Wang, 1977, h. 148. Mengenai fatwa Hamka, lihat Azra, *Menuju Masyarakat*, h. 67-68.

⁷⁵Hamka, *Pandangan*, h. 47.

⁷⁶*Ibid.*, h. 19-20.

⁷⁷Pada kasus Nursi pun, pembacaan otonomisasi teks berlaku: bukan makna persis seperti yang diinginkan Nursi melainkan makna yang dibentangkan oleh teks dan pemaknaan dari penulis sendiri. Ricoeur, *Hermeneutics*, h. 91 & 139.

⁷⁸Secara substansial, ijtihad sufistik Nursi dengan keempat langkah besarnya dalam perjalanan ruhani menuju Tuhan, tetap bersifat esoteris yang mengutamakan dimensi batin kendati tetap disertai dengan aspek eksoteris. Lihat Nursi, *Letters*, h. 536-540; Lihat juga dalam *The Words*, h. 491-494.

⁷⁹Karen Armstrong, *History of God*, New York: Balantine Books, 1993, h. 239.

⁸⁰Hossein Nars, *Tasawuf Dulu* h. 175.

⁸¹Tentu saja wacana sufisme Hamka dan Nursi mesti dibarengi dengan dialog dan kerja sama antar agama, seperti kerja sosial, dialog kehidupan, teologis, dan lain-lain agar berbagai problematika kontemporer

dapat diatasi secara holistik dan komprehensif, atau setidaknya mengurangi dampak-dampak negatifnya secara signifikan. Untuk lebih luasnya mengenai dialog dan kerja sama antar agama tersebut, lihat dalam Mun'im A. Sirry ed., *Fiqih Lintas*, h. 209-254.

⁸²Menurut Nurcholish Madjid, metode observasi atau induksi metode induksi telah disinyalir oleh Ibn Sina dan Ghazali. Lihat bukunya *Islam Doktrin*, h. 521-522.

⁸³Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, Bandung: Mizan, 2002, h. 66; Bandingkan pula dengan Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*, Bandung: Rosdakarya, 2004, h. 118.

⁸⁴Terkenal statemen pakar astronomi Perancis, Pierre-Simon Laplace: "*I have no need of that hypothesis*", ketika menjawab pertanyaan Napoleon Bonaparte tentang eksistensi Tuhan pada wajah alam semesta. Louis P. Pojman, *The Pursuit of Wisdom* United States of America: Wadsworth Publishing Company, 1998, h. 70.

⁸⁵Huston Smith, *Forgotten Truth* New York: Harper Collins, 1992, h. 34-59.

⁸⁶Selain itu, karakteristik universal objektivitas basis ontologis pengalaman mistik adalah ketertiban *orderliness* dan keseragaman *uniformity* wacana-wacana yang diungkapkan oleh para mistikus dari zaman klasik hingga era modern. Sehingga pengalaman itu memiliki standar objektivitasnya sendiri yang valid. Mehdi Hairi Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan*, terj, Ahsin Muhammad Bandung: Mizan, 2003, h. 189-190.

⁸⁷*I should like to note that, quite in contrast to a popular sentiment that mysticism is an irrational type of religious experience, it represents the highest development of rationality in religious thinking. As Albert Schweitzer has put it: "Rational thinking which is free from assumptions ends in mysticism."* Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* New Haven: Yale University Press, 1997, h. catatan no. 9, h. 93-94.

⁸⁸Hamka, *Renungan Tasawuf...*, h. 21; Hamka, *Pandangan Hidup...*, h. 53-54.

⁸⁹Hamka, *Pandangan Hidup...*, h. 55.

⁹⁰Nursi, *Al-Matsnawi al-'Arabi...*, h. 430-432.

⁹¹Artinya secara bebas kurang lebih: Hati dan kesadaran merupakan pusat keyakinan; intuisi dan inspirasi adalah bukti bagi keyakinan; dan indera keenam, sebagai cara untuk meraih keyakinan. Nursi, *Words*, h. 766.

⁹²Terjemah bebasnya: manusia merupakan salinan yang begitu komprehensif sehingga melalui dirinya, Allah Yang Maha Besar menjadikan semua Nama-nama-Nya teraktualisasikan. Nursi, *Words*, h. 718.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2003.
- Abu Rabi', Ibrahim ed., *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-i Nur*, Albany: State University of New York, 2008.
- Ali, Fakhry, "Hamka dan Masyarakat Islam Indonesia", *Prisma*, No. 2 tahun 1983.
- Armstrong, Karen, *History of God*, New York: Balantine Books, 1993.
- Azra, Azyumardi, *Menuju Masyarakat Madani*, Bandung: Rosdakarya, 2000.
- Barthes, Roland, *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath, London: Hill & Wang, 1977.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, England: Oneworld Publications, 1998.
- Fromm, Erich, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven: Yale University Press, 1997.
- Hamka, *Ayahku*, Jakarta: Umminda, 1982.
- Hamka, *Pandangan Hidup Muslim*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Hamka, *Pelajaran Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Hamka, *Renungan Tasauif*, Jakarta: Panjimas, 1985.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz XXIV, Jakarta: Panjimas, 1982.
- Hamka, *Tasauif Moderen*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1970.
- Hamka, *Tasauif Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Panjimas, 1993.
- Hofmann, Murad W., *Bangkitnya Agama*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2003.
- Husaini, Adian, *Wajah Peradaban Barat*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

PETUNJUK PENULISAN ARTIKEL

- Iqbal, Sir Muhammad, *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*, Lahore: Art Press Suiwalan, 1981.
- Jilānī, Abd al-Qādir, *al-Faṭḥ all-Rabbānī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu*, Bandung: Arasy, 2005.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu*, Bandung: Mizan, 2002.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- Lang, Jeffrey, *Bahkan Malaikat Pun Bertanya*, terj. Abdullah Ali Jakarta: Serambi, 2002.
- Madjid, Nurcholish, *Dialog Keterbukaan*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madjid, Nurcholish, *Tradisi Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Moore, Thomas, *Care of The Soul*, New Yor: Harper Collins, 1992.
- Mulyati, Sri, dkk, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media Group, 2006.
- Munawar-Rachman, Budhy (ed), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid, Vol 3* Bandung: Mizan, 2006.
- Musthafa M. Thahhan, *Model Kepemimpinan dalam Amal Islam*, terj. Musthalah Maufur, Jakarta: Robbani Press, 1997.
- Nasr, Seyyed Hosein, *Islam and the Plight of Modern Man*, London: Longman Group, 1975.
- Nasr, Seyyed Hosein, *Man and Nature*, London: Mandala Books, 1976.
- Nasr, Seyyed Hosein, *Tasauf Dulu & Sekarang*, terj. Abdul Hadi, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarata: Bulan Bintang, 1995.
- Nursi, Said i, *The Words*, trans. Sukran Vahide, Istanbul: Sozler Nesriyat, 2002.

PETUNJUK PENULISAN ARTIKEL

- Nursi, Said, *Al-Maktubat*, terj. Ihsan Kasim Salih, Istanbul: Sozler Publications, 2001.
- Nursi, Said, *Al-Matsnawi al-'Arabi al-Nuri*, tarj. Ihsan Kasim Salih Istanbul: Sozler yayinevi, 1999.
- Nursi, Said, *Letters*, trans. Sukran Vahide, Istanbul: Sozler Nesriyat, 2001.
- Nursi, Said, *Siratu Dzatiyah*, tarj. Ihsan Kasim Salih, Istanbul: Sozler Nesriyat, 1998.
- Nursi, Said, *The Flashes*, trans. Sukran Vahide, Istanbul: Sozler Society, 2000.
- Nursi, Said, *The Short Words*, Translated by Sukran Vahide, Istanbul: Sozlernesriyat, 1998.
- Nursi, Said, *The Words*, trans. Sukran Vahide, Istanbul: Sozler Nesriyat, 2002.
- Piliang, Yasraf A., *Dunia Yang Berlari*, Jakarta: Grasindo, 2004.
- Piliang, Yasraf A., *Dunia Yang Dilipat*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- Piliang, Yasraf A., *Hiper Moralitas*, Yogyakarta: Belukar, 2003.
- Pojman, Louis P., *The Pursuit of Wisdom*, USA: Wadsworth Publishing Company, 1998.
- Qusyairy, *al-Risālah al-Qusyairiyah*, Beirut: Dār al-Khair, tth.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Islam abad: The Islamic Research Institute, 1984.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Meraih Kebahagiaan*, Bandung: Simbiose Rekatama, 2004.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Bandung: Mizan, 2003.
- Rakhmat, Miftah F. (ed.), *Catatan Kang Jalal*, Bandung: Rosdakarya, 1997.
- Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and The Human Sciences*, trans. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PETUNJUK PENULISAN ARTIKEL

- Rumi, Jalaluddin, *Discourse of Rumi*, trans. A.J. Arberry, Malaysia: Selangor, 1996.
- Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk., Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, Illinois: Theosophical Publishing House, 1984.
- Seligman, Martin, *Authentic Happiness*, terj. Eva YuliaNukman, Bandung: Mizan, 2005.
- Shah, Idries, *The Sufis*, London: The Octagon Press, 1989.
- Shahrur, Muhammad, *Hermeneutika Al-Quran*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, Yogyakarta: Elsaq, 2004.
- Shahrur, Muhammad, *Tirani Islam*, terj. S. Zuhri Qudsi dan B. Syamsul Fatah, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Shomogaki, Kazuo, *Kiri Islam*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Sirry, Mun'im A. ed., *Fiqih Lintas Agama*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Smith, Huston, *Forgotten Truth* New York: Harper Collins, 1992.
- Smith, Huston, *The World Religion* New York: Harper Collins, 1991.
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Ilmu* Bandung: Rosdakarya, 2004.
- Tim Universitas Al-Azhar, *Aa-Taşawuf wa Rasā'il al-Nūr Li Nursi*, Cairo: Sozler Publication, 2006.
- Vahide, Sukran, *Bediuzzaman Said Nursi*, Istanbul: Sozler Nesriyat, 2000.
- Yazdi, Mehdi Hairi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 2003.
- Zohar, Danah, dan Ian Marshall, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*, Penerjemah Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2001.