

Konsep Tasawuf Hamka

Mahmud Gobel

2008



konsepsi zuhud menurut Φ LAMKA adalah "tidak ingin," dan "tidak demam" kepada dunia, kemegahan, harta benda, dan pangkat. Dengan demikian, maka seorang yang zakid adalah orang yang hatinya tidak terikat oleh materi. Ada atau tidak adanya materi adalah sama saja, stabil dalam kehidupannya. Namun tentu saja secara fisik tetap bergelimang dengan materi, karena ia sebagai makhluk yang mempunyai dua dimensi, rohani dan jasmani.

Dari paradigma di atas maka konsepsi zuhud Φ LAMKA dapat menjawab permasalahan di atas. Yaitu dengan jalan meninggalkan hal-hal yang berlebihan, walaupun kalal, menunjukkan sikap hemat, hidup sederhana, dan menghindari berlebih-lebihan, kemewahan atau kepemilikan harta yang lebih bernilai sebagai promotor status dari pada sebagai harta kekayaan produktif. Zuhud juga dapat melakinkan sikap menahan diri memanfaatkan harta untuk kepentingan produktif. Zuhud mendorong untuk mengubah harta bukan saja aset ilahiyah yang mempunyai nilai ekonomis, tetapi juga sebagai aset sosial dan mempunyai tanggung jawab pengawasan aktif terhadap pemanfaatan harta dalam masyarakat. Di samping itu, dengan zuhud akan tampil sifat positif lainnya, seperti *qana'ah* (menerima apa yang telah ada/dimiliki) *tawakkal* (pasrah kepada Allah Swt.), *wara'* yaitu menjaga diri agar jangan sampai makan barang yang meragukan (*syubhat*), *sabar*, yakni tabah menerima keadaan dirinya baik keadaan itu menyenangkan, menyusahkan dan sebagainya, *syukur*, yakni menerima nikmat dengan hati lapang, dan mempergunakan sesuai dengan fungsi dan proporsinya.

Bagian 1

PENDAHULUAN

MAHMUD GOBEL



A. Latar Belakang Pemikiran

Tasawuf merupakan salah satu aspek esoteris Islam, sebagai perwujudan ihsan, yang berarti kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog langsung seorang hamba dengan Tuhan-Nya. Dalam dunia tasawuf, seorang yang ingin bertemu dengan Allah, harus melaksanakan perjalanan dan menghilangkan sesuatu yang menghalangi antara dirinya dengan Tuhan-Nya, yaitu dunia dan materi. Sikap ini disebut *zuhud* (Amin Syukur. 1997:v).

Secara etimologis, *zuhud* adalah *ragaba 'an syai'in wa tarakahu*, artinya tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya. *Zahada fi al-dunyā*, berarti mengosongkan diri dari kesenangan dunia untuk ibadah (Ahmad Warsun Munawir. 1984:624). orang yang melakukan *zuhud* disebut *zāhid*, *zuhād* atau *zāhidūn*. *Zahīdah* jamaknya *zuhdān*, artinya kecil atau sedikit (Ahmad Warsun Munawir. 1984:08).

Secara terminologis, definisi *zuhud* dapat dibagi dalam dua pengertian. *Pertama* *zuhud* merupakan hal yang tidak bisa dipisahkan dari tasawuf. *Kedua* *zuhud* sebagai gerakan moral Islam dan aksi protes.

Pertama, jika tasawuf didefinisikan sebagai komunikasi vertikal antara *'abid* dan *ma'bud* (Harun Nasution. 1978:56), sebagai manifestasi *ihsān*, maka *zuhud* adalah suatu terminal (*maqām*) menuju tercapainya "pertemuan" atau *ma'rifat* kepada-Nya. Dalam kondisi semacam ini menurut A. Mukti Ali, *zuhud* berarti menghindar dari berkehendak terhadap masalah duniawi atau *mā siwā Allāh*.

Sejalan dengan pengertian *zuhud* di atas, berikut beberapa terminologis *zuhud* menurut para ulama. Abd al-Hakim Hasan menjelaskan bahwa *zuhud* adalah: "Berpaling dari dunia dan menghadapkan diri untuk beribadah. Melatih dan mendidik jiwa, dan memerangi kesenangannya dengan khalwat, berkelana, puasa, mengurangi makan dan memperbanyak zikir." (Abd al-Hakim Hasan. 1954:42).

Menurut Harun Nasution bahwa zuhud adalah meninggalkan dunia dan hidup kematerian (Harun Nasution. 1978:69). Sejalan dengan itu Ruwaim ibn Ahmad mengatakan bahwa zuhud adalah menghilangkan bagian jiwa dari dunia, baik berupa pujian dan sanjungan, maupun jabatan dan pangkat di sisi manusia. Demikian pula yang dikemukakan oleh Al-Junaidi bahwa zuhud adalah kosongnya tangan dari pemilikan dan kosongnya hati dari pencarian. Dalam situasi semacam ini seorang zahid merasa tidak mempunyai dan dipunyai oleh sesuatu. maka dengan demikian zuhud dibedakan dengan *faqr* yang berarti "tidak adanya sesuatu yang dibutuhkan". (Amin Syukur. 1997:2).

Dari beberapa terminologi di atas, maka zuhud dalam hal ini adalah suatu aksi yang berusaha menjauhkan diri dari kemegahan dunia dan menafikkan kemewahan itu meski halal, dengan upaya melakukan ibadah puasa yang terkadang *limit* waktunya tidak sesuai dengan pesan dasar agama. Semua itu dilakukan untuk menggapai kemegahan akhirat dan tercapainya tujuan tasawuf, yaitu *ridhā*, bertemu dan ma'rifat Allah SWT.

Kedua, zuhud sebagai gerakan moral Islam dan aksi protes, yakni sikap hidup yang harus dilakukan oleh seorang muslim dalam menghadapi dunia ini. Dunia dipandang sebagai media ibadah guna menggapai *ridhā* Allah SWT. Dalam *term* ini zuhud berarti tidak merasa angkuh atas kemegahan dunia yang telah dimiliki, dan tidak merasa kecil hati dengan hilangnya kemegahan itu dari tangannya. Mereka tetap bekerja dan berkarya, akan tetapi kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecenderungan hatinya dan tidak membuat mereka berpaling dari Tuhan (Amin Syukur. 1997:3).

Dari dua klasifikasi definisi zuhud di atas, jika kita melakukan perbandingan maka perbedaan zuhud sebagai maqam dengan zuhud sebagai gerakan moral Islam dan aksi protes adalah:

1. Yang pertama melakukan zuhud dengan tujuan berjumpa Allah SWT dan ma'rifat kepada-Nya, dunia dipandang sebagai *hijāb* antara dia dengan Tuhan, sedangkan yang kedua hanya sebagai sikap mengambil jarak dengan dunia dalam rangka meningkatkan sifat-sifat terpuji, karena cinta dunia merupakan pangkal kejelekan (*ra'su kulli khatī'ah*)
2. Yang pertama bersifat individual sedangkan yang kedua bersifat individual dan sosial, dan sering dipergunakan sebagai aksi protes terhadap ketimpangan sosial.
3. Yang pertama formulasinya bersifat normatif, doktrinal, dan ahistoris, sedangkan yang kedua formulasinya bersifat kontekstual dan historis (Amin Syukur. 1997:3).

Klasifikasi arti zuhud ke dalam dua definisi tersebut sesuai dengan makna *ihsān*. Yang pertama berarti ibadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya, dan zuhud sebagai salah satu maqam menuju ke sana. Dan yang kedua, arti dasar *ihsān* ialah berbuat baik. Nurcholish Madjid menyatakan:

"Kemudian kata-kata ihsan itu sendiri secara harfiah berarti "berbuat baik." Seorang yang ber-*ihsan* disebut *muhsin*....Karena itu, sebagai

bentuk jenjang pernyataan keagamaan, *ihsan* terkait erat sekali dengan pendidikan berbudi pekerti luhur atau berakhlak mulia.... Dirangkai dengan sikap pasrah kepada Allah atau Islam, orang yang ber-*ihsan* disebut dalam Kitab Suci sebagai orang yang paling baik keagamaannya (Nurcholish Madjid dalam Budhi Munawar Rahman. 1995:472).

Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT:

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ
حَنِيفًا

“Siapakah yang lebih baik dalam hal agama daripada orang yang memasrahkan dirinya kepada Allah dan dia adalah orang yang berbuat baik, lagi pula ia mengikuti agama Ibrahim secara tulus mencari kebenaran. (Q.S. Annisa’:125).

Dari konteks *zuhud* di atas, jika kita menatap ke abad XIX dan XX yang merupakan zaman modern, maka kondisi dan situasi tentunya sangat berbeda dengan masa-masa sebelumnya, maka rumusan *zuhud* pun akan berbeda dengan rumusan sebelumnya. Dari sinilah HAMKA (*tokoh sentral dalam penelitian ini*) memaknai tasawuf dalam konteks kekinian.

HAMKA, ulama Indonesia berpandangan positif terhadap dunia, bahkan menurutnya *zuhud* merupakan sikap jiwa yang tidak ingin dan tidak demam terhadap harta, serta tidak terikat oleh materi. Harta boleh dimiliki, tetapi diperuntukkan untuk hal-hal yang bermanfaat. Manusia harus menciptakan keseimbangan antara kebutuhan jasmani dan rohani, antara materi dan non materi, lebih dari itu manusia harus aktif di dunia ini (Hamka. 1987:160-163).

Konsep *zuhud* HAMKA ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Iqbal, ia berpandangan bahwa dunia itu sesuatu yang hak. Manusia sebagai khalifah Allah “teman sekerja” (*co woker*) Tuhan, harus aktif membangun “kerajaan dunia”, karena Tuhan belum selesai menciptakan alam ini. Manusalah yang harus menyelesaikannya (M. Iqbal, terj. Bahrum Rangkuti. 1953:46). Demikian halnya dengan seyyed Hossein Nasr, ia mengemukakan agar seseorang mempunyai keseimbangan antara ilmu dan amal, antara kontemplasi dan aksi, dan jangan sampai menjadi biarawan (Sayed Hossein Nasr terj. Anas Mahyuddin. 1983:110). Begitu juga Fazlur Rahman, ulama abad XX berpandangan positif terhadap dunia. Dia menolak pandangan negatif dan menjauhkan diri dari dunia, dia menyatakan bahwa manusia harus aktif dan berfikir positif terhadap dunia, dia mencita-citakan *Neo-Sufisme*, yaitu sufisme yang cenderung menumbuhkan aktivisme (Fazlur Rahman. 1979:93).

Khusus mengenai zuhud ini, nabi Muhammad saw telah memberi suri tauladan kepada umatnya untuk hidup integratif, dalam segala aspek kehidupan, dan aktif di tengah-tengah masyarakat. Setiap orang Islam dilarang mengisolasi diri dari kehidupan ini, dan eksklusif. Sebaliknya mereka wajib bekerja keras, mencari bekal hidup di dunia, dan hasilnya diperuntukkan bagi kebaikan, yang hasilnya akan dipetik kelak diakhirat.

Sikap manusia terhadap dunia sebagaimana yang telah diharapkan dan dituntut oleh Al-Quran itu, mempunyai nilai sangat positif dan merupakan senjata yang ampuh bagi manusia dalam menghadapi kehidupan, khususnya di abad modern ini yang sarat dengan problema, baik psikis, ekonomis, etis. Zuhud dapat dijadikan sebagai benteng membangun diri dalam menghadapi gemerlapnya materi.

Dari paparan di atas, maka pemikiran HAMKA tentang *zuhud* dipandang perlu sebagai objek kajian dalam penelitian ini, mengingat umat Islam di abad modern ini sedang menghadapi degradasi moral dan kehampaan spiritual sebagai akibat dari modernisasi dan industrialisasi.



B. Rumusan Masalah

Berdasarkan paradigma di atas, maka penelitian ini akan memfokuskan pada masalah "Konsep Tasawuf HAMKA: suatu analisa terhadap pemikiran HAMKA tentang *zuhud*". Permasalahan ini dapat dirumuskan ke dalam tiga sub masalah, sebagai berikut:

1. Apa faktor-faktor yang mengakibatkan munculnya pemikiran zuhud dalam tasawuf ?
2. Bagaimana konsep pemikiran HAMKA tentang *zuhud* ?
3. Bagaimana implementasi *zuhud* dan urgensinya di abad modern?

Bagian 2

HUBUNGAN ZUHUD DAN TASAWUF



MAHMUD GOBEL

A. Pandangan Ulama Tasawuf tentang Zuhud

Sebagaimana dalam pembahasan bab sebelumnya definisi zuhud dibagi dalam dua pengertian, *pertama* zuhud merupakan salah satu maqām dalam tasawuf, dan *kedua* zuhud sebagai gerakan moral (akhlak) Islam dan aksi protes. Maka dalam mengemukakan konsepsi ulama tasawuf tentang zuhud dalam bagian ini, peneliti akan membaginya dalam dua pengertian tersebut.

1. Zuhud sebagai Maqām Tasawuf

Berikut akan dikemukakan konsepsi zuhud sebagai maqām tasawuf menurut para ulama tasawuf.

a. Hasan al-Bashrī

Hasan al-Bashrī lahir pada tahun 21 H/641 M. di Madinah. Ayahnya bernama Yasar, keturunan Persi beragama Nasrani. Ibunya bernama Khairah. Dalam perjalanan hidupnya, Hasan al-Bashrī menyaksikan pergolakan politik di masa Usman ibn Affan dan beberapa kejadian politis sesudahnya yang terjadi di Madinah. Dari pergolakan politik umat Islam pada saat itu, menjadi embrio lahirnya pemikiran zuhud dan gerakan zuhud. Awalnya tujuan zuhud adalah untuk pencerahan spiritual semata, namun kemudian kemasukan beberapa unsur luar. Gerakan ini semakin berkembang pesat pada masa pemerintahan Bani Umayyah (41-132 H/11-750 M.). tokoh-tokoh sentralnya adalah ulama, ahli hadits, termasuk di dalamnya Hasan al-Bashrī.

Kalau pada mulanya pengertian *zuhud* itu hanya sekedar hidup sederhana, kemudian bergeser dan berkembang ke arah yang lebih keras dan ekstrim. Pengertian yang ekstrim tentang *zuhud* datang pertama kali dari Hasan Al-Bashry yang mengatakan, “perlakukanlah dunia ini sebagai jembatan sekedar untuk dilalui dan sama sekali jangan membangun apa-apa

di atasnya” (Rivay Siregar. 1999:117). Dan menurut A.J. Arberry, Hasan Al-Bashry mengatakan, “*beware of this world with all wariness, for it is like to snake, smooth to the touch, but its venom is deadly. Beware of this world for its hopes are lies, its expectation false*”. Bahkan menurut al-Junaid, *zuhud* itu adalah, tidak punya apa-apa dan tidak memiliki siapa saja (A.J. Arberry. 1950:33).

Konsep dasar pendirian tasawuf Hasan Al-Bashry adalah *zuhud* terhadap dunia, menolak akan kemegahannya, semata menuju kepada Allah, *tawakal*, *khauf* dan *raja'*, semuanya tidaklah terpisah. Jangan hanya semata-mata takut kepada Allah, tetapi ikutilah ketakutan itu dengan pengharapan. Takut akan murka-Nya, tetapi mengharap akan karunia-Nya (Hamka. 1994:71). Jadi pandangan tasawuf Hasan Al-Bashry senantiasa bersedih hati, senantiasa takut, kalau-kalau dia tidak melaksanakan perintah Allah sepenuhnya dan tidak menjauhi larangan sepenuhnya pula. Sampai sedemikian takutnya, sehingga seakan-akan dia merasa bahwa neraka itu dijadikan untuk dia.

Abdul Al-Hakim Hasan meriwayatkan bahwa Hasan Al-Bashry pernah mengatakan : “Aku pernah menjumpai suatu kaum yang lebih *zuhud* terhadap barang yang halal dari pada yang haram”. Dari apa yang disampaikan secara otomatis ia membagi *zuhud* pada dua tingkatan, yaitu *zuhud* terhadap barang yang haram, ini adalah tingkatan *zuhud* yang elementer, sedangkan yang lebih tinggi adalah *zuhud* terhadap barang-barang yang halal, suatu tingkatan *zuhud* yang lebih tinggi dari pada yang sebelumnya. Dan Hasan Al-Bashry telah mencapai tingkatan yang kedua, sebagaimana diekspresikan dalam bentuk sedikit makan, tidak terikat oleh makanan dan minuman, bahkan dia pernah mengatakan, seandainya menemukan alat yang dapat dipergunakan mencegah makan pasti akan dilakukan, katanya: “aku senang makan sekali dapat kenyang selamanya, sebagaimana semen yang tahan dalam air selamanya”.

Hasan Al-Bashry terkenal berpengetahuan mendalam, terkenal pula kezuhudan (keasketisan) dan kerendahan hatinya. Al-Tausi dalam kitabnya, *al-Luma'*, meriwayatkan, suatu ketika dikatakan pada Hasan Al-Bashry: “Engkau adalah orang yang paling etika! Hal apakah yang paling bermanfaat, baik untuk masa singkat atau lama?” Jawabannya: “mendalami agama! Sebab itu arah kalbu orang-orang yang menuntut ilmu, sikap asketis dalam hal duniawi, memperdekat pada Tuhan semata, dan mengerti apa yang dianugerahkan Allah kepadamu. Di dalamnya terkandung kesempurnaan iman”.

Dari pemaparan di atas, jelaslah konsep *zuhud* Hasan Al-Bashry berupaya untuk selalu meninggalkan dan memalingkan diri dari hal-hal yang menghalanginya untuk mengabdikan kepada Tuhannya. *Zuhud* terhadap dunia dan mendekatkan diri kepada Allah. Hal ini sesuai dengan pemaknaan *zuhud*, yaitu *ragaba 'ansyai'in wa tarakahu*, artinya tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya.

b. Rabi'ah al-'Adawiyyah

Setelah Hasan al-Bashri muncul seorang sufi wanita, Rabi'ah al-'Adawiyyah (wafat 185 H/801 M.). Dia lahir dari kalangan keluarga miskin yang bertempat di Bashrah. Menanjak dewasa umurnya ia ditinggal mati ibu dan bapaknya, sehingga saudara-saudaranya terpisah-pisah guna mencari penghidupan masing-masing. Ia sendiri menjadi hamba sahaya dari seorang yang bernama 'Atik, setelah sebelumnya diculik oleh kawanannya penjahat dan dijual ke majikannya di kota Bashrah.

Ia tidak pernah putus asa walau penderitaannya semakin ia rasakan, malah penderitaan itu lebih mendekatkan dirinya kepada Allah SWT. Karena kedekatan dan ketulusannya, jeritan hatinya dikabulkan Tuhan, dan karena suatu keajaiban yang muncul dari dirinya, maka dia dibebaskan oleh sang majikan. Dia salah seorang sufi wanita yang sangat zuhud. Bentuk kezuhudannya itu yang dikenal dengan *al-mahabbah* (cinta).

Menurut para sufi, *al-mahabbah* adalah suatu etape tertinggi dalam tasawuf karena *mahabbah* yang sejati itu tidak kenal pamrih. Hal ini telah dibuktikan oleh Rabi'ah sendiri bahwa pengabdianya kepada Tuhan bukan karena takut azab neraka dan menginginkan surga-Nya, akan tetapi ini dilakukan semata-mata karena cinta kepada-Nya. Bahkan dia pernah "menantang" Tuhan:

"Jika sekiranya ibadahnya karena takut neraka-Nya, maka dia diminta dibakar di dalamnya, dan sebaliknya apabila karena menginginkan surga-Nya, maka dia diminta dijauhkan daripadanya...(Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. 1997:110).

Akibat jalinan "asmaranya" dengan Tuhan yang begitu "mesra" itu sampai-sampai ia jatuh pada sifat "*fatalisme*", yaitu ketika dia sakit tidak mau mendoa dan didoakan karena semuanya ini adalah kehendak kekasihnya, Tuhan (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. 1997:110). Cintanya yang membara itu menjadikan dia "*single*" selama-lamanya. Alasannya dirinya adalah milik Tuhan, barang siapa yang menginginkan dirinya harus meminta izin kepada-Nya.

Suatu saat dia ditanya: "Apakah engkau benci syetan?" Dia menjawab: "Tidak, karena cintaku kepada Tuhan maka tidak ada ruang kosong dalam diriku untuk membencinya." Demikian pula dia tidak bisa mencintai Nabi Muhammad saw., karena dia tidak bisa memalingkan cintanya kepada makhluk Tuhan. (Harun Nasution. 1978:74).

Bagi Rabi'ah dunia adalah tabir penyekat antara dirinya dengan Tuhan. Untuk menyingkap tabir itu maka ia harus menjauhi dunia dan meningkatkan cintanya kepada Tuhan semata-mata, sehingga bisa mencapai ma'rifat kepada-Nya. Hal ini tampak dalam sya'irnya:

"Aku mencintai-Mu dengan dua cinta,
Cinta karena diriku dan cinta karena diri-Mu,

Cinta karena diriku
adalah keadaanku senantiasa mengingat-Mu,
Cinta karena diri-Mu
adalah keadaan-Mu mengungkap tabir
hingga Engkau kulihat
Baik untuk ini maupun untuk itu
pujian bukanlah bagianku
Bagimulah pujian untuk kesemuanya." (Amin Syukur. 1997:71-72).

Kecintaan kepada Allah hanya akan bisa dicapai dengan menghilangkan kecintaan kepada selain Tuhan, itu pula yang terjadi pada Rabi'ah, setelah mencintai Allah, ia tidak mencintai siapapun. Hasan Al Bashri datang melamar Rabi'ah akan tetapi Rabi'ah menolaknya dengan sangat halus, seakan ia mengatakan "Dalam hatiku sudah ada cinta kepada Allah; tak tersisa lagi untuk mencintai manusia" (Jalaluddin Rakhmat. 1999:23).

Dengan zikir kepada Tuhan, dan melupakan apa saja selain Allah yang menjadi tabir itu, maka Rabi'ah bisa meningkat dan mencapai tingkat tinggi dalam tasawuf, yaitu *mahabbah* dan *ma'rifah* kepada-Nya (Amin Syukur. 1997:135).

c. Al-Ghazāli

Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad at-Tusi Al-Ghazāli. Beliau dilahirkan pada tahun 450 H (1056 M) di kota Thus, Khurasan, Iran wilayah Persia. Ayahnya tergolong orang yang hidup sangat sederhana sebagai pemintal benang, tetapi mempunyai semangat keagamaan yang tinggi seperti terlihat pada simpatiknya kepada ulama, dan mengharapkan anaknya menjadi ulama yang selalu memberi nasehat kepada umat. Itulah sebabnya, ayahnya sebelum wafat menitipkan Al-Ghazāli dan saudaranya kepada seorang ahli tasawuf yang bernama Ahmad bin Muhammad ar-Razikani untuk mendapatkan didikan dan bimbingan (Hasyimsyah Nasution. 2001:77).

Dari Ar-Razikani inilah ia mempelajari Ilmu Fiqh, riwayat hidup para wali dan kehidupan spritual mereka. Selain itu ia juga belajar tentang *sya'ir mahabbah* kepada Tuhan, Al-Qur'an dan Sunnah (Dewan Redaksi Eksiklopedi Islam. 1997:25).

Ketika sufi yang mengasuh Al-Ghazāli dan saudaranya tidak lagi mampu memenuhi kebutuhan keduanya, ia menganjurkan agar mereka dimasukkan ke sekolah untuk memperoleh santunan kehidupan yang layak selain ilmu pengetahuan. Di sekolah ini beliau bertemu gurunya Yusuf an-Nassj yang juga seorang sufi. Setelah tamat, ia melanjutkan pelajaran ke Kota Jurjan yang ketika itu telah menjadi pusat kegiatan ilmiah. Di kota Jurjan inilah ia mempelajari pengetahuan Bahasa Arab dan Bahasa Persia, disamping mempelajari ilmu agama. Karena kurang puas dengan pendidikan yang ada

di sekolah ini al-Ghazali kembali ke Thus (Asmaraman As. 1994:80).

Beberapa Tahun kemudian, ia pergi ke Nisabur dan disana beliau masuk ke madrasah Nizamiah yang dipimpin oleh seorang ulama besar seorang ahli Fiqh, ahli Ushul Fiqh dan juga Ahli Ilmu Kalam dan juga seorang tokoh aliran as'ariyah, yang bernama Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf in Muhammad al-Juwaini an-Niabury yang terkenal dengan gelar Imam Haramain. Dari Imam al-Haramain ini pula Al-Ghazāli mempelajari ilmu kalam, fiqh, tasawwuf, filsafat, dan akhlak.

Pada tahun 489 H ia pergi ke Damaskus dan tinggal disitu selama bebarapa waktu. Kemudian dari damaskus ia pergi ke Baitul Al Maqdis, dan mulai menulis bukunya *Al Ihya*, ia mulai berjihad melawan nafsu, mengubah akhlak, memperbaiki watak, dan menempa hidupnya, maka ia melawan setan kebodohan, tuntutan kepemimpinan dan pangkat, serta kepura-puraan dengan akhlak mulia menuju ketenangan, mengenakan paikaina orang yang saleh dan meninggalkan angan-angan yang panjang, ia banyak mewakafkan hartanyademi memberi petunjuk kepada makhluk (Imam Al Ghazali. Terj. Iwan Kurniawan. 1997:10).

Pada tahun 1085 M. Setelah Imam al-Haramain al-Juwaini meninggal dan Al-Ghazāli berangkat menuju Kota Muaskar untuk memenuhi undangan Perdana Menteri Nizam al-Mulk, pendiri Madrasah Nizamiyah. Kota Muaskar pada saat itu merupakan tempat pemukiman Perdana Menteri dan para pembesar kerajaan dan para intelaktual terkemuka. Di tempat tersebut al-Ghazali menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang rutin diadakan di istana Nizam al-Mulk. Melalui forum ini Al-Ghazāli semakin dikenal dan kepandaianya pun makin masyhur. Kepandaian Al-Ghazāli menarik perhatian Perdana Menteri dan mengangkatnya menjadi guru besar di Madrasah Nizamiah. Akan tetapi setelah lima tahun (1090-1095) memangku jabatan itu beliau mengundurkan diri.

Setelah mengembara dan menjalani kehidupan sufi pada tahun 1105, Al-Ghazāli kembali mengajar di madrasah Nizamiah untuk memenuhi panggilan Fakhr al-Mulk putra Nizam al-Mulk. Akan tetapi tugas mengajar ini tidak lama dijalannya dan beliau kembali ke Thus dan mendirikan dan mengasuh halaqah yang khusus melatih para calon sufi sampai beliau meninggal pada hari Senin, 14 Jumadil Akhirah 505 H yang bertepatan dengan 18 Desember 1111 M (Imam Al Ghazali. Terj. Iwan Kurniawan. 1997:206).

Bagaimana konsepsinya tentang dunia dan zuhud terhadapnya? Al-Ghazāli memaparkannya dalam kitab monumentalnya, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, secara mendetail. Hakekat zuhud ialah berpaling dari suatu yang dibenci kepada sesuatu yang lebih baik, benci dunia, mencintai akhirat, atau berpaling dari selain Allah kepada Allah SWT. semata-mata (Al-Gazali. tt:211). Al-Ghazāli menyatakan: "*sesungguhnya pembencian terhadap dunia merupakan kendaraan menuju kepada Allah.*" (Al-Gazali. tt:187).

Al-Ghazālī memberikan syarat bahwa yang dicintai itu harus lebih baik dari pada yang ditinggalkan, dan yang ditinggalkan itu ada kemungkinan bias diperoleh. Membenci sesuatu yang mustahil dicapai, bukan termasuk zuhud.

Dalam mencapai kezuhudan Al-Ghazālī mengatakan bahwa harus terpenuhi tiga unsur yaitu *hāl* (keadaan jiwa), *‘ilmu*, dan *‘amal*. Perwujudan *hāl* ialah keadaan jiwa atau batin seseorang meninggalkan dunia, karena dianggap lebih rendah nilainya daripada akhirat, sehingga jiwanya mencintai yang kedua ini. Perwujudan *‘ilmu* ialah seorang yakin benar bahwa dunia itu lebih rendah nilainya daripada akhirat. Dan kedua sikap tersebut harus diimplementasikan dalam perbuatan (*‘amal*) (Al-Gazali. tt:211-212).

Karena zuhud merupakan sikap, maka ia bertingkat-tingkat. Kalau menyimak sikap kezuhudannya sendiri, maka zuhud terbagi atas tiga tingkatan, tingkat pertama disebut *al-Mutazahhid* yaitu orang yang berusaha zuhud. Dimana ia berusaha zuhud terhadap dunia tetapi hatinya masih dominan kepadanya, kemudian diperanginya. Tingkat kedua ialah meninggalkan dunia dengan rela karena menganggap dunia merupakan suatu yang rendah dibanding akhirat. Tingkat ketiga ialah zuhud dalam kezuhudan. Pada tingkat ini seorang zahid tidak sadar bahwa dirinya zuhud, karena ia tahu bahwa kemegahan dunia tidak ada nilainya dibandingkan dengan Allah SWT. Zuhud ini lahir karena sang zahid telah *ma’rifat* kepada Allah SWT (Al-Gazali. tt:220).

Menurut Al-Ghazālī, kemegahan dunia yang dibenci itu adalah semua yang ada selain Allah SWT., yang pada umumnya disenangi manusia, seperti hal-hal yang menyenangkan, pangkat, jabatan, kepemimpinan, harta kekayaan dan sebagainya. Sehingga ia mengartikan zuhud itu sebagai benci terhadap sesuatu yang menjadi bagian hawa nafsu. Tat kala orang benci terhadap bagian hawa nafsunya, pasti tidak senang untuk kekal di dunia, maka pasti sedikit lamunannya. Sebaliknya dia mencita-citakan kekekalan dan bersenang-senang dalam kekekalannya itu.

Sikap yang ingin kekal di dunia adalah sikap orang kafir yang tidak mempunyai harapan apa-apa di akhirat bahkan tidak mempercayainya. Sifat seperti ini sebagaimana yang dilansir Allah dalam firmanNya:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ
وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ
كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا
أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ ۗ قُلْ مَتَّعْتُ الدُّنْيَا قَلِيلًا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ
وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾

"Tidakkah kau perhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka: "tahanlah tanganmu (dari berperang), dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat"! Setelah diwajibkan kepada mereka berperang, tiba-tiba sebagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada Allah, bahkan lebih sangat dari itu takutnya. Mereka berkata: "Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?" katakanlah: "Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun". (Q.S. An-Nisaa': 77).

Dari ayat tersebut menurut Al-Ghazālī, orang yang zuhud itu cinta kepada Allah. Jika diseru untuk jihad kepada Allah (berperang) maka akan disambut dengan senang hati, karena mereka mengharapkan dapat mati *syāhid*. Al-Ghazālī memberikan contoh seorang sahabat Nabi bernama Khalid ibn al-Walid, menangis disaat detik-detik terakhir hidupnya, sebab ia mengharapkan bisa mati syahid, tetapi kenyataannya tidak bisa. Setelah ia meninggal, banyak orang menyaksikan jasadnya banyak lubang bekas luka tusukan pedang dalam peperangan.

Sekiranya hal hal yang mesti dijauhi itu adalah dunia, maka apa arti dunia bagi Al-Ghazālī itu? Al-Ghazālī membagi kehidupan dunia itu menjadi tiga bagian, yaitu *pertama* sesuatu yang bisa mengantarkan manusia ke kebahagiaan akhirat dan hasilnya dapat dinikmati di sana, yaitu *ilmu* dan *'amal*. *Kedua* hal-hal yang bersifat duniawi dan tidak ada hasilnya diakhirat, yaitu bersenang-senang dengan nikmat secara berlebih-lebihan, dan *ketiga* melakukan hal-hal yang mubah dalam mencukupi kebutuhan hidup guna mencapai tujuan pertama, yaitu tercapainya *ilmu* dan terwujudnya *'amal* (Amin Syukur. 1997:85).

Al-Ghazālī menjelaskan bahwa bagaimana hubungan manusia dengan dunia adalah bertitik tolak dari sikapnya terhadap dunia itu sendiri. Sehubungan dengan ini seorang harus jeli mensiasatinya, sehingga segala sesuatu baik yang yang tampak duniawi, dan lebih-lebih tampak ukhrawinya akan bernilai ukhrawi. Di lain pihak Al-Ghazālī menyatakan bahwa dunia itu netral, tergantung orang yang mempergunakannya. Dia menggambarkan dunia *bak* ular yang memiliki bisa yang berbahaya bagi keselamatan manusia, namun dia juga mempunyai obat penawarnya. Hanya orang yang *'arif*lah yang mampu menggunakan obat penawarnya untuk menangkal bisanya (Amin Syukur. 1997:85). Al-Ghazālī dalam bagian lain menjelaskan bahwa segala sesuatu yang dalam esensinya ditujukan atau digunakan demi yang lain, misalnya *tafakkur*, *zikir* dan *prihatin*. Jika tujuannya duniawi, maka akan bersifat duniawi demikian pun sebaliknya. Lebih lanjut dia menandakan bahwa segala sesuatu yang esensinya memberikan kenikmatan dunia namun penting pula untuk membuka jalan kepada Allah SWT. Seperti makan,

pakaian, rumah. Perkawinan dan sebagainya, maka hal itu sangat tergantung pada maksud dan tujuannya.

2. Zuhud sebagai Gerakan Moral (Akhlak) Islam

Moralitas merupakan sikap jiwa yang tertanam dalam hati, yang mendorong seseorang melakukan perbuatannya dengan mudah, tanpa dipikir dan direnungkan terlebih dahulu (Ibnu Maskawaih. 1959:31). Pengertian yang demikian mengandung arti bahwa moralitas merupakan perbuatan seseorang yang telah mendarah daging dan telah menjadi adat kebiasaan, sehingga menjadi otomatis melakukannya. Di sisi lain penilaian terhadap suatu perbuatan itu dititikberatkan pada motifnya. Zuhud dalam kaitannya dengan moralitas adalah sikap batin seseorang dalam menghadapi dunia ini.

Implementasi zuhud dalam kehidupan sosial dapat berarti sikap seseorang terhadap dunia sebagai aksi protes terhadap ketimpangan sosial, politik dan ekonomi. Formulasi pemikiran zuhud ulama sufistik kaitannya dengan ini akan berbeda-beda, hal ini dipengaruhi oleh *setting* sosial, politik dan ekonomi di mana mereka berada.

a Muhammad Iqbāl

Muhammad Iqbāl lahir di Sialkot, Punjab, Pakistan tanggal 22 Februari 1290 H/1873 M. dari keluarga keturunan Brahmana, di lembah Kasymir, namun telah memeluk agama Islam semenjak beberapa generasi sebelumnya. Ayahnya terkenal sebagai seorang yang saleh dan salik.

Pemikiran zuhud Iqbāl tidak terlepas dari *setting* sosial pada masanya di India. Mejelang abad XX, India dilanda krisis agama, yakni ketika itu Islam di sana bercorak tasawuf dengan ciri-ciri pokok memusatkan perhatiannya kepada upaya mendekatkan diri bahkan berusaha menyatukan dirinya dengan Tuhan. Ini artinya bahwa masalah dunia tidak lagi menjadi pusat perhatian penuh, imbasnya kekuatan politik melemah, dan akhirnya tak berdaya menahan arus propaganda politik Inggris (Mazhaeruddin Siddiqi dalam Kenneth W. Morgan (ed.), terj. Abusalamah dkk., 1963:60-71).

Melihat kondisi dan ketakberdayaan Islam, maka munculah ide pembaharuan di India yang dipelopori oleh Muhammad Iqbāl, Syah Waliyullah, Ahmad Khan dan Abu al-Kalam.

Konsepsi Iqbāl tentang dunia terletak adanya kombinasi atau pengakuannya terhadap alam ide dengan alam nyata, dan antara keduanya terdapat hubungan. Islam mengakui dunia materi serta menunjukkan jalan untuk menguasainya untuk dapat menemukan dasar bagi peraturan hidup yang realistik.

Dalam konteks inilah al-Qur'an, memandang alam bukanlah hasil ciptaan yang sia-sia (Muhammad Iqbal. 1981:9). Firman Allah SWT dalam al-Qur'an:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِنَعْبِينِ ﴿٣٨﴾
 مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾

"dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan antara keduanya dengan bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq, tetapi kebanyakan di antara mereka tidak mengetahui." (Q.S: al-Dukhan: 38-39).

Iqbāl berusaha memahami *al-Haq* sebagai *a serious end* (suatu tujuan yang tidak main-main), artinya alam ini mempunyai kebenaran yang nyata, berlawanan dengan konsep *idealisme* yang memandang realitas sebenarnya adalah *ide*, bukan materi. Dia memandang ayat di atas menantang manusia yang telah menerima tawaran *amānah* untuk berkiprah dan mengembangkan kepercayaan atau amanah sekaligus menanggung resiko pertanggung-jawaban atas perbuatannya.

Lebih lanjut Iqbāl menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk *bi-dimensional* (dua dimensi), di satu sisi dengan seluruh kreativitas dan inovasinya hendak membangun "kerajaan di bumi" sekaligus di sisi lain mampu menyatu dengan Realitas Mutlak Tuhan sehingga menjadi saleh. Konsepsi pemikiran ini menandakan bahwa Iqbāl berada pada kerangka teori yang berbeda dengan pemikiran ulama tasawuf yang berkembang saat itu, yang menyatakan bahwa zuhud sebagai upaya penolakan terhadap kemegahan dunia.

Tujuan kekhalifahan manusia adalah untuk menjadi manusia yang *kaffah*, sebagai *khalifatan fi al-'Ard* manusia merupakan penguasa yang benar karena titah yang dijalankan dalam "kerajaan dunianya" pada hakikatnya adalah titah sang Ilahi. Kuasa yang setinggi-tingginya bersatu padanya dengan ilmu yang sangat luas dan suci. Dalam kehidupan seperti itulah pikiran dan amal, instink dan akal menjadi satu tanpa harus ada pemisahan dalam konteks karya, kreativitas dan inovasi dalam kehidupan dunia (Muhammad Iqbal terj. Bahrum Rangkuti. 1953:46).

Agaknya konsepsi zuhud Iqbāl yang aktif, tidak membedakan antara yang suci dan yang profan, antara urusan ukhrawi dan duniawi secara dikotomik, maka tidak perlu ada upaya menyingkirkan dan mengisolasi dunia dari diri manusia, karena dunia merupakan wahana berkiprah manusia sebagai khalifah tersebut.

Lebih jauh Iqbāl menjelaskan:

"Sudah menjadi nasib manusia turut mengambil bagian dengan cita-cita yang lebih tinggi dari alam di sekitarnya dan ikut turut menentukan nasibnya sendiri pula seperti terhadap alam itu juga, sekali menyiapkan diri akan menghadapi tenaga-tenaga alam itu, sekali dengan

menggerakkan seluruh kekuatannya supaya dapat mempergunakan tenaga-tenaga itu untuk tujuannya sendiri. Dan dalam perubahan yang begitu cepat Tuhan-pun bertindak sebagai “teman kerja” dengan dia, asal manusialah yang mengambil inisiatif” (Muhammad Iqbal terj. Bahrum Rangkuti. 1953:46).

Iqbāl mendasarkan pendapatnya ini pada pernyataan Tuhan:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ

“Sesungguhnya Tuhan tidak akan merubah nasib suatu kaum, sehingga mereka merubahnya sendiri.” (Q.S: al-Ra’d: 11).

b. Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr dilahirkan di kota Teheran. Di kota ini dia menempuh pendidikan dasarnya. Pendidikan tingginya ditempuh di Massachusetts Institute of Technology (MIT) Amerika Serikat. Dari lembaga ini ia memperoleh gelar M.A. dalam bidang fisika. Dalam perjalanan karirnya ia sering memberikan ceramah-ceramah di beberapa negara diantaranya Amerika, Eropa, Timur Tengah, India, Jepang, Australia dan sebagainya. Sehingga ia dikenal sebagai guru besar tetap dan tamu di tiga benua selama dua dasawarsa. Meskipun dia sangat aktif dalam dunia sains (fisika) yang sedang digelutinya, namun dunia tasawuf telah mendarah daging dalam dirinya. Iran masih tetap mendominasi dalam dirinya. Menurutnya tasawuf merupakan salah satu alternatif (*moral*) bagi kehidupan moderen dewasa ini, khususnya masyarakat Barat yang diklasifikasikan sebagai *the post-industrial society*, yaitu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran materi yang maju dengan peralatan yang serba canggih dan digital (Seyyed Hossein Nasr terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid, . 1993:viii-ix), yang pada akhirnya membawa dampak bagi mereka kehilangan visi keilahan dan kehampaan spiritual, sebagai imbas dari pendewaannya terhadap materi.

Melihat kondisi seperti ini maka selain memberikan ceramah, Nasr berusaha memberikan jalan yang terang bagi mereka, dengan menulis beberapa karya sufistik antara lain: *Ideals and Realities of Islam*, *Living Sufisme*, *Islam and the Plight of Modern Man*, *Sufi Essays* dan *Salāsah Hukamā’ al-Muslim*. Kitab-kitab tersebut memuat kajian kontemporer tentang berbagai masalah, baik hal yang essensial dalam Islam, ketimpangan masyarakat modern dan berbagai upaya solusinya, antara lain dengan berpihak kepada sufisme.

Tentang konsepsi zuhud, dalam *Islam and the Plight of Modern Man* Nasr secara implisit menjelaskan bahwa dengan melihat ketimpangan sosial masyarakat peradaban modern dan guna memberi solusi terhadap

ketimpangan tersebut, yang berpangkal pada ketidakseimbangan antara kedua mode primordial dari keberadaan manusia itu sendiri, adalah karena manusia modern terlepas dari pusat eksistensinya dan berusaha merasa cukup puas dengan berada di sisi lingkaran eksistensi melalui aksi yang terpisah-pisah tanpa kesadaran dan tanpa pesan dari pusat eksistensi tersebut. Sementara kesadaran dari pesan inilah yang bisa membendung aksi manusia menjadi pemborosan energi yang sia-sia (Seyyed Hossein Nasr terj. Anas Mahyuddin. 1983:110).

Dari konsepsi ini Nasr berusaha menampilkan adanya keseimbangan antara *kontemplasi* dan *aksi*. Dalam Islam kontemplasi spiritual tidak pernah bertentangan dengan aksi yang benar, bahkan sebaliknya sering berpadu dengan dorongan batin yang tidak dapat dibendung untuk melakukan aksi. Bagi Nasr, dalam al-Qur'an banyak berisi perintah adanya keselarasan antara keduanya, antara ilmu dan amal. Setiap seruan terhadap kebijaksanaan Allah SWT. senantiasa diikuti seruan untuk beraksi (Seyyed Hossein Nasr terj. Anas Mahyuddin.1983:12). Dengan demikian zuhud dalam Islam tidak mengharuskan seseorang menjadi biarawan yang mengambil jarak antara dunia materi. Islam melarang umatnya dalam kehidupan seperti biarawan dalam tradisi Kristen dan Budha.

Lebih lanjut Nasr menjelaskan, dengan prinsip tauhid, Islam tidak mengizinkan jalan kontemplasi ini berubah menjadi sebuah organisasi sosial yang berdiri sendiri dan berada di luar syari'at Islam, namun ia harus tetap berada dalam koridor dimensi hukum Ilahi, dan secara kelembagaan merupakan sebuah organisasi yang berintegrasi di dalam pola sosial Islam.

Begitulah konsepsi zuhud dalam pandangan Nasr. Kalau dilakukan sebuah analisa ternyata Nasr dalam tulisannya ini lebih mengutamakan aspek kerohanian daripada aspek jasmaniah, atau Nasr lebih menganjurkan menjauhi hal-hal yang bersifat duniawi, yang merupakan aspek pinggiran manusia. Hal ini disebabkan oleh setting sosial masyarakat di zamannya, yaitu orang-orang Barat dan orang-orang Islam yang sudah keracunan modernisme Barat yang telah mengggersangkan dan mengosongkan jiwanya dari nilai-nilai spiritualitas, dan menyeret kemanusiaanya ke tingkat yang paling rendah. Dan tulisannya ini ia tujuikan sebagai aksi protes terhadap mereka itu. Karena bagi Nasr inti *way of live* dalam Islam adalah adanya keseimbangan *kontemplasi* dan *aksi*, *ma'rifatullah* dan *'amal salih*, serta orientasi pada aspek batin dan aspek lahir yang ada dalam diri manusia. Hal ini dikembalikannya kepada Nabi Muhammad SAW., yang mengintegrasikan antara jasmani – rohani, lahir – batin, atau dimensi dunia dan dimensi akhirat.

c. Fazlur Rahman

Fazlur Rahman adalah seorang cendekiawan Muslim yang hidup pada abad modern ini, dilahirkan pada tahun 1338 H/1919 M., tatkala anak benua Indo-Pakistan masih belum terpecah ke dalam dua negara merdeka, disebuah

daerah yang kini terletak di barat laut Pakistan. Anak benua ini memang dikenal gudang intelektual muslim seperti Syah Waliyullah, Amir 'Alī dan Muhammad Iqbal. Dalam kultur intelektual lingkungannya yang demikian, tidak mengherankan jika Fazlur Rahman berkembang sebagai sosok cendekiawan yang mempunyai pemikiran radikal dan liberal dalam pembaruan Islam, ditambah dia hidup dalam lingkungan keluarga Sunni bermazhab Hanafī, salah satu mazhab dalam hukum Islam (fiqh) yang lebih rasional daripada mazhab Fiqh yang lain (Taufiq Adnan Amal. 1989:79).

Sebelum sampai pada pembahasan bagaimana konsepsi zuhud dalam pandangan Fazlur Rahman, maka perlu diketahui terlebih dahulu bagaimana sutiasi dan kondisi awal munculnya asketisme (sufisme) dalam kehidupan masyarakat Islam. Menurut Fazlur Rahman Spiritualisme dalam Islam telah ada sejak Nabi Muhammad saw. Sebelumnya spiritualisme tersebut sebatas ibadah individual, namun dalam perkembangan selanjutnya, penanaman sikap tunduk dan patuh terhadap hukum Tuhan tersebut yang berpangkal dari rasa takut kepada-Nya, lambat laun menjadi tahapan khusus penyucian diri dan introspeksi motif moral, hal inilah yang menjadi dasar berdirinya zuhud pada abad I sampai dengan II H./7 sampai dengan 8 M (Taufiq Adnan Amal. 1989:79).

Gerakan tersebut mendapat *back up* kuat dari kondisi sosial, ekonomi dan keimanan masyarakat, khususnya pada tingkat pejabat teras dinasti Umayyah, maka ada sekelompok masyarakat berupaya meningkatkan kesalehan secara individual. Dengan demikian gerakan ini adalah murni etis dengan pendalaman motif etik dan moralitas Islam.

Selain kondisi sosio-ekonomi di atas, eksklusivisme politik masyarakat juga telah mendorong lahirnya gerakan tersebut. Di mana fenomena eksklusivisme politik tersebut menjadikan umat Islam terhempas dari percaturan politik dan kenegaraan serta urusan umat secara keseluruhan, bahkan sampai anjuran untuk melakukan kontemplasi ke gua.

Menurut Fazlur Rahman, selama dua abad pertama, sufisme baru merupakan sebatas fenomena individual, tetapi dengan berkembangnya disiplin formal hukum Islam dan teologi, maka gerakan yang semulanya baru sebatas praktek individual, berkembang dan melembaga dengan daya tarik tersendiri, yaitu diadakannya *halaqah* atau kelompok kajian untuk membahas masalah keagamaan dan mengadakan latihan kerohanian yang "mengesampingkan" urusan dunia. Dan gerakan ini bertambah intensif setelah mengadakan kontak dengan luar Islam (Fazlur Rahman, terj. Ahsin Muhammad. 1984:190-191).

Finally, banyak praktek sufisme yang menurut pandangan mereka berdasarkan hadits Nabi, menolak secara ekstrim terhadap dunia. Praktek seperti ini bagi Fazlur Rahman adalah keluar dari koridor ajaran Islam:

"Apa yang dapat disebut duniawi, yang menekankan implementasi aktual dari cita moral secara realistik dalam suatu konteks sosial, termasuk yang

utama dari semangat al-Quran. Tetapi hadits-hadits sufi pun bila dilepaskan dari bumbu-bumbunya yang penuh hayalan dan berlebih-lebihan, juga akan mencerminkan kehidupan Nabi saw. dan ajaran al-Quran dalam menekankan kesucian hati dan kehidupan batin.” (Fazlur Rahman, terj. Ahsin Muhammad. 1984:193).

Pola hidup yang menekankan kesalehan sebagai embrio lahirnya perilaku zuhud dalam arti mengadakan isolasi terhadap dunia telah menjadi fenomena sejarah yang berkembang cepat selama abad I-II H/VII-VIII M, mendapat sorotan tajam dari Rahman. Dalam perkembangannya, pola hidup demikian telah menjadi doktrin sufisme. Menghadapi ini, Rahman memandang zuhud merupakan inti tasawuf, sebab itulah dia tidak memasukkannya dalam deretan *Maqāmāt* sebagai *The Sufi Way* (jalan sufi) (Fazlur Rahman, terj. Ahsin Muhammad. 1984:194).

Dengan demikian, zuhud dalam pandangan Rahman adalah identik dengan tasawuf, yang pada awalnya zuhud merupakan reaksi atau protes moral spiritual dari keadaan yang ada pada waktu itu, yang akhirnya membawa sikap isolasi para sufi terhadap dunia, dan sikap *sinisme* politik akan menimbulkan *pesimisme*.

Sikap isolasi terhadap dunia dan sinisme politik ini, bila dibiarkan berkembang, maka kehidupan bergolak dan mencari kesempatan lain untuk mengekspresikan dan menyempurnakan dirinya, baik secara sehat maupun tidak (Fazlur Rahman, terjemahan Anas Mahyuddin. 1983:163). Memahami pola hidup sufisme di atas, tampaknya tidak murni etik, tetapi lebih sebagai bentuk ketidakberdayaan menghadapi proses lajunya zaman, maka beralihlah mencari kepuasan spiritual dengan mengisolasi dari proses sosial, memilih hidup *kontemplasi* dan *introversi* yang dalam perkembangannya menghasilkan doktrin-doktrin yang beku.

Fazlur Rahman tidak setuju pola kehidupan yang demikian, karena pola tersebut jauh dari ajaran al-Quran, sebab pesan dasar al-Quran bagaimana manusia mampu mengimplementasikan dan mampu mengaktualisasikan citra spiritualisme dan moral secara realistik dalam praksis sosial (Fazlur Rahman, terjemahan Anas Mahyuddin. 1983:166).

Penolakan sikap isolasi terhadap dunia dapat dilihat pada konsep Rahman tentang individu dan masyarakat, menurutnya antara keduanya tidak bisa dipisahkan, tidak ada individu tanpa masyarakat dan begitu pula sebaliknya. Tujuan utama al-Quran ialah tegaknya sebuah tatanan sosial yang bermoral, adil dan dapat bertahan di muka bumi. Konsep taqwa hanya memiliki arti dalam sebuah konteks sosial (Fazlur Rahman, terj. Anas Mahyuddin. 1983:54). Pemikiran ini adalah sikap penentangan terhadap hidup eksklusif yang banyak dilakukan para sufi. kesucian seseorang bukan karena keterasingan dari dunia dan praksis sosial, tetapi berada dalam gerakan menciptakan sejarah dan menjadi pelaku sejarah.

Sebagai tindak lanjut dari sikap penolakan tersebut, Fazlur Rahman menawarkan gagasannya *Neo-Sufisme*, yaitu *sufisme* yang cenderung untuk menimbulkan *aktivisme sosial* dan menanamkan kembali sikap positif terhadap dunia. Tokoh perintisnya adalah Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah. *Neo-Sufisme* tidak menolak epistemologi *kasyf* yang dianggapnya sebagai derajat proses-proses yang bersifat intelektual, dan mempergunakan seluruh terminologi sufi yang esensial, serta mencoba memasukkan ke dalam *sufisme* makna moral dan *puritanikal* serta *etos sosial* (Fazlur Rahman. 1984:284).

Konsep *Neo-Sufisme* Rahman sesungguhnya menghendaki agar umat Islam mampu melakukan *tawazun* (penyeimbangan) antara pemenuhan kepentingan akhirat dan kepentingan dunia. umat Islam harus mampu memformulasikan ajaran Islam sebagai moralitas dalam konteks kehidupan sosial.

Paradigma di atas kalau dicermati lebih dalam, maka sesungguhnya gagasan *Neo-Sufisme* Fazlur Rahman tersebut dilatar belakangi oleh beberapa anomali atau problematika yang dipraktekkan oleh para sufi terutama puncaknya pada abad III H. Anomali tersebut adalah *pertama*, anomali teologis yang berhubungan dengan pengalaman *ekstasik-fana'* dan ucapan-ucapan *syatahat* yang ganjil serta banyak ditandai oleh pemikiran-pemikiran spekulatif-metafisis, al-misal *Hulul, wahdat al-wujud, ittihad* dan sebagainya, *kedua*, anomali non-formalistik yang berhubungan dengan dasar praktek-aplikatif tasawuf yang tidak bersandar pada normativitas al-Quran dan al-Sunnah, dan *ketiga*, anomali holistika, yang berhubungan dengan aspek aksiologis (implementasi) tasawuf dimana para sufisme lebih memilih sikap isolasi dari kehidupan dengan melakukan kontemplasi dan *uzlah* dan tidak mau aktif dalam praksis kemasyarakatan.

Dengan demikian *Neo-Sufisme* Fazlur Rahman dengan kerangka pemikiran *back to Qur'an and Sunnah* yang begitu kuat, akan melahirkan alternatif kehidupan sufistik di masa sekarang sesuai dengan tantangan zaman yang semakin berkembang.



B. Faktor-faktor Lahirnya Pemikiran Zuhud

Para sarjana, baik dari kalangan orientalis maupun dari kalangan Islam sendiri berbeda pendapat tentang factor yang mempengaruhi lahirnya pemikiran zuhud dalam Islam. Abu 'Ala al-Afifi dalam pengantar terjemahannya buku karya Nicholon, *Fi Tasawufi al-Islam wa Tarikhihi*,

mengklasifikasikan pendapat para sarjana tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi lahirnya zuhud ini menjadi empat aliran. *Pertama*, dikatakan bahwa zuhud berasal dari India melalui Persia, *kedua*, berasal dari asketisme Naasrani. *Ketiga*, berasal dari sumber yang berbeda-beda kemudian menjelma menjadi satu konsep. *Keempat*, dari ajaran Islam sendiri.

Karena zuhud atau tasawuf timbul dalam Islam sesudah umat Islam mempunyai kontak dengan agama Kristen, filsafat Yunani dan agama Hindu dan Budha, muncullah anggapan bahwa aliran tasawuf lahir dalam Islam atas pengaruh dari luar. Kita perlu mencatat agama Hindu dan Budha, filsafat Yunani dan agama Kristen datang lama sebelum Islam. Menurut Harun Nasution, bahwa yang kemudian datang dipengaruhi oleh yang datang terdahulu adalah suatu kemungkinan. Tapi pendapat seperti ini perlu bukti-bukti historis (Harun Nasution dalam Buddy Munawwar Rahman (Ed.). 1995:164).

Ada yang mengatakan bahwa pengaruhnya datang dari rahib-rahib Kristen yang mengasingkan diri untuk beribadat mendekati diri kepada Tuhan. Rahib-rahib itu berhati baik, dan pemurah serta suka menolong. Sufi juga mengasingkan diri dari dunia ramai, walaupun sementara, berhati baik, pemurah dan suka menolong.

Pengaruhnya dari filsafat Yunani, hal ini dikaitkan dengan filsafat emanasi Plotinus. Roh memancar dari diri Tuhan dan akan kembali ke Tuhan. Tapi, sama dengan Phytagoras, dia berpendapat bahwa roh yang masuk dalam tubuh manusia juga kotor, dan tak dapat kembali ke Tuhan. Selama masih kotor ia akan tetap tinggal di bumi berusaha membersihkan diri melalui reingkarnasi. Kalau sudah bersih, ia dapat mendekati diri dengan Tuhan sampai ke tingkat bersatu dengan Dia. Konsep ini juga sama dengan konsep *Wahdatulwujud* dalam tasawuf falsafi.

Dari agama Budha, pengaruhnya dikatakan dari konsep nirwana. Nirwana dapat dicapai dengan meninggalkan dunia memasuki hidup kontemplasi dan menghancurkan diri. Ajaran hancurnya diri untuk bersatu dengan Tuhan juga terdapat dalam Tasawuf. Sedangkan pengaruh dari agama Hindu dikatakan datang dari ajaran bersatunya *Atman* dan *Brahman* melalui kontemplasi dan menjauhi dunia materi. Dalam tasawuf terdapat pengalaman *Ittihad*, yaitu penyatuan roh manusia dengan roh Tuhan.

Sementara pengaruh yang datang dari Islam sendiri terbagi atas tiga faktor. *Pertama*, Faktor ajaran Islam sebagaimana yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua sumber ini mendorong untuk hidup *wara'*, *taqwa* dan *zuhud*. *Kedua*, Reaksi rohaniah kaum Muslimin terhadap system sosial politik dan ekonomi di kalangan Islam sendiri, yaitu ketika Islam telah tersebar ke berbagai negara yang sudah membawa pertikaian sendiri dikalangan umat Islam sendiri. Diantaranya perang saudara antara Ali ibn Abi Thalib dengan Mu'awiyah. Dengan adanya setting sosial politik seperti itu ada sebagian masyarakat atau 'ulama'nya tidak setuju dan tidak ingin terlibat

dalam percaturan politik dan kemewahan dunia dan mempunyai sikap tidak mau tahu persoalan yang ada, mereka mengasingkan diri agar tidak terlibat dalam persoalan dunia tersebut. Dan *ketiga*, adalah reaksi terhadap Fiqh dan Ilmu Kalam, sebab keduanya tidak bisa memuaskan dalam pengalaman agama Islam (Amin Syukur. 1997:5-6).

Dari beberapa faktor lahirnya *asketisme* atau *zuhud* di atas, penulis tidak sependapat dengan faktor-faktor yang datang dari luar selain Islam. Berbagai alasan yang dapat dikemukakan bahwa dalam Islam tidak ada sistem kependetaan (*rah-baniyyah*) dan lainnya seperti terdapat dalam agama-agama tersebut. Kesamaan *zuhud* dengan *rah-baniyyah* dan sebagainya dalam Nasrani dan agama-agama lain tidak berarti Islam mengambil daripadanya, karena kehidupan semacam *zuhud* merupakan kecenderungan universal yang terdapat dalam semua agama atau bisa juga dikatakan karena sumber agama adalah satu, sekalipun berbeda dalam manifestasi dan ajarannya. Sekalipun Islam datang setelah agama-agama lain sebagaimana pendapat Harun Nasution di atas.

Amin Syukur menjelaskan bahwa *zuhud* itu dimotivasi oleh ajaran Islam itu sendiri. Meskipun ada kesamaan antara praktek *zuhud* dengan berbagai ajaran filsafat dan agama sebelum Islam, namun ada atau tidaknya ajaran filsafat maupun agama itu, *zuhud* tetap ada dalam Islam (Amin Syukur. 1997:7). Banyak dijumpai ayat al-Qur'an yang bernada merendahkan nilai dunia, dan sebaliknya banyak dijumpai *nas* agama yang memberi motif beramal demi memperoleh pahala akhirat dan terselamatkan dari siksa api neraka.

Ayat-ayat yang menggambarkan kehidupan dunia, antara lain tersebut dalam al-Qur'an yang berbunyi:

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ
فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ
مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ۗ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ
وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿٢٠﴾

"Ketahuilah bahwa sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan sesuatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megahan antara kamu serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang menjadikan tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan menjadi hancur. Dan di akhirat (nanti) ada 'azab yang keras dan

ampunan dari Allah serta keridaan-Nya. Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu". (Q.S. Al-Hadiid: 20)

Sementara ada ayat yang menunjukkan bahwa kehidupan di akhirat lebih baik daripada kehidupan di dunia:

وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾

"Dan sesungguhnya akhirat itu lebih baik bagimu daripada dunia". (Q.S. Adh-Dhuhaa: 4)

... وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾

"...dan sesungguhnya akhirat itulah yang sebenarnya kehidupan, kalau mereka mengetahui". (Q.S. Al-Ankabut: 64).

Selanjutnya al-Qur'an menegaskan bahwa dengan adanya dua alternatif tersebut, manusia dipersilahkan memilih yang mana di antara dua pilihan tersebut:

فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَعَاشَرَ الدُّنْيَا فإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ
وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ

"Adapun orang-orang yang melampaui batas, dan lebih mengutamakan kehidupan dunia, maka sesungguhnya nerakalah tempat tinggalnya. Ada pun orang-orang yang takut kebesaran Tuhan-nya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya maka sesungguhnya sorgalah tempat tinggalnya". (Q.S. al-Nazi'at: 37-40)

Ayat tersebut di atas menggambarkan banyak hal tentang dunia (keduniaan). Kehidupan dunia bagaikan permainan, sesuatu yang melalaikan, perhiasan yang gemerlap, tempat berbangga diri dan berlomba materi, padahal kehidupan dunia adalah kesenangan yang menipu. Sementara manusia mempunyai sifat menyenangkannya. Allah menyuruh kepada umat manusia agar hal tersebut tidak menjadikan lupa kepadanya dengan jalan beribadah kepada-Nya dan menginfakkan harta kekayaan di jalan-Nya.

Pemahaman yang tidak komprehensif terhadap ayat-ayat tersebut di atas mendorong sebagian orang Islam untuk hidup zuhud, menahan diri dari hal-hal yang bersifat duniawi, dan sebaliknya mendorong mereka untuk hidup *salih*, beramal demi akhirat, bahkan ada yang hidup ekstrim, tidak

memperdulikan makan dan minum berpakaian seadanya dan tidak memikirkan harta kekayaan.

Dengan demikian, *nash-nash* tersebut atau faktor inter agama Islam sangat dominan dalam pembentukan sikap zuhud kaum muslimin.



C. Posisi Zuhud dalam Tasawuf

Dalam perkembangan perjalanannya, ternyata tasawuf mengalami kecenderungan yang berbeda-beda sehingga melahirkan pola-pola tasawuf serta posisi zuhud sebagai maqam dalam tasawuf yang berbeda-beda pula. Dalam perjalan tasawuf sedikitnya telah melahirkan empat jenis macam tasawuf. *Pertama*, tasawuf 'Isāwī, yakni identifikasi diri kepada kehidupan 'Isa as., yaitu tasawuf yang lebih menekankan latihan rohani melalui jalan mengurangi makan sedikit demi sedikit, sehingga suatu saat sehari semalam hanya makan sebutir kurma, sebagaimana yang dilakukan oleh Sahal Ibn 'Abdullah. *Kedua*, tasawuf teoretis atau tasawuf falsafi, yaitu jenis tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional, dan pengungkapannya menggunakan terminologi filosofis. *Ketiga*, tasawuf *taqlīdī*, yaitu corak tasawuf yang menyerupai salah satu di antara keduanya tetapi tidak mampu mencapai sasaran salah satunya. *Keempat*, tasawuf Muhammadi, yaitu tasawuf yang berkiblat kepada tradisi Nabi Muhammad SAW dan dipandang sebagai metode tasawuf yang paling valid. Untuk kondisi sekarang tasawuf ini yang paling cocok.

Keempat corak tersebut masing-masing menempatkan zuhud sebagai *maqām*, akan tetapi tampilan dan intensitas zuhudnya berbeda-beda. Yang pertama cenderung sampai memaksakan diri, tidak memenuhi hak-hak jasmani sebagaimana dilakukan oleh Ibrahim Ibn Adham. Sedang yang kedua kezuhudannya lebih menekankan kepada aspek intelektual, bukan pengambilan jarak secara fisik dengan kehidupan dunia sebagaimana dilakukan oleh al-Farabi. Yang ketiga tidak mempunyai corak yang jelas, tergantung kepada guru yang dianutnya. Sedang yang keempat mengambil kezuhudannya mengambil corak moderat sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW.

Bagian 3

KONSEPSI ZUHUD MENURUT HAMKA



MAHMUD GOBEL

A. Biografi Intelektual HAMKA

1. Geneologis

Haji 'Abdul Malik ibn Karim Amrullah atau yang lebih dikenal dengan HAMKA lahir di negeri Sungai Batang kampung Molik di tepi danau Maninjau pada tanggal 14 Muharram 1326 H./17 Pebruari 1908 M. Bapaknya seorang ulama pembaharu sekaligus pemimpin madrasah "Sumatera Tawalib" Padang Panjang.

Latar belakang pendidikannya ia mulai dari sekolah Tawalib yang ada di kampungnya pada tahun 1337 H./1918 M.. ketika usianya menanjak remaja atau sekitar tahun 1343 H./1924 M.dia pergi merantau ke ranah Jawa. Di sini ia bertemu dengan beberapa tokoh yang saat ini tercatat sebagai pejuang kemerdekaan RI, seperti HOS Tjiokroaminoto, Ki Bagus Hadikusumo, Haji Fachruddin, dan Syamsul Rijal. Bertemunya HAMKA dengan para tokoh ini menjadi salah satu spirit bagi dia untuk lebih mendalami dan mempelajari Islam. Pada tahun 1346 H./1927 M. tepatnya pada bulan Pebruari dia pergi ke Mekkah dan tinggal di sana selama satu tahun guna lebih memperdalam ilmu pengetahuan dan al-Islam. Setelah itu dia kembali ke kampung halamannya, dan aktif dalam kegiatan Muhammadiyah dan menjadi pengurus organisasi tersebut (Amin Syukur. 1997:128).

2. Aktivitas Sosial Politik

Aktivitas sosial politik HAMKA dimulainya ketika ia masuk sebagai pegawai negeri di lingkungan Departemen Agama, di samping itu juga ia aktif memberikan kuliah di beberapa perguruan tinggi seperti PTAIN Yogyakarta, UI

Jakarta, Universitas Muhammadiyah Padang Panjang USM Makassar dan UISU Sumatera Utara.

Pada tahun 1375 H./1955 M. pernah dicalonkan menjadi anggota DPR mewakili Jawa Tengah, tetapi ia tidak bersedia dicalonkan. Tahun 1958 bersama-sama dengan Hasbi ash-Shiddieqy dan KH. Anwar Musaddad mejadi delegasi Indonesia untuk menghadiri Simposium Islam di Lahore. Kemudian ia meneruskan perjalanannya ke Mesir, di negeri ini dia bertemu dengan tokoh-tokoh Islam. Tatkala mendapat gelar Doktor Honoris Causa dari Universitas Al-Azhar Kairo, dia menyampaikan orasi dengan judul "*Pengaruh Muhammad 'Abduh di Indonesia*". Bersamaan dengan itu dia mendapat undangan resmi dari Arab Saudi untuk bersilatullah dengan Raja Sa'udi (Amin Syukur. 1997:129).

Ketika Masyumi dibubarkan (1960 M) dia aktif dalam kegiatan dakwah Islamiyah sekaligus memimpin jamaah Masjid al-Azhar. Tahun berikutnya dia menerbitkan majalah *Gema Islam* dengan pemimpin redaksinya Letjen Sudirman dan Brigjen Muchlas Rowi sebagai pengganti majalah *Panji Masyarakat* yang dibekukan oleh Soekarno.

Aktivitas dalam bidang pendidikan ditandai dengan diangkatnya ia sebagai Guru besar Universitas Dokter Mustopo tahun 1966. di bidang sosial kemasyarakatan dia dipercaya menjadi ketua MUI di tahun 1974 selama dua periode, namun sebelumnya ia diangkat menjadi penasehat Muhammadiyah pada tahun 1971.

HAMKA dikenal sebagai seorang ulama juga sekaligus sebagai sastrawan. Banyak buku yang ditulisnya. Dari hasil penelitian, tidak kurang dari 59 judul buku yang dikarangnya, antara lain *Tasawuf Modern*, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, dan *Tafsir al-Azhar* (30 jilid). Pada tanggal 17 Juli 1981 HAMKA menghadap sang Ilahi Robbi dalam usia 78 tahun.



B. Konsep Zuhud HAMKA

Pemikiran zuhud HAMKA dapat ditilik dari arti zuhud yakni "tidak ingin," dan "tidak demam" kepada dunia, kemegahan, harta benda, dan pangkat. Secara terminologis, ia sependapat dengan definisi yang dikemukakan oleh Abu Yazid al-Bustami. "*Tidak mempunyai apa-apa, dan tidak dipunyai oleh apa-apa*" (Hamka. 1987:74). Dengan pengertian zuhud yang demikian ini, maka seorang yang zahid adalah orang yang hatinya tidak terikat oleh materi. Ada atau tidak adanya materi adalah sama saja, stabil dalam kehidupannya. Namun tentu saja secara pisik tetap bergelimang dengan

materi, karena ia sebagai makhluk yang mempunyai dua dimensi, rohani dan jasmani.

Baginya, seseorang tidak boleh hanya mementingkan roh saja, dan melalaikan benda. Sebab itu adalah membuat lemah dan lenyapnya hidup. Dan jangan pula menjadi seorang yang materialis yang mengorbankan hidup hanya untuk menyembah kepada benda. Karena apabila yang menjadi tujuan benda, maka tak ada ujung daripada keinginannya, padahal hidup ini akan berakhir. Dengan kehidupan yang demikian ini, akan menimbulkan kekosongan batin, dan inilah pangkal kecelakaan (Hamka. 1971:35).

Perilaku zuhud bagi HAMKA ialah orang yang sudi miskin sudi kaya, sudi tidak beruang sepeser pun, dan sudi jadi milyuner, namun harta itu tidak menjadi sebab melupakan. Tuhan dan lalai terhadap kewajiban (Hamka, *Tasawuf Modern*. 1987:172). Zuhud tidak berarti eksklusif dari kehidupan duniawi, sebab hal itu dilarang oleh Islam, Islam menganjurkan semangat berjuang, semangat berkorban, dan bekerja, bukan malas-malasan.

Bagi HAMKA kekayaan hakiki ialah mencukupkan apa yang ada, sudi menerima walaupun berlipat ganda beratus milyon, sebab dia nikmat Tuhan. Dan tidak pula kecewa jika jumlahnya berkurang, sebab dia datang dari sana dan akan kembali ke sana. Jika kekayaan melimpah kepada diri, walaupun bagaimana banyaknya, kita teringat bahwa gunanya ialah untuk menyokong amal dan ibadah, iman dan untuk membina keteguhan hati menyembah Tuhan. Harta tidak dicintai karena dia harta. Harta hanya dicintai sebab dia pemberian Tuhan. Dipergunakan Yang berfaedah.

*Kekayaan itu majazi,... menumpahkan cinta kepada harta benda semata-mata, menyebabkan buta dari pertimbangan, sehingga hilang cinta kepada yang lain, kepada bangsa dan tanah air; agama, Tuhan, bahkan Tuhan itu tidak dipercayai lagi... Penyakit yang akan menimpa orang kaya ialah dua hal, pertama sifat bakhil, dan kedua boros dan royal, sombong, dan takabur, lupa bahwa manusia senantiasa diancam bahaya ngeri (Hamka, *Tasawuf Modern*. 1987:237).*

Jadi HAMKA mengingatkan kepada umat Islam agar harta tidak menguasai kehidupan seseorang, tetapi harus dipergunakan yang bermanfaat, kebaikan dan diinfakkan secara proporsional. Mengumpulkan harta tidak dilarang oleh Islam. (Dengan mengambil kata hukama') HAMKA menyatakan dengan harta seseorang dapat menjaga derajat kehormatan, untuk menunaikan kewajiban, menghindarkan sikap minta-minta, dan hutang.

Kurang harta bisa mengurangi kepercayaan, perhatian seseorang, dan harga diri jatuh. Hamka menyuruh berhati-hati terhadap harta, sebab ia

adalah fitnah yang dapat mendatangkan malapetaka. Jangan sampai harta melalaikan pemilikinya untuk ingat kepada Allah SWT. Hendaknya harta dilandasi iman dan dipergunakan berjihad di jalan-Nya. Dengan mengumpulkan dan mempergunakan harta secara baik, jasa seseorang akan dikenang sepanjang masa.

HAMKA membagi manusia ke dalam tiga bagian, sebagian lebih mementingkan akhiratnya daripada kehidupan duniawinya, orang ini akan memperoleh kemenangan. Sebagian lagi lebih mementingkan kehidupan duniawinya daripada akhiratnya, orang ini akan binasa. Dan sebagian yang lain mementingkan kedua-duanya, dan kehidupan dijadikan sebagai tangga mencapai kebahagiaan akhirat. Orang yang ketiga inilah yang menempuh jalan yang paling sukar dan orang yang ketiga inilah yang mau berjuang dengan harta dan jiwanya. Sikap golongan ketiga ini adalah sejalan dengan al-Qur'an, yakni hidup seimbang antara dunia dan akhirat.

Pandangan HAMKA tentang kehidupan adalah sejalan dengan kehendak Tuhan dalam firman-Nya yang terkandung dalam al-Qur'an. Islam adalah agama yang menyeru umatnya mencari rizki dan mencari sebab-sebab yang mengarah tercapainya kemuliaan dan kehormatan dalam kehidupan duniawi.

Zuhud baginya berarti dinamis, bekerja keras untuk memperoleh kenikmatan dunia dengan tidak melupakan Tuhan. Mencari harta untuk kesempurnaan jiwanya, bukan untuk kesempurnaan harta benda itu sendiri.

Qana'ah, menurut HAMKA ialah menerima apa adanya dalam pengertian tetap harus berusaha. Hal ini tidak berlawanan dengannya, selama harta itu tidak menghilangkan ketenteraman hati dan masih diikat oleh niat yang suci. Menurut HAMKA *Qana'ah* di sini dalam arti *qana'ah* hati, bukan *qana'ah ikhtiyari*, sebab pada masa sahabat banyak yang kaya dengan berbagai kesibukan kerjanya, namun mereka tetap dalam keadaan *qana'ah*. *Qana'ah* menurut HAMKA bukan lantaran memandang belum cukupnya harta, tetapi bekerja karena orang hidup itu tidak boleh menganggur (Amin Syukur. 1997:132-133).

Bagi HAMKA tawakkal ialah menyerahkan keputusan segala persoalan kepada Allah, yang harus disertai ikhtiar. Sikap dan pemikirannya yang demikian sejalan dengan komitmennya terhadap al-Qur'an dan al-Hadits, dan secara intelektual dia mengaitkan diri dengan ulama salaf, dan 'ulama pembaharu. Sejalan dengan sikap itu dia lebih cenderung kepada Muhammadiyah, yang sering mendengungkan "Kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis," "Pintu Ijtihad Terbuka," dan banyak memberikan kritik terhadap tasawuf yang dianggapnya menyimpang dari kedua sumber Islam tersebut.



C. Urgensi Zuhud di Zaman Modern

Sebagaimana yang telah dikemukakan pada bab sebelumnya bahwa zuhud memiliki dua dimensi, yaitu pertama sebagai gerakan moral (akhlak) Islam dan kedua sebagai aksi protes. Dalam konteks kekinian dimana perkembangan zaman semakin modern, apakah kedua dimensi tersebut mempunyai implikasi terhadap perkembangan zaman sekarang? Dari sinilah penulis akan menganalisa.

1. Zuhud sebagai Gerakan Moral Islam

Moralitas merupakan sikap jiwa yang tertanam dalam hati, yang mendorong seseorang melakukan perbuatannya dengan mudah, tanpa dipikir dan direnungkan terlebih dahulu (Ibnu Maskawaih. 1959:31). Pengertian yang demikian mengandung arti bahwa moralitas merupakan perbuatan seseorang yang telah mendarah daging dan telah menjadi adat kebiasaan, sehingga menjadi otomatis melakukannya. Di sisi lain penilaian terhadap suatu perbuatan itu dititikberatkan pada motifnya. Konsep tasawuf HAMKA yang diekspresikan dalam bentuk kezuhudannya kalau dikaitkan dengan moralitas adalah sikap batin seseorang dalam menghadapi dunia ini.

Selanjutnya bagaimana zuhud sebagai upaya pembentukan moral terhadap dunia di masa modern seperti ini. Untuk mengungkap hal ini, maka perlu mencermati bagaimana sesungguhnya masyarakat modern itu.

Atho' Mudzhar, menyatakan bahwa masyarakat modern ditandai oleh lima hal, yakni: *pertama*, berkembangnya *mass culture* karena pengaruh kemajuan mass media sehingga kultur tidak lagi bersifat lokal, melainkan nasional atau bahkan global. *Kedua*, tumbuhnya sikap-sikap yang lebih mengakui kebebasan bertindak manusia menuju perubahan masa depan. Dengan demikian alam dapat ditaklukkan, manusia merasa lebih leluasa bahkan merasa lebih berkuasa. *Ketiga*, tumbuhnya berpikir rasional, sebagian besar kehidupan umat manusia ini semakin diatur oleh aturan-aturan rasional. *Keempat*, tumbuhnya sikap hidup yang materialistik, artinya semua hal diukur oleh nilai kebendaan dan ekonomi. *Kelima*, meningkatnya laju urbanisasi (Atho' Mudzhar. 1993:4).

Hossein Nasr menyatakan bahwa akibat masyarakat modern yang memiliki ciri tersebut di atas, maka ia berada dalam wilayah pinggiran eksistensinya sendiri, bergerak menjauhi pusat, sementara pemahaman agama yang berdasarkan wahyu mereka tinggalkan dan hidup dalam keadaan sekuler (Komarudin Hidayat dalam M. Dawam Rahadjo (ed.). 1985:184).

Masyarakat yang demikian adalah masyarakat Barat yang dikatakan *the post-industrial society* telah kehilangan *visi ilahi*. Kehilangan *visi Keilahian* ini bisa mengakibatkan timbulnya gejala psikologis, yakni adanya *kehampaan spiritual*. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta filsafat rasionalisme sejak abad 18 kini dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi. Akibat dari itu maka tidak heran kalau akhir-akhir ini banyak dijumpai orang *stress*, resah, bingung, gelisah, gundah gulana dan setumpuk penyakit kejiwaan, akibat tidak mempunyai pegangan dalam hidup ini. Mau ke mana, akan ke mana dan untuk apa hidup ini? Dan daripada itu timbul dekadensi moral.

Intisari tasawuf ialah kesadaran adanya komunikasi dan dialog langsung antara manusia dengan Tuhannya, sebagai perwujudan ihsan, yang diartikan sebagai "ibadah kepada Allah SWT seakan-akan melihat-Nya, apabila tidak mampu demikian, maka harus disadari bahwa Dia melihat diri kita". Ihsan di sini menunjukkan arti penghayatan seseorang terhadap agamanya.

Dalam kaitannya dengan problema masyarakat modern, maka secara praktis tasawuf HAMKA mempunyai potensi besar karena mampu menawarkan pembebasan spiritual, tasawuf mengajak manusia mengenal dirinya sendiri, dan akhirnya mengenal Tuhannya. Tasawuf dapat memberi jawaban-jawaban terhadap kebutuhan spiritual mereka akibat pendewaan mereka terhadap selain Tuhan, seperti materi dan sebagainya.

Memang diakui bahwa manusia dalam kehidupannya selalu berkompetensi dengan hawa nafsu yang selalu ingin menguasainya. Agar posisi seseorang dapat terbalik, yakni hawa nafsunya dikuasai oleh akal yang telah mendapatkan bimbingan wahyu, dalam dunia tasawuf diajarkan berbagai terapi, seperti *riyādah* (latihan) dan *Mujāhadah* (bersungguh-sungguh) dalam melawan hawa nafsu tadi (Amin Syukur 1997:181). Dengan jalan ini diharapkan seseorang mendapatkan jalan yang diridhai Allah Swt.

Bagi HAMKA zuhud ialah orang yang ikhlas hidup miskin dan kaya, ikhlas tidak beruang sepeser pun, dan ikhlas jadi milyader, namun harta itu tidak menjadi sebab melupakan Tuhan dan lalai terhadap kewajiban. Baginya kekayaan hakiki ialah mencukupkan apa yang ada, sudi menerima walaupun berlipat ganda beratus milyar, sebab dia nikmat Tuhan. Dan tidak pula kecewa jika jumlahnya berkurang, sebab dia datang dari sana dan akan kembali ke sana. Jika kekayaan melimpah kepada diri maka pemanfaatannya adalah untuk meningkatkan amal, ibadah dan iman serta untuk membina keteguhan hati menyembah Tuhan. Harta tidak dicintai karena dia harta, tetapi harta hanya dicintai sebab dia pemberian Tuhan dan dipergunakan untuk kepentingan sosial.

Menumpahkan cinta kepada harta benda semata-mata, menyebabkan buta dari pertimbangan, sehingga hilang cinta kepada yang lain, kepada bangsa dan tanah air; agama, Tuhan, bahkan Tuhan itu tidak dipercayai lagi...

Penyakit yang akan menimpa orang kaya ialah dua hal, pertama sifat bakhil, dan kedua boros dan royal, sombong, dan takabur, lupa bahwa manusia senantiasa diancam bahaya ngeri.

Berpegang kepada pemaknaan zuhud HAMKA di atas, peneliti dapat menjabarkan beberapa nilai derivatif darinya yang kondusif untuk mengatasi dekadensi moral yang berkaitan dengan sikap kefoya-foyaan masyarakat dewasa ini. Meninggalkan hal-hal yang haram menuntut orang mencari kekayaan serta tulus lewat kerja keras dan profesional. Meninggalkan suap, manipulasi, korupsi, menindas yang lain dan sebagainya.

Intisari pemaknaan zuhud HAMKA sesungguhnya untuk melahirkan sikap menahan diri memanfaatkan harta untuk kepentingan produktif, mendorong untuk mengubah harta bukan saja aset ilahiyah yang mempunyai nilai ekonomis, tetapi juga sebagai aset sosial dan mempunyai tanggung jawab pengawasan aktif terhadap pemanfaatan harta dalam masyarakat.

Dengan demikian konsep *zuhud* HAMKA dapat dijadikan moralitas dan benteng untuk membangun diri dari dalam diri sendiri, terutama dalam menghadapi gemerlapnya materi. Dengan *zuhud* akan tampil sifat positif lainnya, seperti *qana'ah* (menerima apa yang telah ada/dimiliki) *tawakkal* (pasrah kepada Allah Swt.), *wara'* yaitu menjaga diri agar jangan sampai makan barang yang meragukan (*syubhat*), *sabar*, yakni tabah menerima keadaan dirinya baik keadaan itu menyenangkan, menyusahkan dan sebagainya, *syukur*, yakni menerima nikmat dengan hati lapang, dan mempergunakan sesuai dengan fungsi dan proporsinya.

Yang perlu diketahui bahwa sifat-sifat itu merupakan bekal menghadapi kenyataan hidup ini bukan menjadikan seseorang pasif, seperti tidak mau berusaha mencari nafkah, eksklusif dan menarik diri dari keramaian dunia, tetapi sebaliknya, sebab seorang muslim hidup di dunia ini membawa amanah, yakni membawa fungsi kekhalifahan, yang berarti sebagai *pengganti* Tuhan, pengelola, pemakmur, dan yang meramaikan dunia ini. Sifat-sifat tersebut merupakan sikap batin dalam menyikapi keadaan masing-masing individu. Setiap manusia diwajibkan berikhtiar untuk menjadikan dirinya lebih baik dari keadaan sekarang.

Setelah seseorang telah mampu menguasai dirinya, dapat menanamkan sifat-sifat terpuji dalam jiwanya, maka sudah barang tentu hatinya menjadi jernih, ketenangan dan ketenteraman memancar dari hatinya. Inilah hasil yang dicapai seseorang dalam tasawuf yang disebut dengan *tajallī*, yaitu sampai pada *nūr Ilāhī* dalam hatinya (Amin Syukur. 1997:183). Dalam keadaan yang demikian ini, seseorang bisa membedakan mana yang baik dan yang tidak baik, mana yang batil dan mana yang haq.

Tajallī sebagai kristalisasi nilai-nilai religio moral dalam diri manusia yang berarti melembaganya nilai-nilai Ilahiyah yang selanjutnya akan merefleksikan dalam setiap gerak dan aktivitasnya. Pada tingkatan ini seseorang telah mencapai tingkat kesempurnaan (*"insan kāmil"*). Dia dapat

merealisasikan segala kemungkinan yang dapat dicapai oleh makhluk manusia yang membawa potensi keilahian (Amin Syukur. 1997:183).

Capaian terakhir ini merupakan puncak kebahagiaan seorang sufi. Orang seperti ini akan mencapai *tuma'ninah al-qalb*, ketenangan hati yang merupakan pangkal kebahagiaan seseorang, baik bahagia di dunia maupun di akhirat. Orang yang demikian ini hidupnya penuh dengan optimisme (*raja'*), tidak mungkin tergoa oleh situasi dan kondisi yang melingkupinya, bisa menguasai diri dan menyesuaikan diri di tengah-tengah deru modernisasi dan industrialisasi.

Oleh karena itu kalau kehidupan manusia tidak menginginkan adanya ketimpangan sosial yang menitikberatkan pada kepuasan materialitas dan mengabaikan nilai-nilai spiritual, maka zuhud harus menjadi gerakan moralitas, yang pada akhirnya dapat mengantarkan manusia menuju kebaikan dan kebenaran, sehingga tidak terjadi lagi adanya krisis moral dan krisis kepercayaan seperti yang terjadi pada masa sekarang ini. Dalam pengertian ini konsep zuhud Hamka harus dipandang sebagai mentalitas yang dapat membantu mengatasi masalah-masalah sosial.

2. Zuhud sebagai Aksi Protes

Reformasi dapat diartikan sebagai upaya menuju kebaikan dalam kehidupan manusia, sedangkan pemaknaan *zuhud* sebagai perwujudan tasawuf dalam kehidupan sosial dapat diartikan sebagai sikap seseorang yang protes terhadap ketimpangan sosial politik dan ekonomi (Amin Syukur. 1997:183). Konsep zuhud HAMKA selain dipandang sebagai moral yang harus dimiliki oleh setiap umat Islam juga dijadikan sebagai gerakan protes sosial. Pemaknaan zuhud sebagai reaksi setting sosial politik di lingkungan kehidupan HAMKA dapat terlihat dari konsepnya: "terlalu cinta kepada harta benda semata-mata akan menyebabkan buta dari pertimbangan, sehingga hilang cinta kepada yang lain, kepada bangsa dan tanah air, agama, Tuhan, bahkan Tuhan itu tidak dipercaya lagi. Penyakit yang akan menimpa orang kaya ialah dua hal, pertama sifat bakhil, dan kedua boros dan royal, sombong, dan takabur, lupa bahwa manusia senantiasa diancam bahaya negeri."

Hal ini dapat dimaklumi karena saat itu para saudagar-saudagar banyak yang menjadi teman kerja para kolonial Belanda yang sedang menjajah Indonesia bahkan di antara mereka banyak yang diangkat menjadi pejabat pemerintah kolonial. Di samping itu mereka terlalu mencintai harta yang mereka miliki, sehingga mereka lupa akan kewajiban mereka untuk membela negeri ini, karena mereka telah dimanfaatkan oleh penjajah untuk mempertahankan wilayah jajahannya. Sisi lain jurang pemisah antara si kaya dan si miskin semakin lebar.

Jika pemaknaan ini kita reformulasi dalam konteks kekinian, maka apa yang diharapkan HAMKA itu adalah bahwa harta yang kita miliki harus dimanfaatkan untuk kegiatan sosial. Angka pengangguran dan kemiskinan

yang semakin meningkat saat ini mestinya dipandang sebagai masalah bersama, maka para pejabat pemerintah saat ini harus benar-benar mampu menciptakan pemerintahan yang baik (*good governance*), mampu menyalurkan apa yang menjadi hak rakyat miskin. Contoh kongkrit adalah subsidi BBM, harus benar-benar sampai ketangan mereka bukan malah masuk kantong pejabat.

Bagian 4

PENUTUP

MAHMUD GOBEL



A. Simpulan

1. lahirnya asketisme atau zuhud dimotivasikan oleh ajaran Islam itu sendiri. Meskipun ada kesamaan antara praktek zuhud dengan berbagai ajaran filsafat dan agama sebelum Islam, namun ada atau tidaknya ajaran filsafat maupun agama itu, zuhud tetap ada dalam Islam.
2. Zuhud sebagai gerakan moral Islam dan aksi protes, yakni sikap hidup yang harus dilakukan oleh seorang muslim dalam menghadapi dunia ini. Dunia dipandang sebagai media ibadah guna menggapai *ridhā* Allah SWT.
3. Zuhud dalam pandangan HAMKA merupakan sikap jiwa yang tidak ingin dan tidak demam terhadap harta, serta tidak terikat oleh materi. Harta boleh dimiliki, tetapi diperuntukkan untuk hal-hal yang bermanfaat. Manusia harus menciptakan keseimbangan antara kebutuhan jasmani dan rohani, antara materi dan non materi, lebih dari itu manusia harus aktif di dunia ini.
4. Perilaku zuhud bagi Hamka ialah orang yang sudi miskin sudi kaya, sudi tidak beruang sepeser pun, dan sudi jadi milyuner, namun harta itu tidak menjadi sebab melupakan. Tuhan dan lalai terhadap kewajiban. Zuhud tidak berarti eksklusif dari kehidupan duniawi, sebab hal itu dilarang oleh Islam, Islam menganjurkan semangat berjuang. semangat berkorban, dan bekerja, bukan malas-malasan.
5. Dalam konteks kekinian terutama di zaman modern zuhud masih memegang penting bagi umat Islam, karena zuhud dapat dijadikan benteng untuk membangun diri dari dalam diri sendiri, terutama dalam menghadapi gemerlapnya materi. Dengan *zuhud* akan tampil sifat positif lainnya, seperti *qana'ah* (menerima apa yang telah ada/dimiliki) *tawakkal*

(pasrah kepada Allah Swt.), *wara'* yaitu menjaga diri agar jangan sampai makan barang yang meragukan (*syubhat*), *sabar*, yakni tabah menerima keadaan dirinya baik keadaan itu menyenangkan, menyusahkan dan sebagainya, *syukur*, yakni menerima nikmat dengan hati lapang, dan mempergunakan sesuai dengan fungsi dan proporsinya



B. Saran

1. Dalam menghadapi ketimpangan sosial dan gersangnya spiritual masyarakat modern, kita sebagai masyarakat Islam maka perlu menjadikan zuhud sebagai salah satu terapinya.
2. Zuhud atau asketisme sesungguhnya tidak muncul begitu saja dalam khazanah peradaban Islam maka perlu dikaji ulang fenomena ini dari aspek historis-sosiologis secara menyeluruh, agar dapat diperoleh pemahaman yang tepat dan benar.



Daftar Rujukan

- Amal, Taufiq. 1989. *Adnan Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.
- Armstrong, Amatullah. 1996. *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Bandung: Mizan.
- Arberry, A..J.. 1985. *Pasang Surut Aliran Tasawuf*. Bandung: Mizan.
- Arberry, A..J.. 1950. *Sufism*, London; George Allen
- As, Asmaraman. 1994. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: PT.Radjagrafindo Persada.
- Bahjat, Ahmad. 1997. *Bihar Al-Hubb Pledoi Kaum Sufi*, diterjemahkan oleh Hasan Abrori dari judul aslinya *Bihar al-Hub Inda al-Sufiyah*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Dasuki, Hafizh. 1993. *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5. Jakarta: PT . Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. 1997. *Ensiklopedi Islam*. Cet. 4 Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Al Ghazali, Imam. 1997. *Mutiara Ihya Ulumuddin*, Terj. Iwan Kurniawan. Bandung: Mizan.
- Al Ghazali, Imam. tt. *Ihyā' Ulūm al-Dīn*. Qahirah: Masyhad al Husaini.
- Hamka. 1994. *Tasawuf Perkembangan dan Permuniannya*. Jakarta: Citra Serumpun Padi.
- Hamka. 1987. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Pustaka Panjimas
- Hamka. 1971. *Pelajaran Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

- Harahap, Syahrin. 2000. *Metodologi Studi Dan Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Jakarta: RajaGrafindo.
- al-Hasani, Al-Sayid Mahmud Abu al-Faid Fi, tt. *Jamahratu al-Aulya*. Kairo: Jawad Husni.
- Hasan, Abd. Al-Hakim. 1954. *Al-Tasawwuf Fi Syi'ri al-'Arabi*. Mesir: Anjalu al-Misriyah.
- Hidayat, Komarudin, 1985. *Upaya Pembebasan manusia : Tinjauan Sufistik terhadap Manusia Modern menurut Hossein Nasr*, dalam M. Dawam Rahadjo (ed.), *Insan Kamil*. Jakarta: Grafida Pers.
- Iqbal, Muhammad. 1981. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Nasrat Ali Nasri fir Kitab Bhavan.
- Iqbal, Muhammad. 1953. *Asrar-i Khudi, Rahasia-rahasia Pribadi*. terj. Bahrum Rangkuti. Jakarta: Bulan Bintang.
- al-Jauziyah, Ibn Qayyi. tt. *Madārij al-Shālikīn*, Jilid II. Dār al-Rasyād wa al-Hadits
- Maskawaih, Ibnu. 1959. *Tahzib al-Akhlaq wa Tathir al-I'tiqad*. Mesir: Muhammad 'Ali Sabih.
- Muzhar, 'Ata'. 1993. *Guru Pendidikan Agama Islam dalam Perpektif Tantangan Hidup Beragama di Masa Depan*. Semarang : IAIN Walisongo.
- Munawir, Ahmad Warsun. 1984. *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: PP. Al-Munawwir.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1993. *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid. Jakarta: Leppenas.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1983. *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka.
- Nasution, Harun. 1995. *Tasawuf dalam Buddy Munawwar Rahman (Ed.), Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Nasution, Harun. 1978. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasution, Hasyimsyah. 2001. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Nata, Abuddin. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Rahman, Budhi Munawar. 1995. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Rahman, Fazlur. 1984. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.
- Rahman, Fazlur. 1983. *Membuka Pintu Ijtihad*, terjemahan Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka.
- Rahman, Fazlur. 1983. *Tema Pokok Al-Quran*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka.
- Rakhmat, Jalaluddin. 1999. *Meraih Cinta Ilahi Pencerahan Sufistik*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Siddiqi, Mazhaeruddin. 1963. "Kebudayaan Islam di Pakistan dan India" dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam Jalan Mutlak*. terj. Abusalamah dkk. Jakarta: PT. Pembangunan.
- Siregar, Rivay. 1999. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik Ke Neo – Sufisme*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Sudarsono. 2000. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: PT. Rajagrafindo.
- Syukur, Amin. 1997. *Zuhud di Abad Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi. 1985. *Sufi Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka Bandung