

# Tasawuf sebagai Solusi Krisis Manusia Modern: Analisis Pemikiran Seyyed Hossein Nasr

**Dedy Irawan\***

Pimpinan Cabang Muhammadiyah Metro Barat, Lampung  
Email: Dedy93irawan@gmail.com

## Abstract

*This article departs from the problems of spiritual crisis experienced by modern man today, it caused by the secularization as the core of the modernism, which stated religion as a private and was not a public matter. Syed Hossein Nasr is one of Muslim scholar who struggled to solve this matter, because he had witnessed the negative effect of the modernization. He also develop his idea about Islam Traditionalism based on Tasawuf. His works on Tasawuf and his views are very relevant and very good for compiling and improving the moral decadence and spiritual emptiness that modern humans need today. Because he has accepted religion and even left him. Through literature studies with qualitative methods, this paper tries to explain about tasawuf according to Syed Hossein Nasr, expected to provide benefits in an effort to improve morals and help modern humans from spiritual emptiness through Tasawuf education.*

**Keywords:** *Tasawuf, Islam Tradisionalism, Modernization, Syed Hossein Nasr*

## Abstrak

*Artikel ini berangkat dari permasalahan krisis kemampuan spritual yang dialami manusia modern saat ini, yang diakibatkan oleh proses sekularisasi sebagai inti dari ajaran modernisme, yang telah menyingkirkan agama ke dalam kehidupan privat. Seyyed Hossein Nasr, yang telah menyaksikan secara langsung dampak negatif modernisasi tersebut, mencoba memberikan solusi agar dapat keluar dari krisis tersebut. Di tengah-tengah itulah Nasr mengembangkan gagasan pembaharuannya yang disebutnya dengan Tradisionalisme Islam yang berbasis tasawuf. Karya-karyanya tentang tasawuf dan gagasannya sangat relevan dan*

---

\* Jl. Khairbras No 65 Ganjar Asri (SMA Muhammadiyah 1 Metro) MetroBarat, Kota Metro-Lampung, Kode Pos: 34125.

*baik sekali untuk membentuk dan memperbaiki dekadensi moral dan kehampaan spritual yang dialami manusia modern saat ini. Akibat telah menyingkirkan agama dan bahkan meninggalkannya. Sebab itulah melalui studi kepustakaan dengan metode kualitatif, makalah ini mencoba menjelaskan tentang tasawuf menurut Seyyed Hossein Nasr, diharapkan dengannya bisa memberikan manfaat dalam usaha memperbaiki akhlak dan membebaskan manusia modern dari kehampaan spritual melalui pendidikan tasawuf.*

**Kata Kunci:** *Tasawuf, Tradisionalisme Islam, Modernisasi, Seyyed Hossein Nasr*

## Pendahuluan

Arus Modernisasi yang telah disebarkan oleh dunia Barat sejak zaman renaissans ini suatu kenyataan yang mungkin tidak bisa ditolak, bahwasannya telah banyak menimbulkan dampak negatif. Modernisasi inilah yang telah menimbulkan krisis makna hidup, kehampaan spritual dan tergerusnya agama dalam kehidupan manusia.<sup>1</sup> Akhirnya, agama hanya diletakkan dalam kehidupan pribadi tidak boleh masuk ke dalam ruangan publik.<sup>2</sup>

Hal ini sejalan dengan diskursus sosiologi yang mengatakan bahwa modernisasi inilah dipercaya dapat menghilangkan agama dari ruang dan institusi publik, selain itu juga dapat menurunkan arti dan urgenitasnya bagi kehidupan masyarakat serta dapat menggantikannya dengan “tuhan-tuhan” baru.<sup>3</sup> Dalam proses modernisasi ini, sekularisasi menjadi sebuah kepastian dan kemestian. Modernisasi tanpa sekularisasi bagaikan merokok tanpa menghirup asap.<sup>4</sup> Hal ini dikarenakan, sekularisasi memiliki ciri-ciri utama yang mampu menyingkirkan agama dari kehidupan manusia seperti: “pengosongan nilai-nilai agama dan spritual dalam memandang

---

<sup>1</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern*, (Surabaya: Pustaka Pelajar, 2003), 69.

<sup>2</sup> Adian Husaini, *Mengapa Barat Menjadi Sekuler-Liberal*, (Ponorogo: CIOS UNIDA, 2015), viii.

<sup>3</sup> Syamsuddin Arif, *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani, 2008), 84.

<sup>4</sup> Syamsuddin Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual*, (Jakarta Selatan: INSISTS, 2017), 62.

alam semesta (*disenchantment of nature*), penyingkiran aspek ruhani dan agama dari politik (*desacralization of politics*), serta penghapusan kesakralan terhadap nilai-nilai agama dari kehidupan (*deconcecration of values*)”.<sup>5</sup> Sehingga, dampak dari proses sekularisasi ini, manusia dewasa menjadi lebih mementingkan kehidupan material daripada spritual.<sup>6</sup> Kehidupannya baik dari pengembangan sains, masyarakat, politik dan lain-lain menjadi terpisah dari hal-hal yang berkaitan dengan agama dan nilai-nilai spritual.<sup>7</sup> Pada akhirnya, manusia modern hidup di dalam kehampaan spritual.

Pada poin inilah Seyyed Hossein Nasr menyimpulkan bahwa sekularisasi telah berhasil memindahkan kehadiran spritualitas dari semua aspek pemikiran dan kehidupan manusia.<sup>8</sup> Sehingga, menyebabkan manusia modern kehilangan *self control* (kendali diri) yang membuatnya mudah diserang berbagai penyakit rohaniah, ia menjadi lupa tentang siapa dirinya, dan untuk apa hidup ini serta kemana sesudahnya. Sebagaimana perkataannya bahwa:

“The ecological crisis and the like, all issue from the malady of *amnesia* or forgetfulness from which modern as well as post modern man suffer. Modern man has simply forgotten who he is. Living on the periphery of his own circle of existence, he has been able to gain a qualitatively superficial but quantitatively staggering knowledge of the world. He has projected the externalized and superficial image of himself upon the world. And then, having come to know the world in such externalized terms, he has sought to reconstruct an image of himself based upon this external knowledge. There has been a series of “falls” by means of which man has oscillated in a descending scale between an ever more externalized image of himself and of the world surrounding him”.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC.1993), 18. Lihat juga; Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Terj. Khalif Muammar (Bandung: PIMPIN.2010), 20. Lihat juga; M. Syukri Ismail, *Kritik Terhadap Sekularisme; Pandangan Yusuf Qardhawi*, (Ponorogo: CIOS UNIDA, 2015), v. Silahkan lihat juga penjelasan yang cukup panjang lebar dari; Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 196-200.

<sup>6</sup> Adian Husaini, *Mengapa Barat Menjadi...*, viii.

<sup>7</sup> M. Syukri Ismail, *Kritik Terhadap Sekularisme...*, vi.

<sup>8</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (UK: The Giffoni Lecture Edinburgh University Press, 1981), 668.

<sup>9</sup> Terjemahan bebasnya “Krisis ekologi dan semacamnya semuanya bersumber dari

Karenanya, Nasr melihat bahwa dalam perkembangannya masyarakat Barat Modern telah kehilangan visi ke-*Ilahian*, telah tumpul penglihatan *intellectus*<sup>10</sup>-nya dalam melihat realitas hidup dan kehidupan. Disebabkan *intellectus* masyarakat Barat Modern mengalami disfungsi, maka akibatnya apapun yang diraih manusia modern yang berada di pinggir eksistensi di atas tidak lebih dari pengetahuan yang terpecah-pecah (*fragmented knowledge*).<sup>11</sup> Sehingga, dampaknya mereka tidak mampu melihat alam semesta sebagai kesatuan yang tunggal.

Menurut Nasr, seseorang dapat melihat realitas lebih sempurna bilamana ia berada pada titik ketinggian dan titik pusat saja.<sup>12</sup> Ia juga mengatakan bahwa “*yang lebih tinggi sajalah (level eksistensi) yang dapat memaklumi atau memahami yang rendah*”.<sup>13</sup> Karenanya, dalam pandangan Nasr untuk dapat mencapai level eksistensi ini, hanya tasawuf dengan pendakian spritualnya yang mampu melatih ketajaman *intellectus*<sup>14</sup> manusia modern.<sup>15</sup> Untuk itulah pentingnya mengetahui bagaimana corak pemikiran tasawuf Nasr yang dijadikannya sebagai alternatif bagi krisis manusia modern.

---

*penyakit amnesia atau lupa yang diidap oleh manusia modern. Manusia modern telah lupa, siapakah ia sesungguhnya. Karena manusia modern hidup di pinggir lingkaran eksistensinya; ia hanya mampu memperoleh pengetahuan tentang dunia yang secara kualitatif bersifat dangkal dan secara kuantitatif berubah-ubah. Dari pengetahuan yang bersifat eksternal ini, selanjutnya ia berupaya merekonstruksi citra dirinya. Dengan begitu, manusia modern semakin jauh dari pusat eksistensi, dan semakin terperosok dalam jeratan pinggir eksistensi”.* Lihat di Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, (London: ABC International Group, 1975), 4-5.

<sup>10</sup> Istilah *intellectus* mempunyai konotasi kapasitas “mata hati (*aynul qalb*)”, sebagai satu-satunya elemen esensi manusia yang sanggup menatap bayang-bayang Tuhan yang diisyaratkan oleh alam semesta. Karenanya begitu mata hati tertutup, dan kesanggupan intelek dalam pengertiannya yang sedia kala mengalami kemandekan, maka kita tidak mungkin mencapai pengetahuan yang esensial tentang hakekat manusia. Lihat di Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, (Chicago: ABC International Group, 1975), 15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 21. Berikut penjelasan Nasr mengenai *intellectus* ini, ia menulis: “*The word “intellect” is used in its original Latin sense as intellectus or the Greek nous, which stands above reason and is able to gain knowledge directly and immediately. Reason is only the reflection of the intellect upon the mirror of the human mind*”.

<sup>15</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai...*, 85.

## Krisis Dunia Modern

Dunia modern di Barat yang dimulai sejak abad ketujuh belas Masehi merupakan awal kemenangan supremasi rasionalisme, empirisme, dan positivisme dari dogmatisme agama.<sup>16</sup> Menurut T. H. Huxley, hubungan antara rasionalisme, empirisme dan positivisme yang terkandung dalam epistemologi melahirkan disebut dengan metode ilmiah (*Scientific Methode*).<sup>17</sup> Dengan metode ilmiah ini, kebenaran sesuatu hanya diperhitungkan dari sudut yang bersifat keinderawian dan kebendaan, sehingga menafikan sudut metafisika.<sup>18</sup> Karenanya, *worldview* Barat Modern itu terkadang dikenal dengan *Scientific Worldview*, hal ini sejatinya telah diwarnai oleh paham sekularisme, rasionalisme, empirisisme, cara berpikir dikotomi, desakralisasi, pragmatisme, dan penafian kebenaran metafisis. Pandangan hidup inilah akhirnya yang mewarnai peradaban Barat Modern.<sup>19</sup>

Pandangan hidup sains modern inilah yang telah memberikan kontribusi besar terhadap sekularisasi akan substansi alam, ujar Nasr.<sup>20</sup> Sehingga, dampaknya kata Nasr, manusia modern memperlakukan alam sama seperti pelacur; mereka menikmati dan mengeksploitasi kepuasan darinya tanpa rasa kewajiban dan tanggung jawab apa pun.<sup>21</sup> Realitas ini terjadi tentunya tidak lepas dari visi sekularisasi di atas dengan visinya yakni; pengosongan nilai-nilai spritual dan agama dalam memandang alam semesta (*disenchantment of nature*).<sup>22</sup> Inilah dampak dari sekularisasi sebagai

---

<sup>16</sup> Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), 44.

<sup>17</sup> T.H. Huxley, "Method of Scientific Investigation", dalam John R. Burr & Milton Goldinger (Ed), *Philosophy and Contemporary Issues*, Second Edition, (New York: Macmillan Publishing CO., Inc, 1976), 402.

<sup>18</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai...*, 3.

<sup>19</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, (Ponorogo: CIOS UNIDA, 2008), 6.

<sup>20</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature "The Spritual Crisis of Modern Man"*, (London: George Allen & Unwin, 1968), 5.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>22</sup> Silahkan lihat juga; Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk...*, 196-200.

inti modernisme yang telah menciptakan berbagai krisis di dunia modern, tidak hanya krisis dalam kehidupan spritual tapi juga dalam kehidupan sosial sehari-hari. Karena inilah, Alain Touraine menggambarkan modernitas sebagai berikut:

“The idea of modernity make science, rather than go central to society and at best relegates religious belief the inner realm of private life. The mere presence of technological applications of science does not allow us speak of modern society. Intellectual activity must also be protected from political propaganda or religious beliefs;.....public and private life must be kept separate....the idea of modernity is therefore closely associated with that of rationalization”.<sup>23</sup>

Akibatnya, manusia modern menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari akan mereduksi integritas kemanusiaannya, lalu terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi. Hal ini kata Nasr dikarenakan akibat manusia modern memberontak dan melawan Tuhan dengan menciptakan sebuah sains yang tidak berlandaskan kepada *the light of intellect*, tetapi hanya berlandaskan kepada kekuatan akal (*rasio*) manusia semata untuk memperoleh data melalui indera.<sup>24</sup>

Dengan demikian, abad modern di Barat merupakan zaman ketika manusia menemukan dirinya sebagai kekuatan yang dapat menyelesaikan persoalan-persoalan hidupnya. Manusia modern di Barat sengaja membebaskan dirinya dari tatanan ketuhanan (*teomorphisme*), untuk selanjutnya membangun tatanan yang semata-mata berpusat pada manusia (*antropomorphisme*). Manusia menjadi tuan atas nasibnya sendiri, yang mengakibatkannya terputus dari nilai spritualnya. Tetapi ironisnya, seperti yang dikatakan Roger Garaudy, justru manusia modern Barat pada

---

<sup>23</sup> Terjemah bebasnya: “*Ide modernitas menjadikan sains dan bukan Tuhan sebagai sesuatu yang sentral dalam masyarakat, dan pada puncaknya mengesampingkan kepercayaan agama kepada kehidupan pribadi yang terdalam. Sekedar adanya aplikasi teknologi yang berasal dari sains tidak cukup untuk membicarakan masyarakat modern. Kegiatan intelektual juga harus diproteksi dari propaganda politik atau kepercayaan agama;...kehidupan publik dan individu harus dipisahkan...oleh karena itu, ide modernitas berkaitan dengan rasionalitas.* Lihat di Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam...*, 6-7.

<sup>24</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of...*, 5.

akhirnya tidak mampu menjawab persoalan-persoalan hidupnya sendiri.<sup>25</sup>

Akibat dari proses modernisasi yang dijalankan Barat ini, ternyata telah menjadikan manusia modern kian dihindangi rasa cemas dan ketidak-bermakna dalam hidupnya.<sup>26</sup> Juga mereka telah kehilangan dimensi transendental atau visi keilahianya, karena itu mudah dihindangi kehampaan spritual.<sup>27</sup> Sebagai akibatnya, manusia modern menderita keterasingan (*alienasi*)<sup>28</sup>, baik teralienasi dari dirinya, dari lingkungan sosialnya maupun teralienasi dari Penciptanya.

Kondisi manusia modern yang terjadi di atas, disebabkan karena mereka mengabaikan kebutuhan paling mendasar yang bersifat spritual, karena itu mereka tidak bisa menemukan ketentraman batin, artinya tidak ada keseimbangan dalam batin. Keadaan ini akan semakin parah, terlebih lagi apabila tekanannya pada kebutuhan materi kian meningkat sehingga ketidak seimbangannya akan semakin menaik.<sup>29</sup> Inilah dampak dari cara pandang manusia modern yang hanya memandangi dunia materi ini sebagai realitas kehidupan yang sebenarnya. Karena itu, manusia modern memahami hidup di dunia ini suatu kehidupan yang final, setelah itu tidak ada lagi.<sup>30</sup> Pada akhirnya, kehidupan manusia modern hanya bersandar kepada suatu budaya dan peradaban yang menciptakan kerendahan jiwa manusia yang melampaui batas sehingga jiwa menjadi lemah dan menjadi

---

<sup>25</sup> Roger Garaudy, *The Balance Sheet of Western Philosophy in this Century*, dalam *Toward Islamization of Disciplines* (Malaysia: the Islamic Institute of Islamic Thought, *Islamization of Knowledge Series*, No. 6, 1989), 397.

<sup>26</sup> Hanna Djumhana Bastaman, "Dimensi Spritualitas Dalam Teori Psikologi, dalam *Ulumul Qur'an*", Vol. 4, Nomor 5, (Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan, 1994), 16.

<sup>27</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai...*, 4.

<sup>28</sup> Keterasingan atau alienasi berasal dari kata Inggris '*Alienation*' dan dari kata Latin '*Alienato*' yang berarti membuat sesuatu atau keadaan menjadi terasing. Lihat di Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, t.th), 37. Selain itu, dalam psikologi sosial, '*alienasi*' sering digunakan untuk menggambarkan sebuah keadaan di mana seseorang merasa asing dari dirinya sendiri dan berpaling dari sekitarnya sehingga mendorong orang itu untuk bersikap bermusuhan terhadap orang lain atau masyarakat. Lihat di David Matsumoto, *The Cambridge Dictionary of Psychology*, (Cambridge: Cambridge University Press, t.th), 28.

<sup>29</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai...*, 86.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 85.

tawanan yang terbelenggu oleh syahwat dan ketamakan.<sup>31</sup> Inilah dampak dari tidak adanya keseimbangan batin dalam jiwa manusia modern, sehingga mereka tidak bisa menemukan ketentraman dalam jiwanya.

Aspek spiritual tidak mendapatkan perhatian sama sekali dalam peradaban modern. Padahal sejatinya manusia adalah makhluk yang memiliki dua dimensi, yaitu dimensi jasmani dan rohani.<sup>32</sup> Keduanya tidak dapat berjalan sendiri-sendiri, melainkan harus bersinergis sehingga keduanya dapat berjalan secara seimbang. Jika manusia hanya mengedepankan aspek lahiriah saja, maka ia tidak berbeda dengan binatang.<sup>33</sup> Keduanya harus seimbang, demi terciptanya hubungan yang harmonis.<sup>34</sup> Seorang manusia tidak bisa hidup hanya berorientasikan dunia lain saja ataupun dunia ini saja.<sup>35</sup> Jika keduanya hanya berjalan sendiri-sendiri, maka akan menimbulkan kegagalan dalam pencapaian kesejahteraan. Karena itu, Chapra menyatakan:

“If only material well-being is catered for and there are accompanying moral and cultural maladjustment, there would be increased manifestation of the symptoms of anomae, such as frustration, crime, alcoholism, extra-marital relations, divorce, mental illness, and suicide, all indicating lack of inner happiness. If only the spiritual need of life is catered for, the mass of the people would find it impracticable and unrealistic, thus generating a dichotomy and conflict between material and spiritual values which may threaten to destroy all values in human society”.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> Anas Ahmad Karzon. “*Tazkiyatun Nafs, Gelombang Penyucian Jiwa Menurut Qur'an dan Sunnah*”, Terj. Emiel Threeska, (Jakarta: Akbar Media, 2010), 347.

<sup>32</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 143.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>34</sup> Ismail Raji Al-Faruqi, *Tauhid*, Terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Pustaka, 1988), 165.

<sup>35</sup> M. Umer Chapra, *The Islamic Welfare State and Its Role in the Economy*, (Leicester: Islamic Foundation, T.Th), 4.

<sup>36</sup> Terjemah bebasnya “Jika hanya kesejahteraan materi saja yang dikejar tanpa memperhatikan aspek moralitas dan kultural, maka akan terjadi peningkatan fenomena-fenomena anomali, seperti frustrasi, kriminalitas, kecanduan alkohol, perselingkuhan, perceraian, gangguan mental, dan bunuh diri, yang mana kesemuanya mengindikasikan kurangnya kebahagiaan batin. Sebaliknya, jika seseorang hanya mengejar kesejahteraan spiritual saja, maka mayoritas masyarakat akan menganggapnya tidak mungkin dan tidak realistis. Maka dari itu, dikotomi nilai-nilai spiritual dan material dapat menghancurkan nilai-nilai yang ada dalam masyarakat.” Lihat di M. Umer



Dari pernyataan tersebut, semakin jelas bahwa kedua aspek (spritual dan materi) tersebut tidak dapat dipisahkan. Dari sini, bisa diketahui bahwa krisis spritual yang dialami manusia modern di atas disebabkan karena peradaban modern hanya tegak di atas landasan konsep mengenai manusia yang tidak menyertakan hal yang paling esensial dari manusia itu sendiri.<sup>37</sup> Padahal, ujar Nasr: “Manusia terdiri dari tiga unsur yakni: jasmani, jiwa dan intelek. Yang terakhir (*intellek*) ini berada di atas dan di pusat eksistensi manusia. Karenanya, ujar Nasr esensi manusia atau hal yang esensial dari sifat manusia, hanya dapat dipahami oleh intelek (mata hati). Begitu mata hati tertutup maka kita tidak mungkin mencapai pengetahuan yang esensial tentang hakekat manusia”.<sup>38</sup>

Menurut Nasr, porsi *intellectus* (mata hati) menjadi tercampakkan terutama sejak berkembang aliran *dualisme Cartesian* di Barat. Sejak Rasionalisme yang tersistematisasikan ini tumbuh dan kemudian berkembang, manusia hanya dipandang dari dimensi jasmaninya saja. Dualisme Cartesian membagi realitas menjadi dua :” realitas material dan realitas mental, atau realitas fisik dan realitas akal (rasio)” sementara dimensi spritualnya tercampakkan.<sup>39</sup> Kata Nasr, karena manusia modern hidup terlalu mengandalkan kekuatan nalar (*rasio*) dan bergelimang dalam kehidupan materi, maka “mata batinnya” menjadi tertutup dan akhirnya terjadilah ketidak seimbangan (*disequilibrium*) antara rasio dan intelek. Maka dari pada itu, untuk mengembalikan kesadaran Ilahiah ini seseorang perlu melatih kekuatan dan mengasah kekuatan *Intellectus*-nya dengan cara mengimplementasikan ajaran-ajaran sufisme. Dengan cara ini terjadi keseimbangan (*equilibrium*) antara kekuatan rasio yang berada di otak dengan kekuatan *intellectus* (mata hati) yang

---

Chapra, *The Objectives of Islamic Order*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1979), 10-11. Dikutip dari buku: Satria Hibatul Azizy. *Mendudukan Kembali Makna Kesejahteraan Dalam Islam*, (Ponorogo: CIOS-UNIDA Gontor Press, 2015), 12.

<sup>37</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of...*, 17.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 79..

berada dalam dadanya.<sup>40</sup> Karena itu, hanya tasawufiah yang mampu melatih ketajaman *intellectus* (mata hati) karena didalamnya terdapat pendakian spritual atau dalam istilah tasawuf disebut “*maqāmāt*”, hal ini sebagaimana dikatakan Nasr bahwa :

“Manusia untuk dapat mencapai level eksistensi, tentu harus mengadakan pendakian spritual dan melatih ketajaman *intellectus* (mata hati). Dan untuk mencapai pendakian spritual tasawuf orang harus melalui tahapan-tahapan (*Maqāmāt*) atau stasiun tersebut. Stasiun-stasiun tersebut mulai dari bawah *taubat, zhubud, wara, faqr, sabar, tawakal, ridla, dll.*”<sup>41</sup>

Dengan cara ini, maka akan terjadi keseimbangan antara kekuatan rasio yang berada di otaknya dan *intellectus* yang bertempat di dalam dadanya, sehingga lahirlah ketentraman dalam jiwa.<sup>42</sup> Hal ini dikarenakan manusia menurut Nasr, sesungguhnya mempunyai kodrat “damba mistik”, dimana pada saat ketentraman jiwa tidak lagi bisa didapat dari terpenuhinya segala kebutuhan-kebutuhan materi duniawi, maka rohani dalam hal ini akan berpaling kepada Tuhan dan mencari kebahagiaan bersama-Nya adalah merupakan satu-satunya konsumsi untuk memenuhi kelaparan jiwa manusia.<sup>43</sup>

Dalam kaitan tersebut, menurut Nasr pencarian spritual dan mistikal bersifat perennial. Dalam Islam, pengertian perennial ini dapat disamakan dengan fitrah, seperti ditegaskan dalam al-Qur’an sebagai nilai kemanusiaan yang berpangkal pada kejadian asal manusia yang suci (*fitrah*) yang membuatnya berwatak kesucian dan kebaikan. Fitrah itu merupakan kelanjutan dari perjanjian dasar

---

<sup>40</sup> Hal ini sebagaimana perkataannya bahwa “*life of spiritual quality and meaning and threatens even to destroy the just equilibrium between the soul and the body upon which all human life depends and without which the essential human nature of man becomes devoured by his accidental animality*”. Lihat di Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of...*, 115.

<sup>41</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, Terj. Rahmat Ali, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 90-95. Untuk mengetahui penjelasan tentang *maqāmāt* lebih detail bisa dilihat di halaman 14 makalah ini.

<sup>42</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai...*, 118-119.

<sup>43</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 20. Dikutip dari buku: Asrifin An-Nakhrawie, *Ajaran-Ajaran Sufi Imam Al-Ghazali*, (Surabaya: Delta Prima Press, 2013), 35.

antara Tuhan dan ruh manusia, sehingga ruh manusia dijiwai oleh sesuatu yang disebut kesadaran tentang Yang Mutlak dan Maha Suci (*Transenden*) yakni kesadaran tentang kekuatan Yang Maha Tinggi yang merupakan awal dan tujuan semua yang ada dan yang berada di atas alam ini.<sup>44</sup>

Dengan demikian menurut Nasr, apabila manusia modern ingin mengakhiri kekeliruan berfikir dan kesesatan yang timbul akibat perbuatan sendiri, lantaran semakin disingkirkannya dimensi keallhian dalam jiwa, maka mau tidak mau pandangan serta sikap hidup keagamaan harus dihidupkan kembali dalam kehidupan mereka.<sup>45</sup> Karena inilah, Nasr memilih tasawuf sebagai alternatif kepada manusia modern yang telah dihinggapai kehampaan spiritual dalam jiwanya dengan melakukan amalan-amalan tasawuf. Bahkan, ia merupakan bagian integral dari cara pandangya terhadap masalah yang ada di dunia modern saat ini.

Karenanya, di dalam Islam tasawuf ibarat jantung sebagai bagian inti dari pewahyuan Islam (*the heart of Islam*).<sup>46</sup> Hal ini dikarenakan, tasawuf telah memberikan energi dan semangat ke dalam seluruh aspek dalam Islam, baik dalam aspek sosial maupun intelektual. Sehingga, akhirnya Nasr menyimpulkan bahwa berbagai isu dan permasalahan dalam sejarah Islam tidak mungkin mampu diselesaikan tanpa memandang peran yang telah dimainkan tasawuf.<sup>47</sup>

## **Tasawuf sebagai Alternatif Pembebasan Manusia Modern**

Tasawuf selalu menjadi persoalan menarik dalam bidang kajian pemikiran Islam yang tidak pernah habis untuk dikaji dan dipelajari. Sudah banyak para pakar mendiskusikannya, baik dari

---

<sup>44</sup> Lihat di Q.S. Al-Rum [30]: 30:30. Ibnu Katsir menafsirkan bahwa “*Fitrah itu adalah Islam, artinya beragama/ bertuhan merupakan fitrah manusia*”. Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-Adzim*, Juz 6, (Dar Tayyibah li Nasyr wa al-Tawzi’, 1999), 314.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>46</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of...*, 204.

<sup>47</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, Terj. Rahmat Ali, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 18-19.

kalangan muslim maupun orientalis. Tasawuf dilihat dari prespektif keilmuan memiliki banyak definisi antara satu dengan yang lain, namun ada dua esensi dasar yang tidak bisa dilepaskan dari tasawuf yaitu akhlak dan kebahagiaan.

Hal ini sebagaimana definisi tasawuf menurut Abdul Qadir Isa bahwa “*Tasawuf seluruh aspeknya adalah tentang akhlak, barang siapa yang bertambah akhlaknya maka bertambahlah tasawufnya*”.<sup>48</sup> atau “*Barang siapa bertambah tasawufnya maka muliaalah akhlaknya*”<sup>49</sup> artinya, akhlak merupakan inti dari ajaran tasawuf.

Karena tasawuflah, Imam al-Ghazali mengakhiri petualangan intelektualnya, dikarenakan dalam tasawuf beliau menemukan obat dari penyakitnya. Didalam tasawuflah dia merasakan ketenangan batin dan kebahagiaan yang selama ini tidak ia temukan dalam berbagai disiplin ilmu-ilmu lain yaitu pada filsafat dan teologi.<sup>50</sup> Beliau mengatakan bahwa:

“Tuhan telah menyembuhkanku dari penyakit ini (skeptisisme) dan mengembalikan jiwaku menjadi sehat dan seimbang. Aku sekali lagi, menerima prinsip pemikiran pertama dalam bentuk yang pasti dan aman. Ini bukan hasil dari pembuktian yang logis, namun akibat dari cahaya yang dipancarkan Tuhan ke dalam hatiku. Dan cahaya tersebut adalah kunci semua ilmu pengetahuan”.<sup>51</sup>

Dari pernyataan ini, dapat disimpulkan bahwa tasawuf merupakan wasilah untuk mencapai kesehatan serta keseimbangan jiwa. Hasilnya, beliau dapat menyimpulkan bahwa pada dasarnya tasawuf tidak cukup hanya dengan mempelajari teori-teori ajarannya, tetapi yang terpenting adalah pada pengalamannya.<sup>52</sup> Hal ini dikarenakan dalam

<sup>48</sup> Abdul Qadir Isa, *Ḥaqā'iq 'an al-Tasawwuf*, (T.K: T.P, 1401 H), 8.

<sup>49</sup> Mahmud Abu al-Huda al-Hasani, *Dauru al-Taḥḥīd al-Irfānī fī Irsā'i al-Salām al-Ālami wa al-Qiyām al-Insānīyah*, (Suria: T.P, 2018), 61.

<sup>50</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dalāl*, (Beirut: Dār al-Fikri, 1416 H), 552-555.

<sup>51</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Rasā'il al-Ghazālī*, Terj. Kamran A Irsyadi, (Jakarta: Diadit Media, 2008), ix.

<sup>52</sup> Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Pustaka, 1987), 86.

tasawuf dinyatakan bahwa hanya dengan pengalaman batinlah suatu pengetahuan tertinggi itu dapat dicapai dan bukan melalui metode rasio maupun data-data yang diberikan oleh inderawi.<sup>53</sup> Karenanya, Imam al-Ghazali mengatakan bahwa ilmu tasawuf tidak mungkin diraih hanya dengan belajar, melainkan harus dengan menggunakan intuisi (*dzauq*), kondisi (*ḥāl*), dan perubahan sifat-sifat.<sup>54</sup> Makanya, beliau menyebut kaum sufi sebagai “*arbāb al-Aḥwāl*” (pengendali perilaku), dan bukan seperti kaum mutakallim dan filsuf yang beliau sebut mereka sebagai “*ashāb al-Aqwāl*” (tukang omong).<sup>55</sup> Karena inilah, beliau mengakhiri pendakian intelektualnya pada tasawuf setelah mempelajari ilmu kalam, filsafat, ta’limiyah, sehingga akhirnya, melahirkan magnum opus-nya yakni “*Ihyā’ Ulūm al-Dīn*”.

Dalam hubungannya di atas, tasawuf juga merupakan salah satu tema penting dalam pembaharuan pemikiran Islam Nasr. Bahkan ia menjadi bagian integral dari wacana pemikirannya tentang masalah dunia modern. Maka perlunya mengetahui pembaharuan pemikiran Islam Nasr yang menyangkut persoalan ini, berikut akan dibahas secara lebih luas dan mendalam.

## Integrasi Tasawuf dan Syari’ah

Salah satu permikiran Nasr yang paling khas dalam tasawufnya yakni berkaitan dengan hubungan antara “*syari’ah dengan tasawuf*”. Menurut pandangan Nasr, ajaran agama Islam terdiri dari dua dimensi. *Pertama*, yang berhubungan dengan dimensi lahir atau biasa disebut *Eksoterik*, dan *kedua*, berkaitan dengan dimensi batin atau mengambil istilah Nasr adalah *Esoterik*. Yang pertama berkaitan dengan aspek syari’ah (dimensi lahir atau *outward*), sedang yang kedua berkenaan dengan tasawuf (dimensi batin atau *inward*). Tasawuf menurutnya tidak

---

<sup>53</sup> Asrifin An-Nakhrawie, *Ajaran-Ajaran Sufi Imam Al-Ghazali*, (Surabaya: Delta Prima Press, 2013), 36.

<sup>54</sup> Lihat: Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalāl*, dalam kitab, *Majmū’atu Rasa’il al-Imām al-Ghazali*, (Beirut: Dar al-fikri, 1416 H), 552.

<sup>55</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dalāl*, dalam buku: *Rasa’il Al-Ghazali*, Terj. Kamran A Irsyadi (Jakarta: Diadit Media, 2008), jilid. 2, 543.

bisa dipraktekkan tanpa seorang harus terlebih dahulu mempraktekkan ajaran-ajaran syari'ah secara benar. Disini Nasr mementingkan perlu adanya rekonsiliasi antara syari'ah dengan tasawuf:

“In the same way that the dimension of inwardness is inward (*sufisme*) in relation to the outward (*syari'ah*) and the outward is necessary as the basis and point of departure for the journey towards the inward. so is the experience of the Divinity as immanent dependent upon the awareness of the Divinity as transcendent”.<sup>56</sup>

Karena inilah Nasr berani berkata bahwa:

“Sufism makes possible the piercing of these veils as it leads the seeker on an inward journey within the journey on the road of the Sacred Law, or the *Shari'ah*, which is itself a journey within the journey of life, while life itself is a journey within the journey of all beings in their return to the Source”.<sup>57</sup>

Dari sini, bisa dilihat bahwa pandangan Nasr ini terinspirasi dari pandangan ulama besar yang berhasil menyusun sistem rekonsiliasi yang mengkompromikan antara “Tasawuf dengan Syari'ah” ulama besar itu tidak lain adalah Imam al-Ghazali. Pembaharuan pemikirannya ini bisa dilihat dari magnum opusnya yakni kitab *Ihya' Ulum al-Din*. Harapan yang tercermin dari judul itu jelas, al-Ghazali ingin menghidupkan pengalaman ilmu-ilmu agama dengan pendalaman spritualitas tasawuf. Jadi tasawuf tidak untuk mengabaikan syari'at. Akan tetapi justru sebaliknya, untuk menghidupkan dan menggairahkan pengalaman nilai-nilai syari'at.

Pemikiran al-Ghazali demikian tercermin dalam sistematika kitab *Ihya'* pada juz pertama dan kedua adalah pelajaran pematangan ilmu syari'at dan akidah terlebih dahulu. Baru pada juz ketiga orang baru boleh mulai menerjuni ilmu tasawuf. Pada juz keempat tasawuf diarahkan

---

<sup>56</sup> Terjemahan bebasnya “*Dalam hal yang sama bahwa dimensi batiniyah (sufisme) adalah dimensi batin yang erat hubungannya dengan dimensi lahir (syari'ah) dan dimensi lahir diperlukan sebagai dasar pijakan untuk menggapai dimensi batin. Sehingga, pengalaman Ilahiah yang selalu bergantung pada keadaan batiniyah seseorang selalu berada dalam ikatan transendental*”. Lihat di Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, (London: Allen and Unwin, 1981), 193.

<sup>57</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth; The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditional*, (New York: Harper Collins Publishers, 2008), 7.

untuk akhlak Islamiyah yang karimah.<sup>58</sup> Maka, melalui pemikiran al-Ghazali inilah ‘*syari’ah* dan *ṭariqah*’ mengalami perpaduan bahkan saling menguatkan satu sama lainnya.

Pandangan Nasr tentang tasawuf di atas, berkaitan erat dengan teorinya terdahulu tentang *rim* atau *priphery* dan *axis* atau *centre*. Ia kemudian menerapkan konsep ini ke dalam tasawuf dengan menyatakan bahwa hakekat (*realities*) dunia ini terdiri dari dua aspek al-zahir (lahir, *outward*) dan al-bathin (batin, *inward*). karenanya, menurut Nasr tujuan final eksistensi manusia adalah pendakian dari *outward* ke *inward*, dari pinggiran (*peripheri*) lingkaran eksistensi menuju ke pusat (*centre*) yang bersifat transenden. Dengan cara begini maka manusia akan kembali ke asal-muasalnya (*fitrahnya*).<sup>59</sup>

Hubungan integral dan dinamis antara aspek batin dan aspek lahir, antara syariah dan tasawuf, inilah yang secara tegas membedakan mistisisme dalam Islam dengan mistisisme diluar Islam. Kesatuan ini dirumuskan dalam hadis, sebagaimana dikutip oleh Nasr berikut ini:

“He who learns jurisprudence and neglects Sufism becomes a reprobate; he who learns Sufism and neglects jurisprudence becomes an apostate; and he who combines both attains the realization of the Truth”.<sup>60</sup>

Nasr mengibaratkan orang yang mempraktekkan tasawuf tanpa syari’ah ibarat menanam pohon diawang-awang. Sehingga, ia menyimpulkan bahwa, hanya dengan menerima syari’ah, seseorang dapat menelusuri jalan (*ṭariqah*), sehingga akhirnya mencapai kebenaran (*ḥaqīqah*) yang terletak di jantung segala sesuatu.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Lihat uraian al-Ghazali lebih lengkap dalam kitabnya, *Ihya’ Ulūm al-Dīn*, Juz I, II, III, IV, (Beirut: Dar al-ma’rifah, 1980).

<sup>59</sup> *Ibid.*, 47-51.

<sup>60</sup> Terjemahan bebasnya “Barang siapa yang belajar syari’ah dan melupakan tasawuf maka dia akan menjadi *mazīq* (tertolak); dan barang siapa yang belajar tasawuf dan melupakan syari’ah maka dia akan menjadi *zīndiq* (ateis); dan barang siapa yang menggabungkan keduanya maka dia akan memperoleh kebenaran”. Lihat; Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (Chicago: ABC International, 1966), 120.

<sup>61</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, (London: Allen and Unwin, 1981), 193.

Selanjutnya, Nasr memperinci berbagai ibadah wajib dan sunnah yang akan menyelamatkan dan membawa manusia kepada “Keesaan”. Ibadah-ibadah pokok, seperti shalat, puasa, zakat, haji, dan jihad merupakan sarana untuk mensucikan kehidupan manusia dan memungkinkan untuk hidup dan mati sebagai suatu makhluk sentral yang ditakdirkan mampu memandang keindahan Tuhan. Akan tetapi ibadah-ibadah ini, dalam kacamata sufi, tidak terbatas pada bentuk-bentuk lahiriahnya belaka, mereka mempunyai dimensi-dimensi batin dan tingkatan-tingkatan makna yang dapat dicapai manusia dengan memfungsikan keimanannya dan meningkatkan intensitas dan kualitas kebajikan (*ihsan*)-nya.<sup>62</sup>

Oleh karenanya, Nasr berpendapat bahwa tidak semua orang bisa mencapai tingkat tertinggi dalam dimensi spritual tasawuf. Ia membedakan antara golongan *khawass* (*the spiritual elits*) dan golongan *‘awam* (*the common man*).<sup>63</sup> Pada golongan pertama, Nasr mempercayai adanya individu-individu istimewa (*afrād*), yang sangat dipilih Allah sebagai penunjuk jalan bagi yang lain. Karena mereka dipilih tidak mustahil bisa mencapai *maqāmāt* (tingkatan-tingkatan pendakian) atau *station* tertinggi dalam tasawuf. Adapun *maqāmāt* atau *station* dalam pandangan Nasr yakni terdiri dari “*Taubat, zuhūd, warā, tawakal, sabar, rid’la, faqr, ikhlas, mahabbah, dan yang paling tertinggi adalah ma’rifah*.”<sup>64</sup> Adapun penjelasan mengenai *maqāmāt* ini adalah sebagai berikut:

*Pertama*, Taubat. Nasr memulai stasiun ini dengan *taubat*, alasannya setiap manusia yang jatuh dalam perbuatan yang salah, pasti akan timbul penyesalan dalam dirinya untuk kembali ke jalan yang benar. Sebagaimana roh yang keluar dari badan pasti akan kembali ke dalam badan tersebut. Artinya, dari *outword* kemudian kembali ke *inword*. Kata “kembali atau berbalik” ini dalam bahasa Arab disebut *taubat*. Karenanya Nasr mengatakan “Kita harus mengubah arah jiwa kita yang awalnya menghadap dunia material (*eksternal*), kemudian berbalik (*taubat*) menghadap kepada Realitas

<sup>62</sup> *Ibid.*, 193-196.

<sup>63</sup> Mehdi Mirazavi, *The Intellectual Contributions of Seyyed Hossein Nasr*, dalam, Mehdi Aminrazavi and Zailan Moris, xxii. Dikutip dari buku: Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai...*, 111.

<sup>64</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth...*, 130-133.



Ilahi (*internal*)”.<sup>65</sup> Hal ini sebagaimana penjelasan *al-taubah* dalam kitab” *Auṣ āful Asyraf*” Nashirul Millah menjelaskan bahwa makna “*al-taubah*” ialah kembali dari maksiat. Sementara dalam kitab “*Syarḥul Qawā'id*” Muqaddas Ardabi menjelaskan bahwa *al-taubah* adalah penyesalan (*al-nadāmah*) dan kemauan keras untuk tidak mengulanginya.<sup>66</sup> Karenanya, Nasr meletakkan taubat pada stasiun pertamanya.

*Kedua*, Zuhud dan Wara. Kemudian masuk ke stasiun kedua yakni *zuhud* atau *wara*, yang pertama mengacu pada asketisme dan yang kedua detasemen dan kesalehan. Banyak dari Sufi awalnya adalah petapa (*mun'azil*), dan juga beberapa lainnya. Oleh karena itu, perlu mengidentifikasi Sufisme dengan asketisme, untuk maju ke stasiun yang lebih tinggi. dikarenakan, dengan pertapaan (*uzlah*) akan mengarah kepada penyerahan mutlak kepada Tuhan dan mengandalkan dan percaya pada-Nya (*tawakkuh*).<sup>67</sup> Artinya, zuhud erat relasinya dengan uzlah, hal ini dikarenakan zuhud dalam terminologi bahasa berarti meninggalkan sesuatu serta tidak menginginkannya. Sedangkan menurut istilah, zuhud adalah meninggalkan secara sukarela sesuatu yang merupakan keinginan alami seseorang.<sup>68</sup>

*Ketiga*, Tawakkal. Seorang pendaki sejati menurut Nasr hendaknya selalu bergantung pada Tuhan dalam segala kondisi, baik dalam suka dan duka, kemudahan dan kesulitan. Menurutnya, ini adalah stasiun yang sulit dijangkau, karena kebiasaan jiwa adalah condong untuk bergantung pada dirinya atau pada kekuatan eksternal, sehingga menyebabkan seolah-olah mereka adalah realitas independen.<sup>69</sup> Padahal sejatinya mereka terikat kepada realitas mutlak. Hal ini dikarenakan, sumber wujud adalah Tuhan itu sendiri; eksistensi itu dianugerahkan oleh Tuhan kepada manusia sebagai pemberian yang perlu disyukuri. Dengan kata lain, antara Tuhan sebagai *al-wājib al-wujūd*<sup>70</sup> dan manusia sebagai *al-mumkin al-wujūd* terdapat

<sup>65</sup> *Ibid...*, 130.

<sup>66</sup> Asrifin al-Nakhrawie, *Ajaran-Ajaran Sufi Imam Al-Ghazali*, (Surabaya: Delta Prima Press, 2013), 36.

<sup>67</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth...*, 131.

<sup>68</sup> Asrifin Al-Nakhrawie, *Ajaran-Ajaran Sufi Imam Al-Ghazali...*, 167.

<sup>69</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth...*, 131.

<sup>70</sup> Istilah *al-wājib al-wujūd* (Yang keberadaannya bersifat senantiasa aktual) biasa dipakai oleh filosof Islam maupun ahli kalam untuk menyifati status ontologis Tuhan.

hubungan fundamental, dikarenakan Allah berperan sebagai pemberi eksistensi dan wujud kepada manusia.<sup>71</sup>

*Keempat*, Sabar. Selanjutnya, menurut Nasr *tawakkul* harus dikombinasikan dengan kesabaran karena bagaimana kita bisa mengandalkan Tuhan dengan semua keberadaan kita tanpa kesabaran dalam menghadapi kesengsaraan dan rintangan hidup dan bahkan dalam mencapai kebutuhan fisik dasar kita?<sup>72</sup> Definisi sabar menurut imam al-Ghazali sendiri adalah menahan diri dari syahwat dan berusaha terlepas dari pengaruhnya.<sup>73</sup>

*Kelima*, Ridha dan Syukr. Menurut Nasr, memiliki kepercayaan penuh pada Tuhan berarti hidup dalam damai, bahagia, dan puas (*al-ridhā*). Semua orang pasti ingin puas, tapi menjadikan puas hanya pada faktor eksternal dengan meninggalkan kepuasan jiwa sebagai faktor internal hanya akan melahirkan kehampaan batin. Kepuasan adalah stasiun spiritual tinggi yang hanya bisa dicapai jika seseorang mampu beristirahat dalam Realitas Ilahi dan merasa puas dengan hal itu. Orang semacam itu juga adalah seseorang yang dengannya Tuhan puas, dan orang ini siap memasuki surga-Nya. Seperti yang dinyatakan dalam QS. al-Mutaffifin [83]: 27-30 yang artinya: “*Wahai jiwa yang tenang, Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas (rāḍiyah) lagi diridhai-Nya (mardiyah), masuklah ke dalam jama’ah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam syurga-Ku*”. Hanya di stasiun inilah jiwa dapat mengalami sukacita kepuasan dan kedamaian yang, seperti kata Kristus, “melampaui semua pengertian.” Kepuasan ini juga membawa rasa syukur (*al-syukr*), karena telah diberikan kondisi jiwa seperti itu yang sepenuhnya dipenuhi oleh Tuhan maka membutuhkan rasa syukur. Dalam keadaan puas jiwa maka ia tidak akan meminta apa-apa lagi.<sup>74</sup>

---

Diperbandingkan dengan alam semesta atau makhluk, termasuk di dalamnya manusia, yang disebut *al-mumkin al-nujūd* (yang keberadaannya bersifat potensial), sebagai zat yang sangat bergantung pada Tuhan. Untuk lebih jelas silahkan lihat Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), 32-33.

<sup>71</sup> Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, Terj. Agus Fahri Husein, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997), 129.

<sup>72</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth...*, 131.

<sup>73</sup> Asrifin Al-Nakhrawie, *Ajaran-Ajaran Sufi Imam Al-Ghazali...*, 167.

<sup>74</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth...*, 132.

*Keenam*, Faqr. Kami kata Nasr telah membahas kemiskinan spiritual (*al-faqr*), yang menjadi ciri semua tasawuf. Tetapi beberapa master menganggapnya sebagai stasiun, yang disebutkan sebelum kepuasan (*al-ridhā*) dan kadang-kadang setelah. Salah satu yang harus disadari sepenuhnya kebenaran ayat al-Qur'an bahwa Tuhan adalah Kaya dan kita adalah orang miskin, dan bahwa secara ontologis, Dia adalah (wujud mutlak) sementara kita bukan apa-apa dalam diri kita (wujud nisbi), setelah menerima keberadaan kita dari-Nya. Karenanya dibutuhkan perjalanan melalui semua stasiun yang disebutkan di atas untuk mewujudkan yang terdalam arti faqr. Bagaimanapun juga, *faqr* adalah gerbang menuju Cinta Ilahi (*mahabbah*) dan Pengetahuan Ilahi (*ma'rifah*).<sup>75</sup>

*Ketujuh*, Ikhlas. Kemudian menurut Nasr, agar dapat mencapai stasiun tertinggi yang harus dimiliki seseorang adalah ketulusan (*al-ikhlās*) dalam arti menghindari semua kemunafikan dan kenajisan karakter. Seseorang dapat mencapai Kebenaran hanya dengan sepenuhnya tulus dan murni niat. Ada beberapa sudut tersembunyi dari jiwa yang tidak mudah untuk mencapai dan hanya dalam keadaan tertentu mengungkapkan mereka terdistorsi oleh sifat munafik. Sifat ini dianggap salah satunya bahaya besar dari sang jalan. Untuk menghadapi kemunafikan tersembunyi ini Sufi pergi ke arah lain untuk menyembunyikan kebajikan mereka dan dilakukan tindakan yang dianggap secara eksternal sebagai tercela. Karenanya mereka disebut sebagai (*al-malamatiyyah* or *malamiyyah*).<sup>76</sup>

*Kedelapan*, Mahabbah dan Ma'rifah. Stasiun-stasiun yang digambarkan sejauh ini semuanya mengarah akhirnya ke stasiun-stasiun tertinggi, yang merupakan orang-orang *oflove* (*al-mahabbah*) dan *unitive knowledge* or *gnosis* (*al-ma'rifah*), pada tingkat inilah seorang sufi akan merasakan fana (kembali ke asal Ilahi).<sup>77</sup> Dalam ringkasan Ihya' al-Ghazali memperjelas pengertian mahabbah sebagai kecenderungan jiwa terhadap suatu obyek karena keberadaannya sebagai suatu kebahagiaan. Hal ini dikarenakan dalam kondisi cinta (*mahabbah*) seorang akan selalu teringat obyek yang dicintainya, bahkan seperinya keteringatan itu tidak dapat dihilangkan karena telah menyatu. Dalam kondisi ini cintapun akhirnya

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid...*, 132-133.

<sup>77</sup> *Ibid...*, 133-134.

melahirkan “rindu” yang sifat dasarnya adalah “ingin selalu bertemu” dengan obyek yang dicintai. Karena inilah lahir kebahagiaan dalam jiwa si pecinta karena dicintai oleh obyek yang dicintainya.<sup>78</sup> Sebuah cinta yang benar-benar murni dari kebahagiaan yang dirasakan oleh hati yang bersih.

Tujuan dari adanya stasiun-stasiun ini adalah untuk latihan dan penyucian jiwa, serta pengosongan (*takhalli*) dari sifat yang tercela dan kemudian pengisian (*taḥalli*) sifat yang terpuji.<sup>79</sup> Dengan cara ini, maka akan terjadi keseimbangan antara kekuatan rasio yang berada di otak dan intellectus yang bertempat di dalam dada.<sup>80</sup> Sehingga, *intellectus*-nya menjadi tajam dan ia dapat melihat realitas yang lebih utuh dikarenakan, ia berada pada titik ketinggian dan titik pusat.<sup>81</sup> Karenanya Nasr menekankan bahwa, jika seseorang ingin menjadi sufi secara total (*kaffah*), maka ia harus melalui stasiun-stasiun tersebut, baik dari tingkatan paling bawah sampai pada tingkatan yang paling tinggi.<sup>82</sup> Artinya, corak pemikiran tasawuf Nasr lebih condong kepada tasawuf akhlaq.

Tasawuf menurut Nasr adalah sarana yang disediakan oleh Islam untuk merealisasikan rohani yang lebih sempurna. Guna dalam menempuh kehidupan sesuai dengan ajaran syari’at untuk dapat masuk kedalam surga kelak.<sup>83</sup> Nasr juga mengingatkan bahwa perjalanan spiritual tasawuf haruslah ditempuh dengan bimbingan seorang syaikh, mursyid terpercaya, yang memungkinkan terjadinya kelahiran kembali transformasi rohani.<sup>84</sup> Ada hubungannya antara syaikh dengan Rasulullah melalui silsilah, dilengkapi fungsi untuk melakukan inisiasi (wilayah) yang inheren dalam misi profetis, maka syaikh sufi mampu mengeluarkan muridnya dari kungkungan dunia material untuk masuk ke dalam kehidupan rohani yang luas tak bertepi.<sup>85</sup>

<sup>78</sup> Asrifin An-Nakhrawic, *Ajaran-Ajaran Sufi Imam Al-Ghazali...*, 194.

<sup>79</sup> *Ibid.*, hal. 41.

<sup>80</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan...*, 118-119.

<sup>81</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of...*, 4.

<sup>82</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays...*, 96.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>84</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of...*, 469.

<sup>85</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays...*, 57.

## Tawaran Tasawuf bagi Kebutuhan Spritual Manusia Modern

Setelah melihat uraian pemikiran pembaharuan Nasr tentang tasawuf secara ke dalam di atas, yang menjadi pertanyaan adalah bagaimana sekarang tasawuf dapat memberi sumbangan alternatif terhadap kebutuhan spritual manusia modern? Terhadap pertanyaan ini, Nasr menyeru untuk kembali kepada agama terutama agama Islam, hal ini dikarenakan hampir seluruh ajaran Islam berisi tentang hal-hal yang bersifat metafisis dan gnostis (*ma'rifah*) murni, terutama yang terdapat dalam bidang tasawuf, dapat memberikan jawaban-jawaban terhadap kebutuhan-kebutuhan intelektual dewasa ini. Dan dalam bidang tasawuf tersebut kehadiran dimensi spritual tampak dan hal itu kemudian dapat memadamkan kehausan manusia dalam mencari Tuhan".<sup>86</sup>

Dari sini, Nasr memandang bahwa tasawuf, dan tradisi mistikal sakral lainnya merupakan jawaban. Ajaran tasawuf baginya, mempunyai tempat bagi masyarakat Barat Modern. Hal ini dikarenakan mereka mulai merasakan kekeringan dan kehampaan spritual dalam batin serta kini upaya pemenuhannya di mata Nasr kian mendesak.

Karenanya, tasawuf menurut Nasr perlu disosialisasikan kepada mereka, dengan tiga tujuan utama. *Pertama*, turut serta berbagi peran dalam penyelamatan kemanusiaan dari kondisi kebingungan sebagai akibat hilangnya nilai-nilai spritual. *Kedua*, memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek esoteris Islam, baik terhadap masyarakat Islam yang mulai melupakannya maupun non-Islam. Khususnya terhadap manusia Barat modern. *Ketiga*, untuk memberikan penegasan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoteris Islam, yakni tasawuf, adalah jantung ajaran Islam, sehingga bila wilayah ini kering dan tidak lagi berdenyut, maka keringlah aspek-aspek lain ajaran Islam.

Hal ini dikarenakan, menurut Nasr jalan rohani (*tariqah*) yang biasanya dikenal sebagai tasawuf, dalam Islam dipandang sebagai

<sup>86</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature...*, 47.

dimensi kedalaman atau kerahasiaan (*esoterik*), sebagaimana syariat dalam Islam yang bersumber kepada al-Qur'an dan al-sunnah. Ia menjadi ruh dalam risalat Islam, bagaikan mata hati yang berada dalam tubuh, ia tersembunyi jauh sekali dari pandangan luar (*eksternal view*). Betapapun itu ia tetap merupakan sumber kehidupan keagamaan dalam Islam yang mengatur seluruh struktur dalam Islam.<sup>87</sup>

Uraian di atas menunjukkan betapa vitalnya dimensi batin atau sufisme Islam ini, yang menurut Nasr kurang mendapat perhatian dalam dunia Islam sendiri. Intisari ajaran sufisme, sebagaimana ajaran-ajaran mistisme dalam agama-agama lain yang bertujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga seorang merasa dengan kesadarannya berada di hadirat-Nya. Upaya ini antara lain dilakukan dengan kontemplasi, melepaskan diri dari jeratan dunia yang senantiasa berubah dan bersifat sementara ini.<sup>88</sup> Dengan demikian, seseorang yang tidak bisa melepaskan kacamata ilmiahnya, lalu beralih pada penglihatan intelektualnya, yaitu mata hati, maka akan sulit baginya menangkap bayang-bayang Tuhan, yang mengusahakan dialog dengan-Nya. Karenanya, seseorang yang telah terbiasa menggunakan analisa ilmiah terhadap obyek faktual sulit padanya ditambahi benang merah yang menghubungkan dirinya dengan titik pusat dalam rangka pendakian spritual menuju ma'rifah.<sup>89</sup>

Dari pemaparan ini, sebagian pengamat memandang bahwa pemikiran-pemikiran Nasr tersebut dari banyak segi cocok dan relevan hanya untuk menjadi solusi bagi masyarakat modern, atau dengan kata lain masyarakat Barat, namun bukan untuk masyarakat Islam yang amat sangat beragam dalam tingkat perkembangan budayanya.<sup>90</sup> Dalam hal ini, Nasr mengatakan bahwa secara psikologis, tasawuf

---

<sup>87</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ideal's and Reality*, (London: George Allen & Unwin, 1968), 121.

<sup>88</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), 62-69.

<sup>89</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan...*, 118.

<sup>90</sup> Azyumardi Azra, "Tradisionalisme Nasr; Eksposisi dan Refleksi", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 4, Nomor 4, (Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan, 1993), 110.

amat berjasa bagi penyembuhan gangguan dan penyakit jiwa yang banyak sekali diderita oleh masyarakat modern terutama pasca-industri. Menurut Nasr, “Bagi psikologi tentunya, harus diingat bahwa tasawuf mengandung suatu cara penyembuhan penyakit jiwa yang sempurna dan secara faktual cara ini telah berhasil dengan baik. Ketika cara-cara dalam psikoanalisisisme modern dan psikiater dengan segala tuntunannya telah gagal dalam menyembuhkan. Hal itu dikarenakan yang paling tinggilah yang mampu memahami bagian yang paling rendah; artinya hanya aspek spritual sajalah menurut Nasr yang mampu mengetahui permasalahan psikis dan mampu menerangi kegelapan-kegelapan jiwa.”<sup>91</sup>

Hal ini dikarenakan segala aspek dalam tasawuf bersifat esoterik, yang posisinya berada di titik ketinggian atau titik pusat. Karena itu, ajaran-ajaran yang lebih esoterik ini sekarang harus diberi porsi perhatian yang lebih besar, sehingga dapat diharapkan bisa menjadi faktor pengimbang bagi pola kehidupan masyarakat industri modern yang serba materialistik.<sup>92</sup> Namun, yang menjadi persoalan sekarang adalah bagaimana tasawuf dapat dipraktekkan pada masyarakat yang sudah modern ini? Inilah masalah yang akan dijawab Nasr. Menurutnya, tasawuf dapat mempengaruhi Barat pada tiga tataran: *Pertama*, dengan cara mempraktekkan ajaran-ajaran dalam tasawuf secara aktif. Kata Nasr, hanya diperuntukkan bagi sebagian orang saja karena cara ini mensyaratkan penyerahan secara keseluruhan kepada kepada disiplinya. Pada tahapan ini, setiap orang harus mengikuti hadis Nabi yang berbunyi; “Matilah kamu sebelum engkau mati”. Artinya, orang harus mematikan dirinya sebelum ia dilahirkan kembali secara spritual. Dengan cara membatasi kesenangannya dan menahan nafsunya dari dunia materi ini, lalu selanjutnya mengarahkan hidupnya untuk berdoa, mengkaji hati nurani, mensucikan batin, dan melakukan praktek-praktek ibadah lainnya sebagaimana yang telah dipraktekkan oleh para sufi pada umumnya.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ideal's and Reality...*, 125.

<sup>92</sup> Nurcholis Madjid, *Tentang Islam dan Haniiyah*, (Jakarta: T.T, T.Th), 8.

<sup>93</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of...*, 101.

*Kedua*, caranya dengan menyajikan Islam ke dalam bentuk yang lebih menarik, yakni dengan cara mendakwahkan Islam kepada masyarakat Barat dalam bentuk penyajian paket yang lebih menarik antara keharmonisan hubungan dalam tasawuf sebagai esensinya sebagai aspek spiritual dalam Islam, dengan aktivitas duniawi yang sifatnya sementara. Cara seperti ini telah direalisasikan secara sukses dan berhasil dalam penyebaran dakwah Islam di Indonesia, India dan Afrika Barat. Sudah tentu dalam aktivitas dan metodenya didunia Barat berbeda dengan negri-negri tersebut, namun pada esensinya sama. Yakni tasawuf dalam Islam membuka peluang yang besar bagi masyarakat modern di Barat yang sedang dilanda krisis kehampaan spiritual dan kehilangan makna dalam hidup.<sup>94</sup>

*Ketiga*, dengan cara menjadikan tasawuf sebagai alat bantu untuk *reawakening* (membangunkan) orang Barat dari tidurnya dan *recollection* (mengingat) mereka kembali akan makna hidup sesungguhnya. Hal ini dikarenakan tasawuf kaya akan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, serta psikolog dan psiko-terapi religius yang bahkan hampir tidak pernah dipelajari di Barat, karenanya ia mampu menghidupkan kembali berbagai macam aspek kehidupan ruhani di Barat yang mana selama ini tercampakkan dan terlupakan.<sup>95</sup> Setelah Nasr melihat krisis spritual yang telah melanda kehidupan masyarakat Barat modern tersebut, ia sangat yakin bahwa tasawuf mampu menjadi jawaban akan pencarian tersebut.

## Kesimpulan

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran tradisional Nasr dalam persoalan tasawuf, sebagai berikut: *Pertama*, Tasawuf dapat dipraktekkan hanya dalam kerangka syari'ah. *Kedua*, Seorang yang ingin menajamkan kekuatan intellectus-nya harus dengan melewati station-station (*maqāmāt*) dalam tasawuf. Menurut Nasr keseluruhan program sufisme atau cara-cara spritual atau

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 103.



tariqah, adalah untuk membebaskan manusia dari penjara berbagai masalah, untuk menyembuhkan mereka dari kemunafikan dan menjadikan dirinya sebagai manusia yang utuh, karena dengan menjadi manusia yang utuh sajalah manusia dapat diliputi oleh kesucian. Sementara usahanya untuk menjadikan tasawuf sebagai alternatif spritual manusia modern, Nasr tidak memerinci secara jelas dan konkret. Ia hanya menunjukkan bahwa manusia Barat modern membutuhkan pegangan moral dan nilai-nilai, sementara Islam memiliki kekayaan spritual yang tepat untuk pencarian spritual masyarakat Barat tersebut. []

## Daftar Pustaka

- Arif, Syamsuddin. 2008. *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Islam dan Diabolisme Intelektual*. Jakarta Selatan: INSISTS.
- Al-Attas, Syed M.N. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Islam dan Sekularisme*. Terj. Khalif Muammar. Bandung: PIMPIN.
- Azizy, Satria Hibatul. 2015. *Mendudukan Kembali Makna Kesejahteraan Dalam Islam*. Ponorogo: CIOS UNIDA Gontor Press.
- Azra, Azyumardi. 1993. Tradisionalisme Nasr; Eksposisi dan Refleksi, *Jurnal Ulumul Qur'an*. Vol 4. Nomor 4. Lampung: UIN Raden Intan.
- Bagus, Lorens. 1992. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia.
- Bastaman, Hanna Djumhana. 1994. Dimensi Spritualitas Dalam Teori Psikologi, *Jurnal Ulumul Qur'an*. Vol. 5. No. 4. Lampung: UIN Raden Intan.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. 1988. *Taubid*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1416H. *al-Munqidz min al-Dalal*. Beirut: Dar al-Fikri.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Ihya' Ulum al-Din*. Juz I, II, III, IV. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Hasani, Mahmud Abu al-Huda. 2018. *Dauru al-Tauhid al-Irfani fi Irsa'i al-Salam al-Alami wa al-Qiyam al-Insaniyah*. Suria: T.T.

- Husaini, Adian. 2015. *Mengapa Barat Menjadi Sekuler-Liberal*. Ponorogo: CIOS UNIDA Gontor.
- Isa, Abdul Qadir. 1401H. *Ḥaqā'iq 'an al-Tasawuf*. T.K: T.T.
- Ismail, M. Syukri. 2015. *Kritik Terhadap Sekularisme; Pandangan Yusuf Qardhawi*. Ponorogo: CIOS UNIDA Gontor.
- Izutsu, Toshihiko. 1997. *Relasi Tuhan dan Manusia*. Terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya.
- Kartanegara, Mulyadhi. 2003. *Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan.
- Karzon, Anas Ahmad. 2010. “*Tazkiyatun Nafs, Gelombang Penyucian Jiva Menurut Quran dan Sunnah*”. Terj. Emiel Threeska. Jakarta : Akbar Media.
- Katsir, Ibnu. 1999. *Tafsir al-Qur'an al-Azīm*. T.K: Dar Tayyibah Li Nasyr Wa al-Tawzi'.
- Maksum, Ali. 2003. *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern*. Surabaya: Pustaka Pelajar.
- Matsumoto, David. 1989. *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Nakhrawie, Asrifin. 2013. *Ajaran-Ajaran Sufi Imam Al-Ghazali*. Surabaya: Delta Prima Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1968. *Ideal's and Reality*". London: George Allen & Unwin.
- \_\_\_\_\_. 1968. *Man and Nature "The Spritual Crisis of Modern Man"*. London: George Allen & Unwin.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Islam and the Plight of Modern Man*. London: ABC International Group.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Islamic Life and Thought*. London: Allen and Unwin.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Knowledge and The Sacred*. UK: The Giffomi Lecture Edinburgh University Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Sufi Essays*. Terj. Rahmat Ali. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- \_\_\_\_\_. 2008. *The Garden of Truth; The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditional*. New York: HarperCollins Publishers.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2008. *Liberalisasi Pemikiran Islam*. Ponorogo: CIOS UNIDA Gontor.