

ZUHUD DAN MATERIALISME (Kajian Sufistik tentang Fungsi Harta)

Yusno Abdullah Otta

Psikologi Islam - FUAD IAIN Manado
Jl. DR. Sarundajang Kawasan Ringrioad I Manado
e-mail : yusno.otta@iain-manado.ac.id

Nur Shadiq Sandimula

Perbankan Syariah - FEBI IAIN Manado
Jl. DR. Sarundajang Kawasan Ringrioad I Manado
e-mail: nur.sandimula@iain-manado.ac.id

Abstrak : Tulisan ini mencoba mendiskusikan pilihan dalam hidup yang ditawarkan oleh tasawuf, dengan konsep zuhudnya, dan materialisme. Menurut materialisme, manusia modern harus menjadikan harta (materi) sebagai pilihan utama dalam hidup mereka. Sebab, harta dan materi juga merupakan instrumen penting bagi setiap orang agar hidupnya diliputi oleh kebahagiaan dan kesuksesan. Untuk dapat memperoleh harta (materi) yang berlimpah, materialisme mendorong manusia untuk memajukan ilmu dan teknologi, dan keduanya harus terpisah dari dimensi ketuhanan dan tradisi yang suci. Tasawuf, di sisi lain, menawarkan pilihan kepada manusia modern agar tidak menjadikan harta dan materi sebagai satu-satunya instrumen dalam merasakan kebahagiaan. Dalam Perspektif Zuhud, harta dan materi bukan merupakan instrumen tunggal yang menentukan kebahagiaan seseorang. Fungsi harta dan materi, menurut Zuhud, hanyalah sebagai ‘alat’ atau ‘media’ agar seseorang memiliki fasilitas yang memadai menjadi hamba terbaik Allah SWT.

Abstract : This paper attempts to discuss the choices in life offered by *Sufism*, with its concept of *zuhud*, in comparison to the materialism. According to materialism, modern humans must make wealth (material) the main choice of their lives. This is because wealth and materials are considered important instruments for everyone so that their lives are filled with happiness and success. To be able to acquire abundant wealth, materialism encourages people to advance science and technology, and both must be separated from the divine dimension and sacred traditions, in various fields and aspects of life. Tasawwuf, on the other hand, offers modern man the option of not making wealth the sole instruments of happiness. In the Zuhud Perspective, wealth are not the sole instruments that determine one's happiness. The function of wealth and material, according to Zuhud, is only as a ‘tool’ or ‘medium’ so that a person has facilities that make him capable and easy to become the best servant of Allah SWT.

Kata Kunci: tasawuf, harta, zuhud, materialisme

Pendahuluan

Zuhud merupakan salah satu *maqam* (status, identitas) dari beberapa *maqamat* dalam tasawuf; yang wajib dilalui oleh setiap pejalan spiritual. Tasawuf adalah jalan spesial yang diformulasi oleh para sufi sebagai metode terbaik bagi setiap Mukmin untuk mensucikan hati dan jiwa mereka.¹ Bagi para Sufi, menjalani kehidupan tasawuf tidak mesti menjauhkan diri dari mencari rizki yang banyak. Argumentasi yang dibangun para sufi bahwa bertasawuf tidak hanya berkaitan dengan aspek hati dan jiwa *an sich* melainkan juga tidak sepi dari aspek ibadah fisik dan harta.² Profil para sufi merupakan gambaran mendekati idealitas yang dapat dijadikan sebagai *benchmarking* karena menjadikan pola dan metode hidup Rasulullah saw., sebagai panutan dan taulada terbaik.³ Kekayaan dan kelebihan harta bukan menjadi tujuan utama Nabi Saw dalam menjalani kehidupan ini, melainkan harta dan materi tersebut hanya sebagai alat semata.

Bagi para sufi peran harta dalam kehidupan manusia tidak lebih sekadar untuk memenuhi kebutuhan hidup. Sufi adalah sosok yang begitu ketat dalam menjaga dorongan nafsu mereka agar tidak tergoda dan tertipu dengan keinginan rendah nafsunya sehingga terjerumus pada sikap menjadikan harta sebagai tujuan utama. Karena mereka menyadari bahwa harta, di satu sisi, memang memberikan berbagai kemudahan dan kesenangan dalam hidup, namun di sisi lain ia juga berpotensi dapat mengganggu kualitas keimanan; bahkan bisa menjerumuskan pemiliknya kepada kekafiran.⁴ Mereka selalu bersikap awas di dalam setiap kondisi dan situasi sehingga mereka mampu pertahankan kualitas kesadaran dalam keadaan baik. Bentuk kesadaran seperti demikian, tegas mereka, yang menjadi pengingat efektif bahwa kehadiran mereka di dunia tidak lebih hanya menjadi hamba Allah,⁵ dan bukan hamba harta. Kemampuan para sufi dalam menjaga stabilitas kualitas kesadaran menjadikan mereka termasuk golongan orang-orang yang memiliki kemerdekaan sejati karena mampu mengontrol peran dan fungsi dari *self-centered desire* mereka.⁶

Maqam zuhud adalah alat kontrol dalam mengatur dan menjaga kualitas kesadaran para sufi. Bagi mereka, sikap zuhud adalah proses menghilangkan semua bentuk ketergantungan hati pada (harta) dan materi.⁷ Meskipun demikian, seorang sufi tidak dibatasi

¹ Untuk definisi tasawuf yang lebih komprehensif dapat dilihat di beberapa referensi, diantaranya, al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, (Beirut: Dar Ma'rifah, 1982/1402); Abul Qosim Abdul Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalat al-Qusyairiyyah Fi 'Ilm al-Tashawwuf*, ed., Abdul Halim Mahmud, (Kairo: Muassasah Dar al-Sya'ab); dan R.A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, (London & Boston: Routhledge and Keagan Paul, 1978); serta J. Spencer Trimingham, *The sufi Orders in Islam*, (New York: Oxford University Press, 1971).

² Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, terj. Khairul Amru Harahap dan Afrizal Lubis, (Jakarta: Qisthi Press, 2005), h. 18.

³ Arman Marwing mengelaborasi dengan baik bagaimana para sufi mengelola kehidupan mereka dalam memperoleh kebahagiaan. Lebih lanjut lihat, Arman Marwing, "Pengembangan al-Ghazali's Sufism Happiness Inventory (ASHI): Sebuah Pengukuran Kebahagiaan Sufi", *Jurnal Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 14, No. 2, 2018. <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/2367>, diakses 25 Oktober 2019.

⁴ Dalam Mu'jam al-Thabari disebutkan, وفي معجم الطبراني: كاد الحسد أن يسبق القدر، وكادت الحاجة أن تكون كفرا، Faidh al-Qadir dan al-Bani, menyatakan bahwa status hadits ini adalah *dha'if*.

⁵ Q.S. Al-Takatsur [102]: 1-2; Muzakkir, *Hidup Sehat dan Bahagia Dalam Perspektif Tasawuf*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), h. 257-8.

⁶ Antony Walting, "The Field of Religion and Ecology: Addressing of Environmental Crisis and Challenging Faiths", dalam Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond the Concept*, (New York: Fordham University Press, 2008), h. 473.

⁷ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LKis, 2011), h. 80; Lihat juga, Jamal Ma'mur Asmani, *Tasawuf Sosial: KH. MA. Sahal Mahfudz: Tasawuf Kajen Menghadirkan Solusi*, (Jakarta: Gramedia, 2019), h. 143.

dalam mencari rizki, bahkan menjadi kaya. Yang dijaga adalah hati agar tidak tergantung secara total pada harta dan materi yang menyebabkan mereka berada di bawah kendali dan kontrol harta,⁸ akibatnya melupakan tujuan utama mereka. Sikap zuhud, tegas mereka, adalah “tidak memiliki sesuatu dan tidak dimiliki oleh sesuatu” (لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء).

Materialisme, sebaliknya, memiliki pandangan yang tidak sama dengan tawaran yang diberikan tasawuf. Bagi aliran ini, seseorang hanya bisa merasakan kebahagiaan bila memiliki harta dan materi yang banyak dan melimpah. Kuantitas harta dan materi merupakan standar yang dipergunakan untuk melihat apakah seseorang merasakan kebahagiaan yang hakiki dan merasakan makna hidup.⁹ Materialisme mengabaikan dimensi metafisik yang dimiliki oleh setiap manusia sebagai media untuk memahami ajaran dan nilai-nilai yang terkandung dalam agama. Pemahaman dan pengamalan yang baik atas ajaran dan nilai agama, sejatinya, menjadi modal terbaik bagi setiap individu dalam menjaga kualitas kesadarannya sehingga mampu memaknai arti hidup.¹⁰ Model kehidupan modern, tegas Materialisme, harus terpisah dan berpisah dari nilai dan ajaran agama, karena kandungan yang terdapat didalamnya hanya bersifat ilusi.¹¹

Manusia modern, kata Hossein Nasr, kehilangan hakikat kebahagiaan dan mereka rasakan hanya kebahagiaan semu –*pseudo happiness*. Rutinitas mereka dipenuhi dengan kegiatan yang tidak pernah sepi dari urusan yang berhubungan dengan materi semata, dan kondisi itu menjadi *role model* kehidupan mereka. Karenanya, fungsi hati mereka mengalami degradasi sebab tidak mampu lagi menjadi media terbaik dalam menangkap obyek dan realitas yang mengandung *inner meaning* (makna terdalam) yang ditampilkan dalam bentuk simbol.¹² Mereka terjebak dalam kubangan *self alienation*¹³ (kesendirian) meskipun dipenuhi dan dikelilingi oleh berbagai benda fisik dan materialis. Karena itu, mereka lebih mengedepankan opsi “*open experience threshold*” sebagai hasil dari degradasi akut jati diri atas lantunan spiritualisme mereka.¹⁴

Kondisi tersebut ikut memperparah eksistensi fitrah (bakat bawaan) mereka yang sejatinya menjadi ‘pusat’ (*centerness*) kontrol dan filter dalam menjalani kehidupan modern. Mereka senantiasa lebih senang menampilkan sesuatu yang bersifat materi (logis, rasional, dan masuk akal) daripada identitas spiritualitasnya yang sejatinya menjadi identitas terpenting bagi dirinya sebagai manusia¹⁵ akibatnya adalah tergerusnya kesadaran mereka yang menjadi

⁸ Jamal Ma'mur Asmani, *Tasawuf Sosial...*, h. 143. Dalam sebuah hadits, Nabi Saw bersabda, لا تزول (رواه الترمذي) Lihat, Tirmidzi, *Sunan Tirmidzi*, Bab al-Qiyamah, No. 612.

⁹ Hanna Djumhana Bastaman, “Makna Hidup Bagi Manusia Modern: Tinjauan Psikologis”, dalam idem, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 146.

¹⁰ Hanna Djumhan Bastaman, “Makna Hidup...”, h. 147.

¹¹ Andi Muawiyah Ramli, *Peta Pemikiran Karl Marx (Materialisme Dialektis dan Materialisme Historis)*, (Yogyakarta: LKis, 2000), h. 177.

¹² Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, (Albany, New York: State University of New York, 1991), h. 88-89; Bandingkan, Evi Elqayam, “The Metaphysical, Epistemological, and Mystical Aspect of Happiness in the Treatise on *Ultimate Happiness* Attributed to Moses Maimonides”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 26, Issue, 2, 2018. https://brill.com/view/journals/jjtp/26/2/article-p174_2.xml

¹³ Lihat, misalnya, Jannah Firdaus Mediapro dan Zatra Ibnu Idris, *Tasawuf Sufi Untuk Kesehatan Jasmani, Mental dan Spiritual*, (tp.: Jannah Firdaus Mediapro, 2019); Muzakkir, *Hidup Sehat dan Bahagia Dalam Perspektif Tasawuf*, (Jakarta: PrenadaMedia Group, 2019), h. 3.

¹⁴ Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, (Cambridge: Polity Press, 1991), h. 147; Lihat, Yusno Abdullah Otta, *Krisis Manusia Modern Perspektif Nasr*, (Jakarta: YPM, 2012), h. 55.

¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York: Crossroad Publishing Company, 1981), h. 227; Lihat juga, Otta, *Krisis Manusia Modern...* h. 56.

media penting bagi setiap diri agar tetap terjaga dimensi spiritualitasnya. Namun, masyarakat modern Barat hadir justru mengeliminasi elemen penting ini dari kehidupan masyarakat modern. Berbeda dengan para sufi yang senantiasa menjaga kualitas kesadaran mereka sehingga tetap berada pada level terbaik yang memudahkan terjadi proses penyingkapan (*kasyaf*) tirai yang menghalangi antara dirinya kepada kebenaran.¹⁶ Kesadaran ini dikenal dengan kesadaran sufistik.

Tasawuf adalah doktrin suci yang berisi berbagai kunci semua pengetahuan;¹⁷ yang menyatukan semua ajaran Islam dengan tujuan membangun fondasi teori dan sekaligus bentuk praktek yang menyediakan media terbaik bagaimana seseorang bisa mensucikan hati dari nafsu rendahnya sehingga membuka jalan berkomunikasi lebih dekat dengan Allah.¹⁸ Kehidupan dunia, dari perspektif tasawuf, tidak sekadar tempat singgah sementara dan hidup di dalamnya, melainkan sebagai tempat ideal bagi setiap manusia dalam mengumpulkan bekal terbaik mereka bagi kehidupan ini. Dunia ini juga, lanjut para sufi, merupakan alam yang disediakan Allah bagi setiap individu untuk mempertahankan kesempurnaan ciptaan yang dimilikinya. Harta dan materi adalah “bonus” yang disediakan Allah agar manusia bisa bertahan dan melangsungkan kehidupan ini.

Tulisan sederhana ini mencoba untuk mendiskusikan pandangan tasawuf tentang fungsi harta dengan melihat salah satu maqam yakni zuhud. Jenis kajian ini adalah kepustakaan; data primer adalah dokumentasi tertulis seperti buku, jurnal, makalah yang dipresentasikan dalam seminar. Pilihan utama dari data primer tersebut adalah yang berhubungan secara langsung dengan tema dan topik yang dibahas dalam kajian ini. Pembacaan atas data-data tersebut dilakukan melalui pendekatan tasawuf dengan mengkomparasikan dan mendialogkan antara satu pendapat dengan pendapat lainnya. Tampaknya perlu kiranya digarisbawahi bahwa yang dimaksud dengan “hidup”, adalah sebagaimana yang diwasiatkan oleh Rasulullah saw.; *hub al-dunya wa karahiyat al-maut*, dan dunia adalah *al-dunya mazraah al-akhirah*.

Makna Hidup: Perspektif Modern

Modernisme telah menempatkan posisi agama berada di ujung jurang kejatuhan karena hilangnya fungsi dan peran signifikannya dalam kehidupan manusia.¹⁹ Modernisme menghadirkan proyek sekularisasi yang berperan untuk meminimalisir fungsi agama dalam kehidupan sosial modern. Modernisme menegaskan fungsi dan peran agama dapat digantikan oleh ilmu dan teknologi; karena itu ia tidak diperlukan lagi. Hasil dari proyek sekularisasi adalah ilmu dan teknologi yang tidak lagi bersumber dari sumber suci (baca: agama).²⁰ Ilmu dan teknologi seperti demikian yang dijadikan sebagai referensi utama bagi manusia modern dalam menjalani kehidupan sosial mereka. Manusia modern memang menikmati berbagai kemudahan yang dihasilkan oleh kemajuan ilmu dan teknologi, namun bersamaan dengan itu mereka juga mengalami kemerosotan dan kelunturan nilai-nilai sakral yang terkandung dalam

¹⁶ Pengenalan secara benar dan mendalam tentang suatu obyek dan realitas seperti yang dialami para sufi dikenal dengan sebutan *ilm hudhuri*. Lihat, Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 1992).

¹⁷ Zafarova Sitora Zafarovna, “The Idea of the “Perfect Man” in the Doctrine of the Sufism” *Austrian Journal of Humanities and Science*, No. 3-4, March- April, 2016, hlm. 98. https://irorb.ru/files/kafedri/TiPUO/AJH_3-4_2016.pdf#page=97

¹⁸ Zafarova Sitora Zafarovna, “The idea of the “perfect man”....”, h. 97.

¹⁹ Harvey Gallagher Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, (New Jersey: Princeton University Press, 2013).

²⁰ Azyumardi Azra, “Neo-Sufisme dan Masa Depan” dalam Jalaluddin Rakhmat, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 288.

agama.²¹ Tidak ada fungsi efektif dari agama jika hanya berada di ruang-ruang privat, tanpa diberi ruang yang luas di ruang publik.²²

Manusia modern mempraktekkan nilai-nilai modern dalam rutinitas mereka demi mereposisi nilai suci agama. Berbagai aktivitas dan kegiatan dibentuk dan dijalankan bertujuan untuk menghilangkan berbagai prinsip yang bernilai dalam agama. Kebebasan individual dikampanyekan secara massif dengan maksud agar setiap orang bebas mengekspresikan prinsip kemodernan mereka. Manusia modern merasa bahwa eksistensi mereka begitu superior karena kebebasan hak asasi mereka di ruang publik berjalan dengan baik dan tanpa ada halangan yang berarti. Tidak ada lagi instrumen yang mampu menghalangi ruang gerak aktivitas mereka; meskipun itu Tuhan. Karena ‘tuhan telah mati’ dan tuhan-lah yang selama ini menjadi “penghalang kebebasan dan penentu moralitas” manusia modern.²³ Dalam ‘kesendirian’nya, mereka menetapkan nilai dan menentukan pilihan secara independen. Karenanya, Sartre menjuluki mereka sebagai sosok yang “otentik”²⁴ yang hilang pengaruh Tuhan dalam dirinya.

Masyarakat modern mengganti posisi tuhan dengan sains dan teknologi; karena keduanya tampak lebih rasional dan empiris dibanding tuhan yang metafisis. Mereka menjadikan Ilmu dan teknologi sebagai sumber utama bila mereka menghadapi berbagai masalah. Mereka juga harus mendasarkan pertimbangan dan legitimasi, pada setiap pilihan yang mereka lakukan, tidak lagi pada etika dan moral, melainkan pada teori-teori rasional dan logis semata. Ketergantungan masyarakat modern pada sains dan teknologi yang begitu kuat yang menjadi faktor penentu dalam membentuk kepribadian mereka menjadi hedonis²⁵-materialistis. Perspektif materialistik dan hedonistik menjelaskan bahwa harta dan materi harus mendapatkan porsi yang signifikan dalam kehidupan setiap orang dan hal itu merupakan pilihan utama. Karena kebahagiaan hanya dapat dirasakan bila sifat dan sikap hedonis-materialistis terpenuhi secara maksimal dalam kehidupan mereka.

Prinsip dasar hedonis-materialistis adalah bahwa hidup harus bersikap lebih banyak menerima dan meminta daripada memberi, dan lebih baik menjadi penonton dari pada menjadi pemain; bahwa membeli (konsumen) lebih baik dari pada memproduksi.²⁶ Aliran ini juga berpijak pada dimensi konsumtif-pragmatis, meskipun bersifat temporal, yang mengajarkan sikap untuk memenuhi berbagai hasrat materialistis yang mengarah pada sikap *permissivis* dan Machiavelis: “*het doel heiling de middelen*”, (menghalalkan segala cara untuk mencapai tujuan),²⁷ atau *al-ghayatu tubarir al-wasilah*. Karenanya, sikap hidup materialistis-konsumtif yang, sebenarnya, semakin menjauhkan mereka dari jati diri ‘kedirian’ manusia modern yang dikenal dengan *The Sacred Self*;²⁸ dimensi kesucian diri. *Sacred self* adalah dimensi yang, secara hakikat, membentuk manusia sebagai makhluk “teomorfis”; sosok

²¹ Talal Asad menulis tentang tema ini dalam, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, (Stanford, California: Stanford University Press, 2003).

²² Ross Honeywill, *The Man Problem: Destructive Masculinity in Western Culture*, (UK: Palgrave MacMillan, 2016), h. 21.

²³ Al-Qur’ān mendeskripsi dengan indah tentang hal ini Q.S. al-Furqan [25]: 43 dan Q.S. al-Jasiyah [45]: 23.

²⁴ Jalaluddin Rahmat, ”Ateisme”, dalam Jalaluddin Rakhmat, *Rekonstruksi...*, h. 35.

²⁵ A. Mangunhardjana, *Isme-isme dalam Etika, Dari A sampai Z*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997), h. 54-5.

²⁶ A. Mangunhardjana, *Isme-Isme...*, h. 90-1.

²⁷ Abdul Wahid, *Islam di Tengah Pergulatan Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), h. 55.

²⁸ Penelusuran tentang istilah ini dan makna yang dikandung olehnya dapat ditemukan dalam beberapa kajian, di antaranya karya Alexander Stewart, “Tabligh Jama’at in China: Sacred Self, Worldly Nation, Transnational Imaginary”, *Modern Asian Studies Journal*, Vol. 52, Issue 4, Cambridge University Press, (Juli) 2018, h. 1194-1226.

dengan jati diri murni. Manusia modern lebih mengedepankan melakukan usaha dan upaya secara maksimal agar kebutuhan fisiknya, yang bersifat materialistis-konsumtif, terpenuhi secara maksimal.

Kondisi demikian yang menyeret manusia modern menjadi sosok antropomorfis; sosok yang menjadi 'pusat' dari setiap sikap dan perbuatan mereka. Sosok antropomorfis merasa bahwa diri mereka telah menjadi 'pusat' dari segala bentuk tindakan dan perlakuan, baik untuk dirinya sendiri maupun orang lain dan lingkungannya. Manusia modern telah kehilangan sisi metamorfisme-nya yang berisi berbagai nilai seperti *creative value*, *experiential value*, dan *attitude value*. Sejatinnya, ketiga nilai tersebut menjadi stimulus signifikan bagi mereka untuk selalu termotivasi berlomba dari sekadar menjadi *the best* menuju *the better*²⁹ dari aspek spiritual. Nilai-nilai itu juga yang menjadi dasar bagi setiap individu untuk menemukan kembali eksistensi hakiki dirinya.

Tasawuf dan Zuhud

Para sufi adalah sosok manusia yang memiliki keberanian untuk mengatakan, "Apa pun yang Engkau kehendaki, wahai Tuhanku, aku berserah diri. Apa pun yang aku miliki akan datang dan pergi. Hidupku sepenuhnya ada dalam genggam-Mu."³⁰ Ungkapan ini tidak sekadar slogan, melainkan merupakan bentuk manifestasi dari Ihsan; model penghambaan dan penyerahan diri yang tidak sekadar tawakkal, melainkan taslim, bahkan ridha.³¹ Sikap hidup yang dipilih dan dijalani oleh para sufi menyisakan ruang yang dipahami secara keliru oleh mayoritas Muslim. Sebagian memandang bahwa menjalani kehidupan tasawuf berarti hidup dengan cara mengisolasi diri dan menolak secara mutlak pada kemewahan dan kenikmatan dunia. Meskipun, pada dasarnya, mereka memahami al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw. menjadi sumber utama yang memberikan perintah untuk mencari rizki.³² Al-Qur'an dan Sunnah menekankan bahwa mencari rizki merupakan keutamaan bagi setiap Muslim; bahkan Nabi saw adalah seorang *businessman* yang handal.

Sikap hidup zuhud para sufi bukan dalam pengertian mengabaikan dan meninggalkan perintah untuk mencari rizki dan segala kebaikan yang dianugerahkan Allah, melainkan merupakan pilihan untuk mencari dan mengambil rizki sesuai kebutuhan serta memanfaatkannya sebagaimana peruntukannya. Mereka menyadari bahwa menempatkan rizki pada porsi kebermanfaatannya adalah bentuk dari rasa syukur. Tujuan utama mereka dalam menjalani kehidupan zuhud adalah selain ia merupakan salah satu maqamat tasawuf, juga merupakan media terbaik bagi siapa saja untuk mengontrol serta mengendalikan hawa nafsu yang senantiasa menggiring pemiliknya pada keburukan dan kerusakan.

²⁹ Bandingkan dengan Q.S. al-Baqarah [2]: 138.

³⁰ Robert Frager, *Sufi Talks: Teachings of an American Sufi Sheikh*, (Wheaton, Amerika: Theosophical Publishing House, 2012), h. 228; idem, *Obrolan Sufi*, terj. Hilmi Akmal, cet. II, (Jakarta: Zaman, 2015), h. 321

³¹ Al-Ghazali membagi tingkat tawakkal dalam tiga kategori, (1) tawakkal; (2) taslim; (3) ridha. Lebih lanjut lihat, Abdul Muqstith Ghazali, "Tasawuf al-Ghazali dalam *Ihya Ulum al-Din*", dalam Kautsar Azhari Noer, ed., *Warisan Agung Tasawuf: Karya Besar Para Sufi*, (Jakarta: Sadra International Institute, 2015), h. 368; Lihat juga, Akhmad Sodiq, *Epistemologi Islam: Argumen Al-Ghazali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat*, (Jakarta: Kencana, 2017), h. 218; Bandingkan, Yusuf Qardhawi, *Tawakkal: Kunci Sukses Membuka Pintu Rezeki*, terj. Abdul Aziz Darji, (Jakarta: Akbar Media, 2010).

³² Sayyed Hosein Nasr, *Living Sufism*, (New York: Oxford University Press, 1973), h. 125. Kita bisa dengan mudah untuk menemukan banyak ayat al-Qur'an dan hadits Nabi saw. yang memerintahkan umat Islam untuk bekerja demi memenuhi kebutuhan hidupnya.

Zuhud, secara terminologi, berarti *raghaba 'an syai'in wa tarakahu*, atau “tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya”. Zuhud tidak bisa dilepaskan dari dua hal, yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari maqamat, dan sebagai bentuk moralitas (akhlak) Islam. Sikap zuhud yang dipraktikkan para sufi merupakan bentuk proses yang serius dalam menjaga hati dan jiwa agar tidak tertarik secara mendalam kepada sesuatu yang bersifat materi sehingga dapat mengalihkan perhatian kepada Allah SWT. Selaitu, ia juga merupakan bentuk pengamalan dari hadits Rasulullah saw. bahwa “salah satu ciri dari Muslim yang baik adalah meninggalkan sesuatu yang tidak bermanfaat baginya”. Rasulullah saw. juga mengungkap pola konsumsi yang baik adalah yang terbagi menjadi tiga bagian yakni sepertiga dimakan (hancur); sepertiga dipakai (binasa); dan sepertiga disedekahkan (kekal), dan sisanya akan hancur dan ditinggalkan.³³ Para Sufi menyadari bahwa sebagai Muslim mereka juga diperbolehkan untuk memiliki harta berlimpah selama diperuntukkan pada hal-hal yang bermanfaat.³⁴

Para sufi mengambil posisi yang kontradiktif dengan posisi yang diambil dan dijalani oleh manusia modern. Mereka tidak memanfaatkan dunia sebagai “tempat” untuk memenuhi berbagai keinginan nafsu dengan segala kemewahan, namun mereka justru mengurangi, bahkan terkesan, mengabaikan dan menghindarinya. Kenikmatan dan kemewahan yang ditawarkan dunia, bagi para sufi, berpotensi melemahkan dan mampu mengalihkan perhatian mereka dari tujuan utama kehadiran di dunia ini; menjadi hamba.³⁵ Kualitas kesadaran tersebut yang selalu menuntun mereka untuk memahami bahwa kehidupan di dunia ini tidak lebih sekadar tempat transit untuk menuju akhirat”.³⁶ Menjalani pola kehidupan tasawuf senantiasa men-*trigger* mereka agar tetap menjaga kualitas tingkat kesadaran bahwa harta lebih berfungsi sebagai pengganggu dalam menggapai kesempurnaan menjadi seorang hamba Allah SWT.

Motivasi untuk menjalani kehidupan tasawuf, secara umum, dapat dibagi ke dalam dua kategori: *syukriyah* dan *faqriyah*.³⁷ Kehidupan tasawuf pada kategori kedua dijalani oleh seseorang bersifat *idlthirar* (terdesak)³⁸ dan terpaksa karena alasan tidak terpenuhinya kebutuhan materi yang cukup. Suatu bentuk praktek tasawuf yang bersifat eskapisme dari kehidupan dunia. Kemewahan dan kesenangan harta dan materi merupakan hal yang harus dihindari, karena dapat menjauhkan diri dari jalan menuju Allah. Semua yang berpotensi dapat menghalangi tujuan tersebut harus dihindari, bahkan diputus, termasuk kenikmatan dan kemewahannya. Praktek tasawuf seperti demikian yang dikenal dengan sebutan *unworldly ascetism* berbeda dengan *worldly ascetism*.³⁹ Praktek hidup pada terma pertama yang memberikan dampak pada hilangnya semangat hidup untuk berkarya⁴⁰ dan menghindari kehidupan sosial.

³³ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 25.

³⁴ Hamka, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987), h. 23.

³⁵ Lihat Q.S. al-Dzariyat [51]: 56.

³⁶ Pandangan ulama ungkapan ini tidak bisa disandarkan kepada Rasulullah saw. namun memiliki dasar dalam al-Qur'an, sehingga dikategorikan sebagai *al-Qaulu al-Hikmah*.

³⁷ M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997b), h. 1.

³⁸ Akhmad Sodiq, *Epistemologi Islam...*, h. 126.

³⁹ Istilah ini merupakan tesis Max Weber tentang ekonomi modern dan teknologi sebagai bentuk pengembangan dari istilah *monastic asceticism* untuk melihat bagaimana ekonomi modern mampu menyediakan kehidupan yang lebih baik karena kemudahan dalam mengakses berbagai sumber penghidupan. Peter Koslowski, “Nature and Technology in Religion”, dalam Peter Koslowski, ed., *Nature and Technology in the World Religions*, (Dordrecht, Netherland: Kluwer Academic Publisher, 1967), h. 1-17.

⁴⁰ R.A. Nicholson, *Tasawuf Menguak Cinta Ilahi*, terj. A. Wahid Budiman, (Jakarta: CV. Rajawali, 1982), h. 34-5.

Sementara model bertasawuf yang kedua adalah sebagai bentuk dari ungkapan rasa syukur atas bermacam nikmat dan karunia yang telah dilimpahkan Allah. Setiap aspek dan dimensi yang terkandung dalam ajaran tasawuf dijalani para Sufi secara merdeka sebagai bentuk dari manifestasi rasa syukur. Kecukupan, bahkan kelebihan, harta dan materi bagi mereka tidak menjadi penghalang yang merintanginya untuk menjalani kehidupan tasawuf, bahkan hal itu merupakan manifestasi dari *istighna*;⁴¹ perasaan menjadi “kaya”. Harta dan materi, bagi para sufi, diposisikan tidak saja sebagai kekayaan, karena merupakan karunia dari Allah, melainkan juga alat untuk memudahkan mereka dalam ibadah sebagai hamba Tuhan.

Sebagai ciptaan terbaik Allah, manusia dibekali dengan bermacam perangkat terbaik dan terlengkap berupa kemampuan fisik (*al-quwwah amaliyah*) dan kemampuan pikir (*al-quwwah nadzariyah*) dibanding dengan makhluk lainnya. Kedua fakultas tersebut, sejatinya, menjadi modal berharga untuk menjadi hamba terbaik di mata Allah. Bagi para sufi, tasawuf adalah ‘metode’ sempurna yang mengubah seseorang dari kepribadian yang sesat dan menyimpang menuju kepribadian yang lurus, ideal, dan sempurna’.⁴² Tasawuf adalah ‘jalan’ yang mengaplikasikan amalan-amalan formalistis namun tetap dengan gigih mencari ‘hakikat’ yang terkandung di dalamnya. Bertasawuf berarti memanifestasikan secara paripurna konsep *ihsan*, Islam, dan Iman.

Harta dan Zuhud

Harta didefinisikan oleh para ulama sebagai sesuatu yang secara alamiah mengandung daya tarik luar biasa sehingga manusia senantiasa cenderung kepadanya. Al-Qur’an menggunakan kata “al-Mal” (المال) sebagai arti dari terma harta. Kata ini berakar dari tiga huruf “*mim ya' lam*” atau (ميل) yang bermakna condong, cenderung, *thabi'at*.⁴³ Tabiat (*al-thab'*) di sini dipahami sebagai kecenderungan fisik atau *hayawaniyyah* manusia, di mana al-Qur'an mensifati harta sebagai perhiasan duniawi (*zinah hayat al-dunya*) serta syahwat hewani (*zuyyina li al-nas hubbu syahawat min al-amwaal*). *Al-zinah* (perhiasan) berupa harta (*al-maal*) itu menurut al-Ishfahani, dalam *al-Mufradat*, termasuk kategori perhiasan lahiriah yang sifatnya luaran (*zinah kharijiyyah*). Harta menurut para sufi adalah obyek yang lebih cenderung mengalihkan perhatian manusia dari tujuan utamanya.

Hal ini bermakna bahwa harta merupakan obyek yang selalu diminati karena memiliki daya tarik fisik yang luar biasa. Harta cenderung dapat memenuhi nafsu fisik (*hewaniyyah*) seseorang yang dengan itu ia disebut sebagai “*zinah*” (perhiasan). Perspektif tabiat nafsu (*al-nafs al-hayawaniyyah*) menegaskan bahwa harta adalah perhiasan yang berfungsi untuk memuaskan nafsu *hayawaniyyah* seseorang. Sebagai sosok *homo economicus*⁴⁴ manusia memiliki watak pencari kekayaan material dan pengejar kepuasan lahiriah yang deskripsinya tampak pada sosok manusia modern. Sementara tasawuf merupakan media yang memberikan batasan yang ketat pada keinginan yang didorong oleh nafsu (*al-nafs*), syahwat (*al-syahwah*), dan kecenderungan (*al-hawa*) dari jiwa hewaninya itu.

⁴¹ Suatu perasaan tawar terhadap segala sesuatu yang berada di sekelilingnya dan semuanya dipandang tidak eksis kecuali Allah. Akhmad Sodiq, *Epistemologi Islam...*, h. 126.

⁴² Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf...*, h. 18.

⁴³ Muhammad Taqi al-Ustmani, *Fiqh al-Buyu'*, Juz 1, (Karachi: Ma'arif al-Qur'an, 2010), h. 24.

⁴⁴ Eva Misfah Bayuni and Popon Srisusilawati, “Human Perspectives as Homo Islamicus and Homo Economicus Towards Money”, *Proceedings of the International Conference on Islamicus and Muhammadiyah Studies (ICIMS 2022)*, 676.Icims, h. 347-53. <<https://doi.org/10.2991/assehr.k.220708.043>>

Materialisme, secara umum, memberikan standar kekayaan hanya berdasarkan pada parameter ekonomi berupa kelimpahan atas kepemilikan barang-barang berharga serta sumber daya. Kekayaan, termasuk setiap barang kepemilikan (*properties*), yang memiliki nilai uang atau memiliki nilai yang dapat dipertukarkan dengannya. Dengan kata lain, setiap barang material yang memiliki fungsi dan kegunaan secara ekonomi (*economic utility*), maka hal itu disebut dengan kekayaan. Harta kekayaan seseorang, menurut materialisme, ikut ditentukan dengan skala mikro jumlah kepemilikan (*possession*) yang dinominalkan berdasarkan suatu mata uang, yang sebelumnya telah dikurangi hutang maupun kewajiban pembayaran. Para ekonom menyebut kondisi ini dengan *net worth* atau nilai asset yang dimiliki seseorang pada satu waktu setelah dikurangi berbagai hutang (*liabilities*).⁴⁵

Di sisi lain, konsep kekayaan menurut tasawuf tidak hanya didasarkan pada pemuasan nafsu *hayawaniyah* manusia semata dengan mengumpulkan harta yang banyak. Para sufi adalah kelompok dengan kekayaan yang tiada tara yang diperlihatkan dengan telah berkurangnya keinginan mereka pada harta yang bersifat material. Mereka menetapkan standar kekayaan seseorang, *al-ghina*, itu tidak berdasarkan pada banyak harta dan benda yang dimilikinya. Sebaliknya, mereka menetapkan tentang sosok orang kaya adalah mereka yang paling minim sikap kebergantungannya kepada selain Allah termasuk dalam memenuhi kebutuhan hidup yang paling asasi. Teori ekonomi Islam menegaskan bahwa kekayaan tidak dimaknai sebagai sejumlah kepemilikan yang bersifat akumulatif, melainkan kerelaan diri atas apa yang dimiliki. Kata *al-Ghina* dengan bentuk lainnya seperti *al-Ghunyah* dan *al-Ghunya* berasal dari kata “*ghaniya*” yang terdiri dari huruf “*ghain nun ya*”. Berdasarkan pada makna semantik, akar dari kata “*ghaniya*” memiliki semesta makna, yakni kecukupan (*bi al-syain an ghayrihi*).⁴⁶

Konteks penggunaannya dalam suatu percakapan (*siyaq al-kalam*) menunjukkan pada makna kecukupan, misalnya ungkapan “*ghaniya al-rajul*” mengandung makna mampu untuk menikah (*tazawwaja*) karena mampu memiliki pasangan hidup. Sementara ungkapan “*ghaniya bi al-makan*” mengandung makna menetap (*aqâma bihi*) di mana kecukupan seseorang secara subsisten adalah memiliki tempat tinggal yang dalam bahasa Arab terbentuk dari terma ini yaitu “*al-maghna*”. Demikian pula tatkala diubah ke dalam bentuk transitif (*ta'diyyah*) menjadi “*aghnâ*” bermakna mencukupi (*kafâhu*), bebas dari pengaruh (*anhu kadza*), dan tidak memerlukan lagi karena telah cukup (*ma aghna syai'an*). Sama halnya dengan bentuk lainnya yakni “*ightanâ*” atau “*istaghnâ*” yang bermakna kebalikkan dari membutuhkan atau memerlukan (*dhidd iftaqara*), jika susunan ucapannya seperti “*istaghnâ 'an Allah*”, maka ia bermakna permohonan kepada Allah untuk mencukupkannya.⁴⁷

Terma *al-ghina* memiliki makna hakiki yang menyiratkan bahwa arti dari kekayaan adalah kecukupan atau independensi (tidak bergantung pada sesuatu). Dalam ungkapan lain, kekayaan sangat berkaitan dengan kondisi jiwa (*state of soul*) yang tidak bergantung pada apapun yang membuat dia mengalami ketergantungan serta tidak memiliki kebebasan disebabkan ketergantungan tersebut. Konsep ini tentu berbeda dengan yang diajukan ekonomi konvensional yang merupakan konsekuensi dari postulat manusia ekonomi (*Homo Economicus*) yang berorientasi secara penuh pada terpenuhi hasrat nafsunya, sehingga kekayaan, menurut mereka, adalah akumulasi harta yang dapat memenuhi segala nafsu duniawian. Hal ini karena kenyataannya manusia yang senantiasa menuntut untuk dipenuhi segala keinginannya justru merupakan manusia yang diperbudak oleh hawa nafsunya; karena

⁴⁵ Mathew Bishop, *Essential Economics*, (London: Profile Books Ltd, 2004), h. 268

⁴⁶ Al-Raghib Al-Ishfahani, *Mufradat Alfazh Al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2009), h. 615-616.

⁴⁷ Ibnu Manzhur, *Lisan Al-Arab*, Juz 15 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990), h. 135-140.

tidak terbebas dari jeratan nafsunya. Dan, inilah orang yang miskin secara hakiki karena selalu merasa tergantung pada nafsunya. Karenanya, para sufi memahami secara baik hadits Nabi saw yang menegaskan “*Bukanlah (ukuran) kekayaan itu dari banyaknya harta, namun kekayaan yang sebenarnya adalah kaya jiwa*”.⁴⁸

Islam adalah agama yang mewajibkan umatnya untuk bisa mandiri dalam berbagai aspek kehidupan. Konsekuensinya, bekerja merupakan bagian dari kewajiban yang dibebankan kepada setiap Muslim yang dengannya agar mencapai kemandirian diri yang dapat membantunya dalam memanifestasikan dirinya sebagai hamba. Pada kondisi demikian, bekerja merupakan bentuk dari ibadah, seperti ibadah-ibadah lainnya. Al-Khallâl menceritakan suatu riwayat yang bersumber dari Umar r.a yang secara eksplisit menyatakan bahwa mencari rezeki (bekerja) merupakan bentuk ibadah dan pengakuan (*taşđiq*) kepada Allah. Rezeki dalam redaksi hadits ini disebut dengan ‘*fadh*l Allah’ yang merujuk pada al-Qur’an (Q.S. al-Jumu’ah [62]: 10).⁴⁹ Ibadah spiritual, tegas Al-Khallâl, hanya bisa dikerjakan oleh seseorang tatkala dia telah mampu untuk menghidupi dirinya sendiri dan keluarganya. Bagi al-Khallâl, sikap zuhud tanpa dibekali dengan materi yang cukup merupakan suatu perbutan yang tercela. Hal ini bermakna bahwa bekerja merupakan sarana bagi seseorang untuk sampai pada keadaan yang mana dia bisa memfokuskan diri melakukan ibadah tanpa bergantung pada orang lain terkait keperluan hidupnya.⁵⁰

Hal ini berbeda dengan konsep etika protestan yang melahirkan masyarakat kapitalis yang materialistis yang menggunakan alasan pencapaian spiritual sebagai legitimasi untuk memperoleh kemaslahatan material dengan konsep ‘*innerweltliche askese*’⁵¹ atau *inner world light asceticism*. Sementara, konsep etos kerja dalam ekonomi Islam adalah selain sebagai media bagi setiap Muslim untuk memaksimalkan potensi dirinya serta, yang lebih penting lagi, sarana beribadah yang berorientasi pada pencapaian kemaslahatan spiritual. Harta dan kekayaan menjadi instrumen baginya dalam menjalankan kehidupan dunia serta memudahkannya dalam mengamalkan agamanya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh al-Khallâl: *يُغَمُّ الْعَوْنُ الْعَنَى أَوْ الْبَسَاؤُ فِي التَّيْنِ*.

“*Sebaik-baik pertolongan untuk agama adalah kecukupan dan kemudahan diri secara material.*”

Seseorang yang memiliki kelebihan harta, maka mudah baginya untuk beramal sosial, yang mana hal tersebut dipuji dalam agama. Dalam konteks ini orang yang memiliki kelebihan harta lebih utama dari orang yang fakir. Bekal berupa harta (*zad*) harus dimiliki seseorang sebelum dia mengamalkan ajaran agamanya yang memang mensyaratkan kemampuan fisik dan finansial sebagai sarana tercapainya tujuan keagamaan itu.⁵²

Rasulullah saw. adalah *the best role model* bagi para Sufi dalam menjalani kehidupan tasawuf, termasuk zuhud. Menurut al-Ghazali, Rasulullah saw. adalah *mustaghniy* sejati karena meskipun memiliki banyak harta namun hal itu tidak pernah memalingkan hati

⁴⁸ Al-Ishfahani, *Mufradat* ..., h. 615. ليس الغنى عن كثرة العرض، و لكن الغنى غنى النفس

⁴⁹ Abu Bakr Ahmad Al-Khallâl, *Al-Hath Ala Al-Tijarah Wa Al-Shina'ah Wa Al-'Amal Wa Al-Inkar Ala Man Yadda'i Al-Tawakkul Fi Tark Al-'Amal Wa Al-Hujjah Alayhim Fi Dhalika* (Kairo: Dar al-Salam, 2020), h. 57

⁵⁰ Al-Khallaf, *Al-Hats Ala Al-Tijarah*..., h. 87

⁵¹ Taufik Abdullah, *Agama, Etos Kerja, Dan Perkembangan Ekonomi* (Jakarta: LP3ES, 1979), h. 9;

⁵² Al-Khallaf, *Al-Hats Ala Al-Tijarah*..., h. 70

Rasulullah saw. dari Allah swt.⁵³ Bagi sufi menjadi kaya harta dan materi bukan menjadi alasan untuk mengalihkan perhatian dan tujuan hidup mereka teralihkan dari Allah, sehingga status mereka sebagai hamba terbaik tergerus kualitasnya. Etos kerja mereka dalam mencari rizki Allah bukan merupakan tujuan utama, melainkan sebagai ungkapan syukur atas nikmat dan karunia atas kesempurnaan fisik yang mereka miliki. Hakikat zuhud adalah tetap menikmati berbagai karunia dan rizki yang diberikan Allah namun hati dan pikiran tetap tertuju dan fokus hanya kepada Allah semata. Praktek zuhud seperti demikian yang disebut dengan *worldly asceticism*. Sementara, model zuhud yang mengalihkan perhatian secara penuh pada ibadah personal namun meninggalkan kewajiban dalam mencari rizki demi kebutuhan disebut *unworldly asceticism*. Makna zuhud adalah merasa cukup (*istighna*) terhadap apa saja yang berada di sekitarnya; tidak merasa terpuji ketika memperoleh nikmat dan tidak terhina tatkala ditimpa musibah. Karena, nikmat dan musibah merupakan ekspresi cinta Allah kepada sang Sufi.⁵⁴

Para Sufi tidak alergi dengan kehidupan dunia, memiliki harta dan kekayaan, bahkan ada di antara mereka yang hidup dalam kemewahan.⁵⁵ Tasawuf merupakan inspirator bagi revolusi ruhaniyah bagi setiap muslim, karena ia tidak membatasi ruang gerak pelakunya untuk menekuni berbagai macam profesi. Manusia (baca: Muslim) harus bersikap aktif dalam mengelola dunia sebagai amanat Allah dan diperuntukan bagi orang-orang shaleh.⁵⁶ Dengan bertasawuf, manusia akan lebih mampu untuk memaksimalkan peran dan fungsi eksistensinya dalam dua bagian integral yang dimilikinya yakni dimensi jasmani (*nasut*) dan rohani (*lahut*); yang masing-masing dari keduanya memiliki porsi kebutuhannya dengan “kadar” yang telah ditentukan.

Para sufi memiliki pengalaman yang baik tentang bagaimana metode terbaik untuk mensinkronisasikan pola kehidupan yang harmonis-dinamis antara jasad dan roh atau *nasut* dan *lasut* melalui implemetasi maqam zuhud. Kekuatan sikap zuhud para sufi terletak pada implementasi sikap tawakal, taslim dan *ridha* yang baik dan paripurna. Karena, ketiga instrumen tersebut yang memastikan mereka mampu menjaga kondisi spiritual melalui berbagai ujian yang diberikan Allah swt. Hal itu pula yang berperan signifikan dalam membentuk karakter mereka untuk menerima semua yang diberikan Tuhan tanpa interupsi. Para Sufi adalah komunitas yang tidak pernah meninggalkan dua bentuk dua amalan yang dilakukan secara bersamaan, yakni amalan jasmani dan amalan ruh; suatu amalan yang sulit untuk dilakukan oleh penduduk langit.

Hidup adalah Pilihan

Hidup, menurut para Sufi, adalah durasi bagi setiap manusia untuk memperoleh keberkahan. Kesempurnaan hidup, menurut sufi, hanya bisa dirasakan bila seseorang menjalaninya dengan bersyukur.⁵⁷ Sebagai Pencipta, Tuhan menyediakan tuntunan (agama Islam) yang tidak sekadar menjadi agama dengan berbagai ritual dan ajaran semata, melainkan juga merupakan *view-of-world* dan *weltanschauung* yang memberikan motivator

⁵³ al-Ghazali, *Ihya...*, h. 253; Lihat juga, Akhmad Sodiq, *Epistemologi Islam...*, h. 130; Bandingkan, Abu al-Faid, *Jamharat al-Auliya wa A'lam Ahl al-Tasawwuf*, (Kairo: Mu'assasah al-Halabi, 1967).

⁵⁴ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, IV, h. 232.

⁵⁵ Satu riwayat tentang seorang mursyid yang kaya raya dibanding mursyid lainnya. Lebih lanjut lihat, Said Aqiel Siradj, “Rekonstruksi Sufisme”, *Pengantar dalam Ahmad Bahjat, Pledoi Kaum Sufi*, terj. Hasan Abrori, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. viii-ix.

⁵⁶ Q.S. al-Ahzab [33]: 27; Q.S. al-A'raf [7]: 128

⁵⁷ Q.S. Al-Insan (al-Dahr) [76]: 3

kepada umatnya untuk berkarya demi kesejahteraan dunia. Manusia modern bisa menjadikan Islam sebagai alternatif agama yang ideal karena memiliki keselarasan dengan sains dan teknologi yang rasional dan logis dengan berpegang akal, namun tidak melupakan dimensi spiritualitas dan keberagamaan.⁵⁸ Sebagai agama yang membawa pada pencerahan bagi manusia, Islam melahirkan tasawuf sebagai media terbaik bagi manusia bagaimana menjalani kehidupan dunia secara ideal antara kepentingan dunia dan bekal bagi kehidupan akhirat. Tasawuf dapat menjadi pilihan terbaik bagi manusia modern, tidak sekadar sebagai alternatif, karena menawarkan berbagai kebutuhan yang diperlukan oleh mereka yang merasa kekeringan secara spiritualitas; disebabkan penolakan secara kuat atas agama dan tradisi suci hanya karena disebabkan oleh sulitnya diterima akal dan logika.⁵⁹

Masyarakat modern tidak hanya membutuhkan pengetahuan fisik semata -rasional, logis, dan empiris– melainkan juga sangat memerlukan pengetahuan metafisik –spiritual-transenden– atau *sacred knowledge* (pengetahuan suci) dalam kehidupan mereka.⁶⁰ Mereka kehilangan ‘kandungan spiritual’ yang sejatinya menjadi penyangga utama, akibatnya hidup terasa kurang bermakna (*meaningless*) dan kabur (*absurd*). Manusia modern kekurangan asupan makanan metafisik (spiritual) sebab terlalu sibuk mencari makanan fisik. Sains dan teknologi yang mereka bangun dari sumber fisik semata dan mengesampingkan sumber dari tradisi suci yang transendental ikut memperparah kondisi mereka. Mereka lupa bahwa pengetahuan metafisik sejatinya menjadi media terbaik dalam menjaga hubungan seseorang dengan obyek transenden dan spiritualis. Sementara, kebutuhan spiritual hanya bisa diperoleh melalui komunikasi yang intens dengan Pencipta lewat hati dan Intuisi.

Manusia modern, menurut Foucault, alih-alih berusaha untuk menemukan jati dirinya, melainkan berusaha sekuat tenaga untuk “menciptakan” (*invent*) dirinya.⁶¹ Schoun mengingatkan mereka agar tidak terlalu mengagungkan sains dan teknologi, karena di balik yang fisik terdapat yang Absolut. Fakultas fisik memiliki jangkauan terbatas untuk mempersepsi yang Absolut, karena telah bercerai dengan kesucian diri (*the sacred self*). Penjagaan secara baik atas kesucian diri tersebut yang mengarahkannya pada “*return to the Center*,” atau kembali titik awal penciptaannya. Ajaran tradisi suci menegaskan, pusat “diri” manusia hakikatnya bersifat transenden serta dalam kondisi sadar secara rohani, *soul consciousness*.⁶² Dengan “kembali ke pusat” berarti kehidupan seseorang sedang mengalami proses kembali ke “diri”-nya awalnya secara rohaniah; yang sempurna secara spiritual. Dalam filsafat Islam kondisi tersebut dikenal dengan sebutan: *man as a such*, manusia sebagaimana adanya, karena dibekali dengan *fithrah*⁶³ (bakat bawaan).

Bagi para sufi, fitrah memiliki fungsi penting bagi seseorang dalam menjalani hidupnya. Jika fitrah tidak berfungsi maksimal, maka hampir dipastikan seseorang kehilangan

⁵⁸ Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World*, (Kairo: The Anglo-Egyptian Bookshope, 1995), h. 366.

⁵⁹ Achmad Zainal Arifin, “From Magics, Dances, to Cafés: The Role of Sufism in Constructing Identity among the Urban Youth”, *Proceedings of the 1st Annual International Conference on Social Sciences and Humanities (AICOSH 2019)*. <https://www.atlantis-press.com/proceedings/aicosh-19/125916009>

⁶⁰ Frithjof Schoun, *Spiritual Perspective and Human Facts*, (t.t., Perennial Books, 1970), h. 138.

⁶¹ Ross Honeywill, *The Man Problem: Destructive Masculinity in Western Culture*, (UK: Palgrave MacMillan, 2016), h. 17.

⁶² Kesadaran ruhani tidak datang dengan sendirinya, melainkan harus diupayakan lewat beberapa program, diantaranya pengajian rutin. Lihat, Elva Oktavia, Refika Mastanora, “Manfaat Mengikuti Pengajian Rutin dalam Meningkatkan Kesadaran Beragama Masyarakat”, *Jurnal Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial dan Budaya*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2019, IAIN Batusangkar, h. 66-74.

⁶³ Karim Martha, “Sufism and Healing”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, Vol. 21, Issue 3, 2019, h. 198-205. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19349637.2018.1464423>; Budhy Munawar-Rachman, “New Age: Gagasan-gagasan Mistik-Spiritual Dewasa Ini”, dalam *Rekonstruksi...*, h. 50.

orientasi dalam hidupnya. Selain itu, *fithrah* merupakan bagian terdalam yang senantiasa mendorongnya untuk kembali kepada kesadaran tentang hakikat identitas dirinya. Identitas, dalam tasawuf, bukan sekadar media untuk mengenali seseorang secara fisik *an sich*, melainkan juga merupakan aspek substansial bagi setiap diri⁶⁴ agar mengenali secara baik jati dirinya. *Fitrah* menjadi fondasi penting bagi setiap individu dalam menjaga eksistensi kesadarannya agar hubungannya dengan Tuhan tetap terjaga dengan baik meskipun mereka dikelilingi oleh harta dan materi bersifat sementara (*fana*’).

Tujuan utama tasawuf adalah untuk mengaktualisasikan Iman, Islam, dan Ihsan secara komprehensif selama durasi hidup. Sebagai agama, Islam mengandung ajaran dengan konstruksi ideal berisi berbagai teori komprehensif tentang iman (keyakinan) dengan titik sentralnya adalah *natural obligation (Islam)* kemudian diikuti oleh optimalisasi kualitas nilai moral spiritual (Ihsan).⁶⁵ Upaya sinkronisasi praktek tasawuf dalam kehidupan modern merupakan hal yang niscaya untuk diimplementasikan, mengingat nilai dan prinsip terbaik dalam tasawuf dapat dirasakan manfaatnya oleh masyarakat modern secara lebih luas.⁶⁶ Sejatinya, berbagai nilai dan prinsip terbaik tersebut lebih mampu memberikan pengaruh signifikan bagi masyarakat modern sehingga dapat dijadikan sebagai media serta solusi dari kompleksitas problematika mereka⁶⁷ demi memperoleh kehidupan yang sehat⁶⁸ dan harmonis.

Penutup

Dengan bertasawuf secara baik dan benar dalam kehidupan seseorang diharapkan dapat menciptakan kehidupannya lebih bermakna (*meaningfull*). Karena itu, adalah suatu kekeliruan apabila dalam menjalani kehidupan tasawuf hanya merupakan bentuk kompensasi dan rasa frustrasi dari kemiskinan (tasawuf *faqriyyah*). Sama halnya bila bertasawuf hanya merupakan bentuk pelarian dari rasa bosan dikarenakan hidup dalam kemewahan harta dan materi (tasawuf *syukriyyah*). Dengan kata lain, berlimpahnya harta (kaya) dan kekurangan harta (miskin) bukan penghalang dan bukan pula pemicu bagi seseorang untuk menjalani kehidupan tasawuf, tapi sebagai bentuk manifestasi dari pengejawantahan syariah secara total dan paripurna dalam kehidupan ini.

Untuk itu, hiduplah seperti ikan di laut yang asin, tapi tidak menjadi “asin” setelah mati. *Wa'l-Lah-u al'lam bi Muradihi*.

⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, “Reflection on Islam and Modern life”, *Journal al-Serat*, Vol. VI, No. 1, 1397 H, h. 1; Bandingkan, Gritt Klinkhammer, “Afterword: on the Relation Between Understanding of Sufism and the ‘Modern’ Self: Mysticism, Secularity and Identity”, *An Interdisciplinary Journal: Culture and Religion*, Vol. 18, Issue 2, 2017, h. 181-190, <https://www.tandfonline.com/doi/ref/10.1080/14755610.2017.1326695?scroll=top>; Ulasan tentang krisis identitas manusia modern lihat, Yusno Abdullah Otta, *Krisis Manusia Modern...*, h. 54-63.

⁶⁵ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo, 1997), h. 22.

⁶⁶ Hamka mengelaborasi bentuk tasawuf yang bersifat applicable bagi masyarakat modern. Lihat, Khairuddin Aljunied, “Reorienting Sufism: Hamka and Islamic Mysticism in the Malay World”, *Jstor*, No. 101, Cornell University Press; Southeast Asia Program Publication at Cornell University, 2016. <https://www.jstor.org/stable/10.5728/indonesia.issue-101>, h. 67-84; Bandingkan, Marta Dominques Diaz, “Sensing the Body to Dilute the Self: The Corporeal Acquisition of Sufi Identity, *Sufism and the Body, International Conference*, (University of Utrecht, 2019).

⁶⁷ Karim Martha, “Sufism and Healing”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, Vol. 21, Issue 3, 2019, h. 198-205. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19349637.2018.1464423>.

⁶⁸ Saloumeh Bozorgzadeh, Nasim Bahadorani, and Mohammad Sadoghi, “Sufism and Optimal Health”, dalam Dean D. VonDras, ed., *Better Health Trough Spiritual Practices: A Guide to Religious Behaviours and Perspectives That Benefit Mind and Body*, Santa Barbara, California: Praeger, 2017), h. 205-228.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, 1979.
- Al-Ishfahani, Al-Raghib. *Mufradat al-Fazh al-Qur'an*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2009.
- Aljunied, Khairuddin. "Reorienting Sufism: Hamka and Islamic Mysticism in the Malay World", *Jstor*, No. 101, Cornell University Press; Southeast Asia Program Publication at Cornell University, 2016. <https://www.jstor.org/stable/10.5728/indonesia.issue-101>.
- Al-Khallaf, Abu Bakr Ahmad. *Al-Hats Ala Al-Tijarah Wa al-Shina'ah Wa al-Mal Wa al-Inkar Ala Man Yadda'I al-Tawakkul Fi Tark al-'Amal Wa al-Hujjah Alayhim Fi Dhalika*. Kairo: Dar al-Salam, 2020.
- Arifin, Achmad Zainal. "From Magics, Dances, to Cafés: The Role of Sufism in Constructing Identity among the Urban Youth", *Proceedings of the 1st Annual International Conference on Social Sciences and Humanities (AICOSH 2019)*. <https://www.atlantispress.com/proceedings/aicosh-19/125916009>
- Asad, Talal. *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Asmani, Jamal Ma'mur. *Tasawuf Sosial: KH. MA. Sahal Mahfudz: Tasawuf Kajen Menghadirkan Solusi*. Jakarta: Gramedia, 2019.
- Azra, Azyumardi. "Neo-Sufisme dan Masa Depan" dalam Jalaluddin Rakhmat. *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bastaman, Hanna Djumhana. "Makna Hidup Bagi Manusia Modern: Tinjauan Psikologis", dalam idem. *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bayuni, Eva Misfah, and Srisusilawati, Popon. "Human Perspectives as Homo Islamicus and Homo Economicus Towards Money", *Proceedings of the International Conference on Islamic and Muhammadiyah Studies (ICIMS 2022)*, 676. *Icims* (2022), 347–53 <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220708.043>
- Bishop, Mathew. *Essential Economics*. London: Profile Books Ltd, 2004.
- Cox, Harvey Gallagher. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New Jersey: Princenton University Press, 2013.
- Diaz, Marta Dominques. "Sensing the Body to Dilute the Self: The Corporeal Acquisition of Sufi Identity", *Sufism and the Body, International Conference*, University of Utrecht, 2019.
- Elqayam, Evi. "The Metaphysical, Epistemological, and Mystical Aspect of Happiness in the Treatise on *Ultimate Happiness* Attributed to Moses Maimonides", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 26, Issue, 2, 2018. https://brill.com/view/journals/jjtp/26/2/article-p174_2.xml
- Fragar, Robert. *Obrolan Sufi*. terj. Hilmi Akmal, cet. II, Jakarta: Zaman, 2015.
- , *Sufi Talks: Teachings of an American Sufi Sheikh*. Wheaton, Amerika: Theosophical Publishing House, 2012.

- Ghazali, Abdul Muqstith, "Tasawuf al-Ghazali dalam *Ihya Ulum al-Din*", dalam Kautsar Azhari Noer. ed., *Warisan Agung Tasawuf: Karya Besar Para Sufi*. Jakarta: Sadra International Institut, 2015.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Ihya Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, Jilid III, 1982/1402.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Hamka. *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.
- Hanafi, Hassan. *Islam in the Modern World*. Kairo: The Anglo-Egyptian Bookshope, 1995.
- Honeywill, Ross. *The Man Problem: Destructive Masculinity in Western Culture*. UK: Palgrave MacMillan, 2016.
- Isa, Abdul Qadir. *Hakekat Tasawuf*. terj. Khairul Amru Harahap dan Afrizal Lubis, Jakarta: Qisthi Press, 2005.
- Klinkhammer, Gritt. "Afterword: on the Relation Between Understanding of Sufism and the 'Modern' Self: Mysticism, Secularity and Identity", *An Interdisciplinary Journal: Culture and Religion*, Vol. 18, Issue 2, 2017. <https://www.tandfonline.com/doi/ref/10.1080/14755610.2017.1326695?scroll=top>;
- Koslowski, Peter. "Nature and Technology in Religion", dalam Peter Koslowski. ed., *Nature and Technology in the World Religions*. Dordrecht, Netherland: Kluwer Academic Publisher, 1967.
- Mahfudz, Sahal. *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LKis, 2011.
- Mangunhardjana, A., *Isme-isme dalam Etika, Dari A sampai Z*. Yogyakarta: Kanisius, 1997,
- Manzhur, Ibnu. *Lisan Al-Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990.
- Martha, Karim, "Sufism and Healing", *Journal of Spirituality in Mental Health*, Vol. 21, Issue 3, 2019. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19349637.2018.1464423>;
- Marwing, Arman. "Pengembangan al-Ghazali's Sufism Happiness Inventory (ASHI): Sebuah Pengukuran Kebahagiaan Sufi", *Jurnal Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 14, No. 2, 2018. <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/2367>, diakses 25 Oktober 2019.
- Mediapro. Jannah Firdaus, dan Idris, Zatra Ibnu. *Tasawuf Sufi Untuk Kesehatan Jasmani, Mental dan Spiritual*. tp.: Jannah Firdaus Mediapro, 2019.
- Muzakkir. *Hidup Sehat dan Bahagia Dalam Perspektif Tasawuf*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.
- Nasr, Sayyed Hosein. *Living Sufism*. New York: Oxford University Press, 1973.
- . "Reflection on Islam and Modern life", *Journal al-Serat*, Vol. VI, No. 1, 1397 H.
- . *Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad Publishing Company, 1981.
- . *Sufi Essays*. Albany, New York: State University of New York, 1991.
- Nicholson, R.A. *The Mystic of Islam*. London & Boston: Routhledge and Keagan Paul, 1978.
- . *Tasawuf Menguak Cinta Ilahi*. terj. A. Wahid Budiman, Jakarta: CV. Rajawali, 1982.
- Oktavia, Elva, dan Refika Mastanora. "Manfaat Mengikuti Pengajian Rutin dalam Meningkatkan Kesadaran Beragama Masyarakat", *Jurnal Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial dan Budaya*, Vol. 1, No. 2, Juli – Desember 2019.

- Otta, Yusno Abdullah. *Krisis Manusia Modern: Perspektif Nasr*. Jakarta: YPM, 2012.
- Qardhawi, Yusuf. *Tawakal: Kunci Sukses Membuka Pintu Rezeki*. terj. Abdul Aziz Darji, Jakarta: Akbar Media, 2010.
- Ramli, Andi Muawiyah. *Peta Pemikiran Karl Marx (Materialisme Dialektis dan Materialisme Historis)*. Yogyakarta: LKis, 2000.
- Schoun, Frithjof. *Spiritual Perspective and Human Facts*. t.t., Perennial Books, 1970.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: PT. RajaGrafindo, 1997.
- Siradj, Said Aqiel. "Rekonstruksi Sufisme", *Pengantar dalam Ahmad Bahjat. Pledoi Kaum Sufi*. terj. Hasan Abrori, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Sodiq, Akhmad. *Epistemologi Islam: Argumen Al-Ghazali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat*. Jakarta: Kencana, 2017.
- Stewart, Alexander "Tabligh Jama'at in China: Sacred Self, Worldly Nation, Transnational Imaginary". *Modern Asian Studies Journal*, Vol. 52, Issue 4, Cambridge University Press, (Juli) 2018.
- Syukur, M. Amin. *Menggugat Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- , *Zuhud di Abad Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997b.
- Tirmidzi, *Sunan Tirmidzi*, Bab al-Qiyamah, No. 612.
- Trimingham, J. Spencer. *The sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1971.
- Ustmani, Muhammad Taqi al-. *Fiqh al-Buyu'*. Juz 1. Karachi: Ma'arif al-Qur'an, 2010.
- Wahid, Abdul. *Islam di Tengah Pergulatan Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.
- Walting, Antony. "The Field of Religion and Ecology: Addressing of Environmental Crisis and Challenging Faiths". dalam Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond the Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 1992.
- Zafarovna, Zafarova Sitora. "The Idea of the "Perfect Man" in the Doctrine of the Sufism" *Austrian Journal of Humanities and Science*, No. 3-4, March- April, 2016. https://irorb.ru/files/kafedri/TiPUO/AJH_3-4_2016.pdf#page=97