



Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf

issn 2460-7576 eissn 2502-8847

Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/Esoterik

DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/esoterik.v2i1.1624>

Dimensi Sufistik dalam Pemikiran M. Quraish Shihab: Telaah tentang Konsep Zuhud dan Tawakkal dalam Tafsir al-Mishbah

Syukri

STIT Sunan Giri

Nor Salam

UIN Sunan Ampel, Surabaya, Indonesia

salamsalembu@gmail.com

Abstrak:

tuduhan bahwa tasawuf, terutama setelah hadirnya karya monumental imam al-Ghazali, telah membuat dunia Islam mengalami kelesuan intelektual tampaknya memang tidak dapat ditolak dengan kembali menelaah konsep-konsep tasawuf yang seringkali menimbulkan kesan “permusuhan” terhadap kehidupan duniawi dengan segala hingar bingarnya (zuhud), begitu pun halnya ketika menelaah konsep tawakkal yang telah mencerabut kemampuan kreatif manusia menuju pada ketaklukan di bawah kuasa takdir. Kajian ini berupaya untuk membuktikan bahwa konsep tasawuf tidak selalu berkonotasi terhadap kemalasan yang dibungkus dengan nalar-nalar ketuhanan. Melalui kajian terhadap salah satu tafsir yang dihasilkan oleh Ulama Indonesia, Tafsir al-Mishbah karya M. Quraish Shihab, kesimpulan yang bisa diangkat adalah, konsep kunci dalam tasawuf yang lazim disebut dengan al-Maqamat wa al-Ahwal khususnya pada konsep zuhud dan tawakkal diberikan penafsiran dengan nuansa yang berbeda dari konsep tasawuf lama. Zuhud dalam tafsir al-Mishbah, tidak serta merta dijadikan sebagai konsep yang “membenci” dunia, melainkan dengan memadukan antara keduanya, dengan kata lain, kehidupan ukhrawi adalah tujuan sedangkan kehidupan duniawi adalah sarana yang tidak bisa ditinggalkan untuk mencapai tujuan. Begitu pula dengan konsep tawakkal, Shihab tidak lantas menyepakati dan mempertentangkan antara nalar Jabariah

dan Qadariah yang selama ini –dengan melirik pada kajian dalam ilmu kalam –selalu dipertentangkan secara diametral. Dalam konsep sufistik Shihab, tawakkal tidak bisa dilepaskan dari upaya maksimal yang harus dilakukannya, sebaliknya, tawakkal harus tetap menjadi nilai dalam setiap upaya yang dilakukannya.

Kata kunci: Sufistik, Zuhud, Tawakkal

Pendahuluan

Tasawuf memang tidak bisa dilepaskan dalam kajian tentang keislaman dan bahkan sejarah masuknya Islam sendiri pun ke nusantara dari sisi pendekatannya menjadikan pendekatan sufistik sebagai media penyebarannya mengingat para penyebar Islam adalah mereka yang memiliki pengetahuan dan pengalaman sufistik. Tentu di samping pendapat lain yang menyebutkan bahwa pendekatan yang digunakan adalah pendekatan ekonomi-bisnis, pendekatan perkawinan dan pendekatan politik. Terlepas dari perbedaan itu, pandangan tentang pendekatan sufistik sebagai media penyebaran Islam mendapatkan pembenaran dari hasil penelitian A. H. Johns –selanjutnya dikutip oleh M. Solihin –yang menurutnya, Islam datang ke Indonesia sangat kecil kemungkinannya dilakukan melalui pendekatan dagang namun sebenarnya para sufilah pengembaralah yang memiliki peranan penting dalam melakukan penyiaran Islam di kawasan ini. Para sufi menurut Johns telah telah berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk nusantara setidaknya sejak abad 13 dengan kemampuannya menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif (M. Solihin, 2005, hal. 25).

Selain itu, tasawuf tidak jarang dinilai sebagai ilmu yan paling tinggi posisinya karena ia berkaitan dengan *ma'rifat* kepada Allah dan *mahabbah* kepada Allah, sebagaimana dalam terminologinya, bahwa ilmu ini ilmu untuk mengetahui keadaan jiwa manusia, baik yang terpuji ataupun yang tercela, bagaimanacara menyucikn jiwa dari sifat yang tercela serta menghiasinya dengan sifat yang terpuji serta bagaimana jalan menggapai Allah (Alba, 2012, hal. 12).

Dengan demikian tasawuf dapat disebut sebagai paradigma –meminjam istilah Thomas Kuhn –yang lahir sebagai tanggapan atas sebuah krisis dan keadaan anomaly dan berkembang sebagai sebuah normal science, tasawuf juga tidak bisa dilepaskan dari krisis dan anomali bahkan sebagian teorinya bisa saja tidak lagi selajalan dengan perkembangan zaman. Karena itu, tasawuf perlu disandingkan dengan tantangan zamannya dengan melakukan, strategi adopsi dan adaptasi, tasawuf harus terbuka untuk kritik serta harus membangun system-sistem symbol baru agar bisa berhadapan dengan berbagai tantangan yang serba rumit (Riyadi, 2014, hal. 101).

Mengikuti alur pikir di atas, kajian ini hendak melihat konsep-konsep klasik tasawuf dalam pemahaman dunia modern, sekalipun harus ditegaskan bahwa objek

pembahasannya hanyalah terbatas pada konsep zuhud dan tawakkal yang tertuang dalam tafsir al-Mishbah karya M. Quraish Shihab. Kajian ini dinilai menarik dengan beberapa alasan, pertama, kajian terhadap pemikiran M. Quraish Shihab sebagaimana telah dilakukan oleh banyak peneliti hanya berkisar pada pemikiran tentang kalam, pemikiran tentang hukum Islam berangkat dari kajian dan metode penafsiran M. Quraish Shihab, sementara kajian terhadap dimensi pemikiran sufistiknya tampaknya telah terlewatkan dalam kajian-kajian yang telah ada. Alasan kedua, kajian tentang dimensi sufistik dalam pemikiran M. Quraish Shihab yang kemudian dikerucutkan ke dalam mahakaryanya, Tafsir al-Mishbah, tentang konsep Zuhud dan Tawakkal yang dalam kajian tasawuf klasik diarahkan sebagai “pemisahan” antara kehidupan duniawi dan ukhrawi akan memperlihatkan sebuah kesimpulan bahwa kedua konsep itu, dalam tafsir al-Mishbah justru diletakkan pada posisi keseimbangan antara kehidupan duniawi dan ukhrawi.

Mengenal Tafsir al-Mishbah

Tafsir al-Mishbah merupakan mahakarya ulama tafsir Indonesia kenamaan yaitu M. Quraish Shihab –selanjutnya penulis sebut dengan Shihab. Shihab sendiri tergolong sebagai ilmuwan tanah air yang sangat produktif dengan minat keilmuan seputar ilmu-ilmu al-Quran dan tafsir. Karir akademik Shihab dimulai dari tingkat Sekolah Dasar di Ujung Pandang sebelum akhirnya belajar di pondok pesantren Darul Hadits al-Faqihyah di Malang, Jawa Timur. Setelah itu, tepatnya pada tahun 1958, Shihab melanjutkan pendidikannya di Kairo Mesir yang saat itu diterima pada kelas II tingkat tsanawiyah. Pada tahun 1967, ia memperoleh gelar *licence* (Lc) dari fakultas ushuludin jurusan tafsir-hadis Universitas al-Azhar Kairo. Di universitas yang sama, Shihab pada tahun 1969 memperoleh gelar MA., dalam bidang tafsir al-Quran dengan tesis “*al-I’jaz al-Tasyri’i li al-Quran al-Karim*” dan akhirnya pada tahun 1982 Shihab pun berhasil memperoleh gelar doktor dari kampus tertua itu dengan disertasi yang berjudul “*Nadzam al-Durar lil al-Biq’a’i: Tahqiq wa Dirasah*” (Mustafa, 2010, hal. 65-66).

Shihab tergolong sebagai ilmuwan yang produktif, hal ini dibuktikan dengan sejumlah karya tulis yang telah dihasilkannya. Satu di antaranya adalah tafsir *al-Mishbah* yang merupakan karya agung Shihab. Dalam penutupnya dinyatakan bahwa tafsir ini diawali penulisannya di Cairo pada hari Jumat tanggal 18 Juni 1999 bertepatan dengan tanggal 4 Rabiul Awal 1420 dan dirampungkan di Indonesia juga pada hari Jumat tanggal 5 September 2003 dan bertepatan dengan tanggal 8 Rajab 1423 (Shihab, 2000, hal. 645). Dalam pengantarnya terhadap tafsir yang berjumlah 15 jilid ini, Shihab menegaskan bahwa dalam tafsirnya itu, ia berusaha untuk menghadirkan bahasan tentang tema pokok atau tujuan sebuah surah.

Hal ini dilakukan karena beberapa sebab, pertama, adanya kesulitan bagi kaum muslimin dalam memahami kandungan ayat-ayat yang terbiasa dibaca seperti surah Yasin, al-Waqiah, al-Rahman dan lain-lain. Bahkan seringkali timbul kesalahan pahaman –terutama jika berpedoman pada buku-buku tentang keutamaan surah-surah tertentu dalam al-Quran –dengan sebuah keyakinan misalnya membiasakan

membaca surah al-Waqiah maka akan memudahkan rezekinya. Dalam meluruskan kesalah pahaman ini, menghadirkan bahasan tentang tema pokok dalam setiap uraian tafsir merupakan sebuah keniscayaan (Shihab, 2000, hal. ix). Sebab yang kedua adalah dalam rangka menjelaskan tentang keserasian ayat-ayat al-Quran yang seringkali dinilai oleh sebagian kalangan terpelajar sekalipun akan adanya kerancuan sistematika penyusunan ayat dan surat-surat dalam al-Quran. Dugaan ini dapat ditepis dengan menghadirkan tema pokok dalam setiap kajian terhadap surah-surah al-Quran (Shihab, 2000, hal. ix).

Zuhud dan Tawakkal sebagai al-Maqamat dalam Kajian Tasawuf

Kajian penting yang menjadi sebuah keniscayaan untuk diperbincangkan dalam setiap pembicaraan mengenai tasawuf adalah term *al-maqamat wa al-ahwal* –penting kiranya untuk ditampilkan dalam sub kajian ini, konsep *maqamat wa al-ahwal*. Dengan menilik pada pendefinisianya, kata *maqamat* merupakan bentuk plural dari kata *maqam*, yang artinya berkisar pada tempat atau kedudukan, sementara pada pemaknaannya secara terminologis seringkali diterjemahkan sebagai kedudukan spiritual yang diperoleh melalui *mujahadah* dan ketulusan dalam menempuh perjalanan spiritual (Muhammad, 2002, hal. 25).

Di dalam dunia sufi sendiri tidak ditemukan pendapat yang sama tentang *maqamat* yang harus ditempuh oleh seorang sufi, seperti yang dijelaskan oleh Abuddin Nata (1996, hal. 195), Muhammad Al-Kalabazy dalam kitab, *al-Ta'aruf li al-Tasawwuf*, mengatakan bahwa *maqamat* yang harus ditempuh oleh seorang sufi meliputi, *al-Taubah*, *al-Zuhud*, *al-Sabr*, *al-Faqr*, *al-Tawadlu'*, *al-Taqwa*, *al-Tawakkal*, *al-Ridla*, *al-Mahabbah* dan *Al-Ma'rifah*, sementara menurut Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi, meliputi, *al-Taubah*, *al-Wara'*, *al-Zuhud*, *al-Faqr*, *al-Tawakkal* dan *al-Ridla*. Berbeda dengan Imam al-Ghazali yang menyebutkan *maqamat* terdiri dari, *al-Taubah*, *al-Sabr*, *al-Zuhud*, *al-Tawakkal*, *al-Mahabbah*, *al-Ma'rifah* dan *Al-Ridla*. Dari perbedaan tersebut, tingkatan *maqamat* yang disepakati meliputi, *al-Taubah*, *al-Wara'*, *al-Zuhud*, *al-Faqr*, *al-Shabr*, *al-Tawakkal* dan *al-Ridla*, sedangkan *al-Tawaddlu'*, *al-Mahabbah* dan *al-Ma'rifah* tidak mendapatkan kesepakatan di antara para ulama (Nata, 1996, hal. 195).

Untuk lebih jelasnya, berikut uraian dari masing-masing tingkatan *maqamat* di atas. *Pertama*, *taubah*. Sebagai *maqam* awal yang harus ditempuh oleh seorang sufi, *al-taubah* yang terambil dari kata *taba* – *yatubu* – *taubatan* yang artinya kembali, dalam dunia sufi diartikan dengan permohonan ampun atas segala dosa dan kesalahan disertai janji yang sungguh-sungguh untuk tidak mengulangi dosa tersebut serta bersedia untuk menggantinya dengan melakukan amal kebajikan (Nata, 1996, hal. 194). *Kedua*, *al-wara'*. Dalam pengertian kebahasaan, kata ini diartikan dengan menjauhkan diri dari dosa dan dalam disiplin ilmu tasawuf lazim dimaknai dengan meninggalkan sesuatu yang belum jelas hukumnya baik berupa benda maupun perilaku seperti makanan, minuman, pakaian, pembicaraan, perjalanan, duduk, berdiri, bersantai, bekerja dan lain-lain (Muhammad, 2002, hal. 31). Tingkatan ketiga adalah *al-zuhd*. Secara bahasa memiliki arti “tidak memiliki keinginan” sedangkan dalam terminologi sufi diartikan sebagai suatu keadaan jiwa

yang tidak “terpenjara” oleh kegemerlapan duniawi baik yang berupa harta benda maupun pangkat –atau sebagaimana ungkap Abu Yazid al-Busthami –orang yang zuhud adalah orang yang tidak mempunyai apa-apa serta tidak pula dimiliki oleh apa-apa (Hamka, 1993, hal. 68).

Adapun maqam selanjutnya, yakni maqam keempat adalah *al-faqr* yang artinya secara bahasa adalah orang yang berhajat, orang yang butuh ataupun orang miskin, dalam konsep tasawuf dimaksudkan sebagai orang yang tidak meminta melebihi dari apa yang telah ada pada dirinya. Jika dikaitkan dengan persoalan rezeki, berarti ia tidak meminta kecuali hanya untuk dijadikan sebagai sarana dalam menunaikan kewajiban-kewajiban (Nata, 1996, hal. 200). Maqam kelima adalah *al-shabr*, kata ini pada awalnya berarti menahan baik dalam pengertian fisik-badaniah seperti menahan seseorang dalam penjara maupun dalam pengertian immaterial (non fisik) seperti menahan nafsu, kemudian kata ini oleh imam al-Ghazali dimaknai dengan kesabaran dalam memilih untuk melakukan perintah agama ketika datang desakan nafsu.

Dengan kata lain, jika nafsu menuntut kita untuk berbuat sesuatu, tetapi kita memilih untuk melakukan apa yang dikehendaki oleh Allah maka disitulah ditemukan adanya kesabaran (Ghafur, 2005, hal. 36). Kemudian maqam yang keenam dan ketujuh adalah *maqam al-tawakkal* dan *al-ridha*. *Tawakkal* adalah menanggalkan daya upaya serta kekuatan demi menuju pada kekuasaan dan kekuatan Allah Swt (al-Husaini, 2006, hal. 368), sedangkan *al-ridha* adalah sebutan bagi seseorang yang benar-benar sesuai dengan apa yang ditentukan oleh Allah dan tidak memohon untuk didahulukan ataupun diundurkan serta tidak pula mengharapkan tambahan maupun pergantian terhadap sesuatu melainkan dengan kehendak-Nya (al-Husaini, 2006, hal. 370)

Urutan maqam-maqam di atas, sebagaimana penjelasan al-Qusyairi, merupakan ketentuan yang bersifat hirarkis dalam artian seorang *salik* tidak akan mencapai suatu *maqam* dari *maqam* sebelumnya selama dia belum memenuhi ketentuan-ketentuan, hukum-hukum dan syarat-syarat *maqam* yang hendak dilangkahinya, sehingga implikasinya, orang yang belum mencapai sikap *qana'ah* maka *maqam tawakkalnya* menjadi tidak sah, orang yang belum mampu berpasrah diri pada Allah maka penyerahan totalitas dirinya menjadi tidak sah, orang yang tidak mencapai *maqam taubat* maka penyesalannya tidaklah sah, orang yang belum mencapai tingkatan *wira'i* maka tingkat *zuhudnya* pun dianggap tidak sah. Hal ini –menurut al-Qusyairi –berarti setiap *maqam* haruslah ditempuh secara berurutan sebagaimana dapat dicontohkan tingkatan *zuhud* tidak akan tercapai sebelum *salik* terlebih dahulu mencapai tingkatan *wara'* (al-Naisaburi, 2007, hal. 58).

Selain konsep *maqam* seperti diuraikan di atas, konsep lain yang juga penting bagi seorang *salik* adalah *al-ahwal*. Istilah ini merupakan bentuk jamak dari kata *al-hal* yang artinya adalah sifat dan keadaan sesuatu (Solihin, 2003, hal. 15). Menurut kaum sufi, istilah *al-ahwal* merujuk pada makna, nilai atau rasa yang hadir dalam hati secara otomatis tanpa unsur kesengajaan, upaya, latihan dan pemaksaan seperti

rasa gembira, sedih, lapang, sempit, rindu, gelisah, takut, gemetar dan lainnya. Ini berarti keadaan tersebut –*al-ahwal* –merupakan pemberian yang tentunya berbeda dengan *maqam* yang diperoleh melalui upaya terus-menerus atau dengan kata lain melalui *mujahadah* yang berkesinambungan (al-Naisaburi, 2007, hal. 59).

Kondisi yang dimaksudkan dalam hal ini adalah kondisi spiritual yang meliputi kalbu seorang sufi –yang dalam pandangan al-Thusi –meliputi, *al-Muraqabah*, *al-Qurb*, *al-Mahabbah*, *al-Khauf*, *al-Raja'*, *al-Syauq*, *al-Uns*, *al-Thuma'ninah*, *al-Musyadah* dan *al-Yaqin* (Jamil, 2004, hal. 56). Berbeda dengan al-Qusyairi yang hanya menyebutkan, *al-muraqabah*, *al-khauf wa al-raja'*, *al-syauq*, *al-mahabbah*, *al-tuma'ninah*, *al-musyadah* dan *al-yaqin* (al-Naisaburi, 2007, hal. 349).

Kondisi pertama, yakni *al-Muraqabah*, dalam terminology tasawuf, kondisi ini diartikan dengan kondisi kejiwaan yang sepenuhnya berada dalam keadaan konsentrasi dan waspada sehingga segala daya pikir dan imajinasinya fokus pada satu kesadaran yaitu tentang dirinya dan selanjutnya berimplikasi pada kemandirian antara Tuhan, alam dan dirinya sendiri sebagai manusia (Amstrong, 1996, hal. 197). Kondisi selanjutnya adalah *al-khauf wa al-raja'*. *Al-khauf* dimaksudkan sebagai ungkapan derita hati dan kegundahannya terhadap apa yang akan dihadapi sehingga mampu mencegah diri dari bermaksiat dan mengikatnya dengan bentuk-bentuk ketaatan (Al-Hambali, 2005, hal. 147), sedangkan *al-raja'* adalah perasaan hati yang senang karena menanti sesuatu yang yang diinginkan dan disenangi. Dalam hal ini, terdapat tiga hal yang harus dipenuhi, yaitu, cinta kepada apa yang diharapkannya; takut bila harapannya hilang; dan berusaha untuk mencapainya (Anwar, 2000, hal. 75).

Adapun istilah *al-syauq* dalam terminology sufi berarti rindu untuk segera bertemu dengan Tuhan yang secara ekstrim disebutkan bahwa maut merupakan bukti cinta yang benar dan lupa kepada Allah lebih berbahaya dari pada maut sehingga bagi sufi yang rindu kepada Tuhan, maut dapat mempertemukannya dengan Tuhan, sebab hidup merintangi pertemuan *'abid* dengan *ma'budnya* (Anwar, 2000, hal. 76). Kemudian *al-mahabbah* atau *al-hubb* yang bermakna kasih atau mengasihi, bagi seorang sufi seperti al-Junaid berarti merasuknya sifat-sifat sang kekasih mengambil alih dari sifat-sifat pecinta, atau bahkan seperti ungkapan Rabi'ah al-Adhawiyyah ketika ditanya tentang cinta. Dia menjawab, antara orang yang mencintai (*muhibb*) dan orang yang dicintai (*mahbub*) tidak ada lagi jarak yang memisahkannya (Ni'am, 2001, hal. 117).

Tiga kondisi terakhir adalah *al-tuma'ninah*, *al-musyadah* dan *al-yaqin*. *Al-thuma'ninah* adalah rasa tenang dan tidak ada kekhawatiran sedikitpun sehingga tidak ada yang dapat mengganggu perasaan dan pikirannya karena ia telah mencapai tingkat kebersihan jiwa yang paling tinggi. Sementara *al-musyadah* yang secara harfiah adalah menyaksikan dengan mata kepala, dalam terminology tasawuf adalah menyaksikan secara jelas dan sadar apa yang dicarinya (Allah) atau penyaksian terhadap kekuasaan dan keagungan Allah. Seorang sufi dinilai telah mencapai *musyadah* ketika sudah merasakan bahwa Allah telah hadir

atau berada dalam hatinya dan seseorang sudah tidak menyadari segala apa yang terjadi. Dalam situasi seperti itu, seorang sufi memasuki tingkatan *ma'rifat*, di mana seorang sufi seakan-akan menyaksikan Allah dan melalui persaksian tersebut maka timbullah rasa cinta kasih. Adapun *al-yaqin* berarti perpaduan antara pengetahuan yang luas serta mendalam dan rasa cinta serta rindu yang mendalam pula sehingga tertanamlah dalam jiwanya perjumpaan secara langsung dengan Tuhannya, atau dalam pandangan al-Junaid, *yaqin* adalah tetapnya ilmu di dalam hati, tidak berbalik, tidak berpindah dan tidak berubah. Dengan demikian, *yaqin* adalah kepercayaan yang kokoh serta tidak tergoyahkan oleh apapun karena kuatnya keyakinan tentang kebenaran pengetahuan yang dimiliki (Tim Penyusun, 2011, hal. 272-273).

Zuhud dan Tawakkal dalam Tafsir al-Mishbah

Sebagaimana telah dikemukakan dalam kajian sebelumnya bahwa *al-maqamat wa al-ahwal* merupakan term kunci dalam kajian tasawuf. Dalam kajian ini, dari sekian banyak term yang dibahas dalam kajian tasawuf hanya dibatasi pada pelacakan terhadap penafsiran Shihab yang terkait dengan ayat-ayat zuhud dan tawakkal yang *notabene*-nya tergolongn bagian dari *al-Maqamat*.

Merujuk pada kajian tentang tasawuf, salah satu item *al-maqamat* adalah zuhud yang seringkali dikuatkan dengan ayat al-Quran yang menyebutkan “tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka tahanlah tanganmu (dari berperang), dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat. Setelah diwajibkan kepada mereka berperang, tiba-tiba sebahagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih sangat dari itu takutnya. Mereka berkata ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami sampai kepada beberapa waktu lagi? Katakanlah kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa, dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun (Qs. Al-Nisa: 77).”

Dalam memahami ayat di atas, Shihab terlebih dahulu menjelaskan latar historis turunnya ayat tersebut, yang menurut Shihab, diturunkan terkait dengan sekelompok kaum muslim yang asalnya berada di Makkah dan mendapatkan penganiayaan dari orang-orang Musyrik. Akibat tertekan dengan kondisi demikian, mereka meminta izin kepada baginda nabi agar diizinkan untuk berperang sebagai bentuk perlawanan terhadap penindasan yang dialaminya, namun demikian, nabi tidak mengizinkan karena dalam analisa baginda nabi tindakan perlawanan terhadap orang-orang musyrik akan berakibat fatal karena keterbatasan daya dan tenaga mereka yang bisa saja berakibat pada masa depan Islam. Setelah mereka hijrah, turunlah perintah perang yang kemudian perintah tersebut ditanggapi oleh mereka dengan berat hati dan menganggapnya perintah yang tiba-tiba, terlebih karena kehidupan mereka di Madinah telah mencapai tingkat kenyamanan dibandingkan kehidupan mereka sebelum hijrah. Terhadap mereka inilah ayat di atas diturunkan (Shihab, 2000: vol. 2, 491).

Menggaris bawahi pemaknaan ayat yang menerangkan bahwa “kesenangan dunia hanya sedikit” bagi Shihab disebabkan oleh kesenangannya diukur oleh gambaran kesenangan itu oleh masing-masing manusia serta kemampuannya untuk mewujudkan, kadar serta lamanya. Sedangkan kesenangan ukhrawi diukur berdasarkan anugerah illahi yang diciptakan-Nya atas dasar kekuasaan dan kudrat-Nya sehingga seandainya ia dapat diukur maka tolok ukurnya adalah kudrat dan rahmat ilahi itu sendiri (Shihab, 2000: vol. 2, 492).

Uraian Shihab di atas memberikan secercah pemahaman tentang hakikat dunia itu sendiri yang tampaknya tidak sebagaimana umumnya dipahami oleh para sufi, bahwa dunia adalah pangkal segala kejahatan dan karenanya harus dihindari. Tidak sulit untuk mencari pandangan “sinis” terhadap kegemerlapan dunia dalam kajian tasawuf. *Ihya Ulumiddin* yang menjadi maha karya Imam al-Ghazali dapat dilirik untuk memperoleh pemahaman “sinis” yang penulis maksudkan. Satu bahasan khusus dalam kitab tersebut adalah apa yang oleh al-Ghazali diberi judul “*kitab dzamm al-dun-ya*”. Dari judul ini saja kita akan mudah berkesimpulan bahwa kajiannya adalah seputar ketakberhargaan gemerlap dunia. Dalam hal ini bahkan al-Ghazali tidak mencantumkan ayat-ayat al-Quran sebagai dasarnya karena menurutnya, telah dengan jelas ayat-ayat al-Quran membenarkan pandangan “sinis” terhadap gemerlap dunia. Sementara hadis yang dipakai oleh al-Ghazali misalnya riwayat yang menyebutkan bahwa nabi bersabda “dunia adalah penjara bagi orang mukmin dan sebaliknya ia adalah sorga bagi orang-orang kafir”. Demikian juga hadis yang menyatakan “cinta dunia adalah pangkal segala kejahatan (al-Ghazali, t.th.: 196).”

Pemahaman yang “sinis” terhadap gemerlap dunia dengan sendirinya akan memisahkan keseimbangan kehidupan manusia antara duniawi dan ukhrawinya, atau meminjam istilah Said Aqil, fisik dan non fisik atau materi dan immateri, yang mana keduanya haruslah bersifat integral untuk menjamin kesejahteraan hidup manusia karenanya dalam perspektif keimanan, kekayaan di dunia merupakan bekal bagi seseorang yang berjalan menuju akhirat, dengan bahasa lain, meskipun kepentingan individu harus dipuaskan di dunia ini, kepentingan akhirat pun harus dipenuhi dengan cara melibatkan sebanyak mungkin kekayaan yang dimilikinya untuk kepentingan social (Siroj, 2006: 373). Ini berarti, urusan dunia merupakan persiapan menuju urusan akhirat sebab urusan akhirat adalah tujuan ideal bahkan final mengingat akhir seperti dalam asal katanya *akhirah* sebagai bentuk muannats dari kata *akhir* yang mengandung arti dasar sesuatu yang akan terjadi di belakang hari, dan karenanya kata ini seringkali disebut dengan *‘ajilah* yang berarti “yang terjadi di belakang hari”, atau dengan sebutan lain seperti *‘aqibat al-dar* dan *‘uqba al-dar* (kampung di belakang hari) (Madjid, 2004: 151).

Jika mengikuti logika “sinis” terhadap kekayaan duniawi, kekayaan yang dikumpulkannya tidak lebih dari sesuatu yang tidak bernilai, berbeda halnya dengan pandangan positif terhadap kekayaan duniawi yang justeru menilainya sebagai wujud jaminan rezeki manusia yang dijanjikan Tuhan dan komitmen tersebut sebenarnya menginspirasi manusia untuk melakukan kegiatan ekonomi, sehingga

dinilai sebagai kebajikan apabila seseorang bekerja keras dan memiliki etos kerja yang tinggi. Pandangan positif inipun memiliki sandaran dari nash al-Quran dan hadis nabi yang memang mendukung manusia beretos kerja yang tinggi. Dalam salah satu ayatnya, setelah ditunaikannya kewajiban kepada Tuhan, Ia menyuruh manusia untuk bertebaran di muka bumi dalam rangka mencari karunia Allah namun harus disertai dengan menyebut-Nya sehingga bisa beruntung dalam aktivitasnya (Qs. Al-Jumu'ah: 10).

Tidak kurang dari ayat di atas, sabda nabi pun mendorong etos kerja yang tinggi sebagai bekal untuk memperoleh kehidupan yang layak. Dalam hal ini, nabi menegaskan dalam sebuah riwayat oleh Imam al-Bukhari bahwa jika salah seorang mengambil tali kemudian membawa seikat kayu bakar di atas punggungnya lalu dijualnya sehingga ditutup air mukanya, itu lebih baik dari pada orang yang hanya meminta-minta baik ia diberi ataupun ditolak. Hal demikian ini semakin jelas menunjukkan bahwa kegiatan ekonomi dan etos kerja merupakan instrument yang dapat membantu manusia mewujudkan kesejahteraan melalui alokasi dan distribusi sumber-sumber daya yang langka (Siroj, 2006: 373).

Pada posisi kedua ini, pemikiran sufistik Shihab dalam memandang hingar bingar duniawi dapat diletakkan karenanya tidak menilai kehidupan duniawi sebagai kehidupan yang suram, atau dengan kata lain, Shihab tidak hendak memisahkan kehidupan manusia dari unsur duniawi dan ukhrawinya. Hal ini juga dapat dikuatkan dengan melihat pada beberapa penafsirannya terhadap ayat-ayat lain yang membincang tentang hakikat kehidupan duniawi, seperti ketika menafsirkan ayat 64 dalam surat al-Ankabut yang menyatakan " *dan tiadalah kehidupan dunia ini melainkan kelengahan dan permainan. Dan sesungguhnya negeri akhirat dialah kehidupan sempurna kalau mereka mengetahui* (Qs. Al-Ankabut: 64)."

Terhadap ayat di atas, setelah menguraikan aneka pendapat tentang *munasabat al-ayat*, shihab akhirnya menyimpulkan, apapun hubungannya –demikian ungkap Shihab –yang jelas ayat ini seakan menegaskan "tiadalah kehidupan dunia ini yakni kehidupan yang rendah ini khususnya bagi orang-orang kafir melainkan kelengahan yakni kegiatan yang menyenangkan hati tetapi tidak atau kurang penting sehingga melengahkan pelakunya dari hal-hal penting atau bahkan yang lebih penting. Sementara kata permainan, ditafsirkan oleh Shihab dengan "aktivitas yang sia-sia tanpa tujuan. Kemudian di akhir urainnya, Shihab dengan tegas menyatakan bahwa ayat ini khusus ditujukan kepad aorang-orang kafir yang meyakini bahwa kehidupan duniawi ini adalah kehidupan satu-satunya, dan dengan demikian, ayat ini tidaklah berlaku secara umum bagi seluruh manusia (Shihab, 2000: vol. 10, 537).

Apa yang dinyatakan Shihab di atas, berbeda dengan sementara ulama yang memahami ayat tersebut sebagai ketentuan yang berlaku umum dalam arti penilaian al-Quran tentang aktivitas kehidupan duniawi tanpa melihat apakah ini dalam pandangan orang kafir atau muslim dan karenanya penganut paham ini mendorong agar kehidupan duniawi ditinggalkan sama sekali karena hakikatnya tiada lain kecuali permainan dan kelengahan, di sisi lain, penganut paham ini telah

bersifat pasif dalam membangun dunianya dan bahkan mengabaikannya. Padahal seperti dikatakan Shihab, al-Quran mengingatkan agar mencari kebahagiaan akhirat melalui apa yang diperoleh secara halal di dunia (Shihab, 2000: vol. 10, 537).

Untuk mengakhiri uraian konsep zuhud, sebuah konsep tentang relasi antara kehidupan duniawi dan ukhrawi, penting kiranya dicantumkan sebuah kesimpulan dari pandangan Shihab tentang hakikat antara keduanya, yaitu, pertama, dalam pandangan Islam kehidupan duniawi dan ukhrawi merupakan satu kesatuan di mana dunia adalah tempat menanam sementara akhirat adalah tempat menuai; kedua, pandangan tentang kehidupan akhirat adalah sebagai tujuan sedangkan kehidupan dunia adalah sebagai sarana untuk mencapai tujuan tersebut; ketiga, kehidupan dunia memang tidaklah seimbang dengan kehidupan akhirat sehingga perhatiannya pun seharusnya lebih banyak diarahkan terhadap terhadap kehidupan akhirat sebagai tujuan bukan kepada dunia karena ia hanya sarana, kendatipun tidak berarti bahwa dunia harus ditinggalkannya (Shihab, 2000: vol. 10, 478-9).

Selanjutnya adalah ayat yang berkaitan dengan konsep tawakkal. Ayat tersebut, antara lain terdapat dalam surat Ali Imran: 160 yang menyatakan “jika Allah menolong kamu, maka tak adalah orang yang dapat mengalahkan kamu, jika Allah membiarkan kamu (tidak memberi pertolongan), maka siapakah gerangan yang dapat menolong kamu (selain) dari Allah sesudah itu? karena itu hendaklah kepada Allah saja orang-orang mukmin bertawakkal (Qs. Ali Imran: 160).”

Bagi Shihab, penggalan ayat “hendaklah kepada Allah saja orang-orang mukmin bertawakkal” hendaknya dipahami sebagai penyerahan diri yang telah didahului oleh berbagai upaya manusia. Dengan demikian –ungkap Shihab–kebulatan tekad untuk bertawakkal menuntut upaya maksimal manusia dalam arti menuntut penggunaan segala sebab atau sarana pencapaian tujuan karena yang demikian ini adalah kekuatan sedangkan tawakkal adalah kesadaran akan kelemahan diri di hadapan Allah dan habisnya upaya disertai kesadaran bahwa Allah adalah penyebab yang menentukan keberhasilan dan kegagalan manusia (Shihab, 2000: vol. 2, 249).

Konsep tawakkal di atas memperlihatkan keterkaitan antara daya manusia dan ketentuan Tuhan, ini tentu saja memperlihatkan bahwa tawakkal yang dimaksudkan tidak semata-mata berserah diri tanpa adanya sebuah upaya. Manusia diposisikan secara aktif bukan dalam posisi yang pasif sebagaimana tampak dalam kategori al-Ghazali terhadap konsep tawakkal –sebagaimana dikutip oleh Samsul Munir Amin–yakni, pertama, tawakkal berarti menyerahkan diri kepada Allah ibarat seorang seseorang menyerahkan perkaranya kepada seorang pengacara yang sepenuhnya dipercayakan menanganinya dan memenangkannya; kedua, tawakkal berarti menyerahkan diri kepada Allah ibarat bayi menyerahkan diri kepada ibunya; ketiga, tawakkal yang berarti menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah ibarat jenazah di tengah petugas yang memandikannya (Amin, 2012: 177).

Dari ketiga kategori tawakkal yang diungkap al-Ghazali, sekalipun berbeda dalam tingkatannya, namun satu hal yang dapat disimpulkan bahwa konsep tersebut

tetap menempatkan manusia pada posisi yang pasif. Tidak heran kemudian jika tasawuf dengan salah satu konsepnya adalah *tawakkal* dinilai oleh banyak kalangan telah berdampak terhadap kelesuan dunia Islam. Badri Yatim, ketika memberikan analisis terhadap ketimpangan kemajuan umat Islam pada masa klasik dengan masa kejayaan tiga kerajaan besar (1500-1800 M), dengan tegas menyatakan bahwa kemajuan pesat pada masa klasik disebabkan oleh kebebasan berfikir yang berkembang dengan masuknya pemikiran filsafat Yunani, namun kebebasan tersebut menjadi berubah tatkala al-Ghazali melontarkan kritik tajam terhadap pemikiran filsafat yang tertuang dalam bukunya, *Tahafut al-Falasifah*. Karya ini, lanjut Badri, sekalipun telah mendapatkan bantahan dari Ibn Rusyd melalui karyanya, *Tahafut al-Tahafut*, namun pengaruhnya tidaklah sebesar pengaruh karya al-Ghazali (Yatim, 2000: 152).

Kekuatan hegemonik dari kitab *Tahafut al-Falasifa* dalam istilah Fazlurrahman –yang selanjutnya dikutip M. Amin Abdullah –jangan untuk melepaskannya, masyarakat muslim sulit untuk mengendorkan tali pengikat doktrin mistik al-Ghazali (Abdullah, 2009: 135). Bahkan kata Badri, al-Ghazali tidak hanya menyerang filsafat namun juga menghidupkan ajaran tasawuf dalam Islam yang di antara ajarannya adalah *tawakkal* dan *zuhud* yang lebih berorientasi pada kehidupan ukhrawi dibandingkan kehidupan duniawi (Abdullah, 2009: 135). Ajaran ini kemudian dikomentari oleh Nurcholis Madjid dengan menyatakan bahwa Ghazalisme merupakan kamar sel yang mengungkung umat Islam dan untuk mendapatkan kembali dinamika intelektual umat Islam tidak ada cara lain kecuali dengan memecahkan kamar sel Ghazalisme (Madjid, 1984: 35).

Dengan demikian, pemahaman tentang *tawakkal* supaya terhindari dari konsep yang dijadikan alibi di balik kemalasan, maka sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari dua konsep yaitu konsep takdir dan *sunnatullah*. Terkait dengan takdir ini, Shihab mempunyai kesimpulan yang sangat baik setelah melakukan penelitian terhadap ayat-ayat yang berbicara tentangnya. Ia menyimpulkan bahwa setiap makhluk telah ditetapkan takdirnya oleh Allah dan mereka tidak dapat melampaui batas ketentuan itu sehingga Allah menuntun dan mengarahkan mereka ke arah yang seharusnya mereka tuju. Itu semua disebabkan karena manusia memiliki kemampuan terbatas sesuai dengan ukuran yang telah ditentukan oleh Allah Swt. Ketentuan yang dimaksud ungkap Shihab, manusia tidak dapat terbang. Ini adalah salah satu takdir yang telah ditetapkan namun ia dapat menciptakan alat melalui akalannya sehingga ia bisa terbang. Hanya saja, kemampuan akal pun tidak bisa melampaui ketentuan yang telah ditetapkan (Shihab, 1998: 63).

Selain itu, manusia selalu berada di bawah hukum Allah sehingga segala yang dilakukannya tidak terlepas dari hukum-hukum yang telah mempunyai kadar dan ukuran tertentu. Hanya saja, karena hukum-hukum tersebut sangatlah banyak maka manusia diberikan kemampuan untuk memilih takdir mana yang akan dipilihnya. Hal ini dapat diperjelas dengan tindakan Umar ibn Khattab ketika membatalkan rencananya untuk menuju Syam karena di sana sedang terjadi wabah, dan ketika salah seorang datang menegur Umar dengan sebuah pertanyaan, apakah kita akan

lari dari takdir? Umar pun memberikan jawaban diplomatis, kita akan lari dari satu takdir ke takdir yang lain. Begitu pula dengan apa yang terjadi pada sayyidina Ali ketika ia bersandar pada satu tembok yang akan roboh kemudian ia berpindah tempat, saat itu pula salah seorang datang bertanya kepada Ali sebagaimana pertanyaan seseorang kepada Umar. Ali pun menjawab seperti jawaban Umar. Dua contoh ini memberikan kesimpulan bahwa terjangkitnya wabah dan robohnya tembok adalah ketentuan Allah dan bila seseorang tidak menghindar maka ia pun akan ditimpanya. Akibat itu sendiri adalah takdir dan sebaliknya, jika ia menghindar kemudian luput dari marabahaya itu, pada hakikatnya itu adalah takdir pula (Shihab, 1998: 63).

Jika merujuk pada kajian ilmu kalam, persoalan apakah manusia memiliki daya untuk melakukan sesuatu ataukah ia sebenarnya hanya digerakkan, telah menjadi perdebatan menarik di antara aliran kalam rasional dan tradisional. Bagi aliran rasional yang menganut paham kebebasan manusia, pada hakikatnya manusia mempunyai kebebasan dalam berkehendak serta berkuasa atas perbuatan-perbuatannya. Aliran Muktazilah termasuk ke dalam golongan yang berpendapat demikian. Qadi Abdul Jabbar misalnya menyatakan bahwa manusia menciptakan perbuatannya sendiri. Dalam hal berbuat baik atau berbuat buruk, tunduk ataupun ingkar kepada Allah adalah atas kehendak dan kemauan manusia itu sendiri. Sementara daya untuk mewujudkan kehendak tersebut terdapat dalam diri manusia sebelum ia melakukan perbuatannya. Sejalan dengan pandangan ini, aliran Maturidiyah Samarkand lantas membagi perbuatan manusia ke dalam dua macam, yakni perbuatan Allah dan perbuatan manusia, di mana perbuatan Allah mengambil bentuk penciptaan daya dalam diri manusia sedangkan pemakai daya itu adalah perbuatan manusia itu sendiri. Karenanya, dalam pandangan aliran ini, manusia memiliki kebebasan dalam melakukan perbuatannya dan perbuatan itu adalah perbuatan manusia itu sendiri dalam arti sebenarnya bukan dalam arti kiasan (Yusuf, 1990: 62).

Berbeda dengan aliran kalam tradisional yang menempatkan manusia pada posisi yang lemah serta banyak bergantung pada kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Aliran Asy'ariyah adalah aliran penting dalam kelompok ini yang kemudian memperkenalkan konsep *kasb*, di mana konsep ini dimaksudkan sebagai sesuatu yang terjadi dengan perantara daya yang diciptakan atau sesuatu yang timbul dari orang yang memperoleh (*al-muktasib*) dengan perantara daya yang diciptakan. Aliran Maturidiyah Bukhara sejalan dengan pandangan aliran Asy'ariyah yang sekalipun memiliki kesamaan dengan aliran Maturidiyah Samarkand dalam hal pembagian daya manusia ke dalam dua macam, aliran Maturidiyah Bukhara pada kesimpulan akhirnya menyatakan bahwa manusia tidak mempunyai daya untuk mencipta. Daya yang ada pada diri manusia hanya bisa menjadikan manusia mampu melakukan perbuatannya, dan karenanya hanya Tuhan yang dapat mencipta dan dalam penciptaan itu terdapat perbuatan manusia. Ini berarti manusia hanya dapat melakukan perbuatan yang sudah diciptakan Allah bagi dirinya (Yusuf, 1990: 67).

Pemahaman Shihab tentang konsep tawakkal seperti terlihat dalam tafsirnya ini pun sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari pemikiran kalam Shihab yang

mencoba mendudukan kemampuan manusia dan kekuasaan Tuhan dalam posisi yang berimbang tanpa harus mengunggulkan salah satu pandangan dalam aliran kalam yang bertentangan secara diametral antara paham yang menganut kebebasan manusia untuk berkehendak serta keterbatasan kemampuan manusia. Dalam salah satu tulisannya, ia menyatakan:

“salah satu prinsip dasar dalam masalah ushuludin adalah masalah manusia dan takdir. Bisikan silih berganti muncul berkata ke hati saya, bahwa manusia diarahkan oleh takdir. Engkau dilahirkan tanpa memilih. Engkau diberi tanpa meminta dan meminta tapi tidak diberi. Seandainya engkau memiliki pilhan pastilah engkau menjadi yang terhebat. Dalam perjalanan hidup saya, bisikan itu memang seringkali menggedor benak saya. Hati kecil saya mengakui dan memunculkan jabatan-jabatan yang cukup berarti dalam karir saya, jabatan yang saya tidak meminta bahkan ada yang tidak pernah terlintas dalam benak saya apalagi berusaha untuk meraihnya seperti jabatan Duta Besar di Mesir dan Jibouti pada tahun 1999-2002 (Shihab, 2010: 2).”

Selanjutnya Shihab juga menyatakan:

“tetapi di sisi lain, ada lagi bisikan yang terdengar, katanya, Engkau menciptakan takdirmu sendiri. Engkau harus berusaha karena tanpa usahamu Tuhan tidak akan membantu. Saat itu bermunculan banyak sekali peristiwa dalam rekaman perjalan hidup saya di mana saya harus mengambil keputusan yang kemudian putusan itu menjadi tonggak dalam karir saya. Contohnya adalah ketika tamat SMA di al-Azhar, Kairo, Mesir, saya meraih dua ijazah SMA; satu yang kurikulumnya khusus bagi siswa asing dan satu lagi ijazah ma’had al-Qahirah dengan tambahan mata pelajaran khusus untuk siswa-siswa Mesir. Saat itu, berkat keterpengaruhannya kepada ayah yang tercatat sebagai guru besar Tafsir di IAIN Alaudin Makassar, saya mengidamkan untuk mendalami ilmu tafsir tetapi angka kelulusan bahasa Arab yang saya raih tidak memenuhi syarat yang ditetapkan oleh Fakultas Ushuludin di mana terdapat jurusan tafsir yang saya idamkan. Dalam kondisi demikian, saya harus mengambil keputusan berat dan pahit dengan mengulang setahun demi fakultas Ushuludin (Shihab, 2010: 2).”

Pernyataan di atas menggambarkan adanya dua pertentangan, di satu sisi kenyataan yang menunjukkan pembedaannya terhadap paham ketidakterdayaan manusia sehingga ia harus bertekuk lutut di bawah kuasa takdir (*jabariah*) dan di sisi lain, tidak juga dinafikan kondisi yang memaksa seseorang untuk memberdayakan kuasanya (*qadariyah*). Kedua pertentangan ini kemudian dikemas secara apik oleh Shihab dalam sebuah prinsip “usahakanlah untuk mempertemukan dua hal yang berbeda atau bahkan bertolak belakang” dan prinsip ini dalam hemat penulis layak disebut sebagai “teologi keseimbangan”, di mana seseorang ungkap Shihab memiliki kemampuan untuk memilih karena Allah memberikan kemampuan untuk memilih serta lahan pilihan tetapi adakalanya ditemukan sebuah pilihan yang sangat diinginkan tetapi tiada pilihan yang tersedia sehingga terpaksa harus menerima apa yang ada (Shihab, 2010: 4).

Pemahaman demikian ini pula yang terlihat dalam pemahaman Shihab tentang konsep-konsep kunci dalam tasawuf. Shihab mencoba mempertemukan dua pandangan yang bertentangan secara diametral. Dalam konsep zuhud misalnya, Shihab melalui apa yang penulis sebut sebagai teologi keseimbangan, telah berhasil menunjukkan jalan tengah antara pandangan yang berorientasi secara penuh terhadap unsur kehidupan duniawi sehingga lalai terhadap kehidupan ukhrawinya serta pandangan sinis terhadap hingar bingar kehidupan duniawi dengan penekanan yang berlebihan semata-mata pada kehidupan ukhrawi. Begitu halnya dengan konsep sufistik Shihab tentang sikap tawakkal. Pandangannya telah memberikan jalan tengah antara pandangan yang menyerahkan segala sesuatunya kepada Allah tanpa upaya sedikitpun dengan sebuah keyakinan bahwa manusia tidak memiliki daya dan upaya sedikitpun (*jabariah*), sementara di sisi lain, terdapat keyakinan kuat bahwa manusia memiliki kebebasan dalam berkehendak (*qadariyah*). Kedua pertentangan ini, di tangan Shihab menjadi dua konsep yang saling terpadu.

Tentu jika mau dirunut, pola pikir yang penulis identifikasi sebagai “tasawuf humanis-kontekstual” dalam konsep sufistik Shihab tidak bisa dilepaskan dari lingkungan pendidikannya, di mana Shihab mengasah dan bergulat dengan dunia intelektual yang boleh disebut sebagai kiblat ilmu pengetahuan Islam, al-Azhar University, di samping pengaruh para tokoh yang menjadi idola Shihab. Dalam catatan pengantarnya pada sebuah buku yang berjudul, Logika Agama, dipaparkan dua tokoh yang menurutnya turut membentuk pola pikir Shihab. Tokoh pertama adalah Habib Abdul Qadir ibn Ahmad Bilfaqih. Beliau adalah guru dan mursyid yang telah membimbing Shihab selama pengembaraan intelektualnya di pesantren Darul Hadis al-Faqihiyah Malang, Indonesia sejak tahun 1956-1958. Hubungan Shihab dengan sang habib ini diakuinya sebagai hubungan yang begitu “membekas” hingga kini bukan hanya melalui doa yang selalu Shihab panjatkan namun lebih dari itu –ungkap Shihab –adalah “kehadiran” sang habib pada saat-saat Shihab mengalami keresahan dan kesulitan (Shihab, 2005: 22).

Tokoh lain –di antara sekian tokoh –yang diakui pengaruhnya oleh Shihab adalah Syaikh Abdul Halim Mahmud yang sering dijuluki sebagai Imam al-Ghazali abad XIV H. tokoh yang merupakan jebolan sebuah universitas ternama di Prancis ini, Sorbone University, merupakan tokoh Ilmuwan yang tidak diragukan keilmuannya dan bahkan ia sempat menempati jabatan pemimpin tertinggi lembaga al-Azhar. Kendati beliau terdidik di Prancis dalam hingar bingar keglamoran kehidupan duniawi, ia tetap konsisten dengan prinsip-prinsip kesederhanaannya atau tepatnya penghayatan dan pengamalan nilai-nilai spiritual, tetapi penting juga dicatat, bahwa Syaikhul Azhar ini juga tidak abai terhadap pemikiran-pemikiran rasionalnya.

Kesimpulan

Konsep sufistik dalam tafsir al-Mishbah, terutama konsep zuhud dan tawakkal tidaklah sebagaimana pemahaman yang berkembang secara umum dalam kajian tasawuf klasik. Secara umum, dalam kajian tasawuf klasik, zuhud seringkali diartikan sebagai kehidupan seorang sufi yang “terputus” dari kehidupan duniawi.

Tidak demikian halnya dengan konsep yang didapatkan dalam tafsir al-Mishbah. Penulisnya berupaya untuk mendudukan persoalan antara kehidupan duniawi dan ukhrawi secara proporsional, sekalipun diakui bahwa antara kehidupan duniawi dan ukhrawi tidaklah seimbang, ini tidak lantas berarti harus meninggalkan kehidupan duniawi, melainkan penekanan perhatian yang sedikit lebih diarahkan pada kehidupan akhirat sebagai tujuannya.

Kemudian dalam konsep tawakkal, Shihab juga memberikan perhatian yang seimbang antara kewajiban manusia untuk berikhtiar dan keharusan untuk menyerahkan segala sesuatunya kepada dzat yang memiliki kemampuan tidak terbatas. Ini juga tidak berarti bahwa di antara keduanya harus dipisahkan. Persoalan demikian ini, juga menjadi perdebatan dalam kajian ilmu kalam yang tampaknya juga berpengaruh terhadap pola pikir sufistik Shihab yang mencoba untuk menggabungkan antara nalar *jabariah* dan *qadariah*.

Referensi

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)
- Alba, Cecep, *Tasawuf dan Tarekat: Dimensi Esoteris Ajaran Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012)
- Al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad, *Ihya' Ulumidin*, jilid 3 (Beirut: Darul Fikri, t.th)
- Al-Hambali, Ibnu Rajab, Ibnu Qayyim Al-Jauziyah dan Imam Al-Ghazali, *Tazkiyatun Nafs: Konsep Penyucian Jiwa Menurut Ulama Salafusshalih* (Solo: Pustaka Arafah, 2005)
- Al-Husaini, Sayyid Mahmud Abu al-Faidh al-Manufi, *Jamharat al-Auliya*, terj. (Surabaya, Mutiara Ilmu, 2006)
- Al-Naisaburi, Abu al-Qasim Abdul Karim al-Qusyairi, *al-Risalat al-Qusyairiyah*, terj. (Jakarta: Pustaka Amani, 2007)
- Amin, Samsul Munir, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012)
- Amstrong, Amatullah, *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memahami Istilah Tasawuf*, terj. (Bandung: Mizan, 1996)
- Anwar, Rosihan dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000)
- Ghafur, Waryono Abdul, *Tafsir Sosial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005)
- Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993)
- M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran Dan Kontekstualitas* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2004)
- M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2005)
- M. Solihin, *Tasawuf Tematik: Membedah Tema-tema Penting* (Bandung: Pustaka Setia, 2003)
- Madjid, Nurcholis, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)
- Madjid, Nurcholish, *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 2004)
- Muhammad, Hasyim, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002)

- Mustafa P., M. Quraish Shihab: *Membumikan Kalam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)
- Nata, Abuddin, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996)
- Ni'am, Syamsun, *Cinta Ilahi: Perspektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi* (Surabaya: Risalah Gusti, 2001)
- Riyadi, Abdul Kadir, *Antropologi Tasawuf* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014)
- Shihab, M. Quraish, *Logika Agama* (Jakarta: Lentera, 2005)
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Quran Jilid 2* (Jakarta: Lentera Hati, 2010)
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998)
- Siroj, Said Aqil, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006)
- Tim Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel, *Akhlak Tasawuf* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011)
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000)
- Yusuf, M. Yunan, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990)