

PANDANGAN IBN TAIMIYAH TENTANG PEMIKIRAN ISLAM

(Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)



PERPUSTAKAAN
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
Oleh :

H. Masyharuddin

NIM : 943032

MILIK PERPUSTAKAAN PASCASARJANA	
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI	
NO. INV	00006 110 / PB / H / 06
TANGGAL :	28-02-06

DISERTASI

**Diajukan Kepada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan
Kalijaga Yogyakarta dalam Rangka Memenuhi Salah Satu Syarat Guna
Memperoleh Gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam**

**YOGYAKARTA
2005**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Drs. H. Masyharuddin, M.Ag.
NIM : 943032
Program : Doktor

menyatakan bahwa **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, November 2005

Yang Menyatakan,



Drs. H. Masyharuddin, M.Ag.

NIM : 943032



DEPARTEMEN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

DISERTASI berjudul : PANDANGAN IBN TAIMIYAH TENTANG PEMIKIRAN ISLAM
(Studi Pembaharuan Aspek Tasawuf)

Ditulis oleh : Drs. H. Masyharuddin, M.Ag

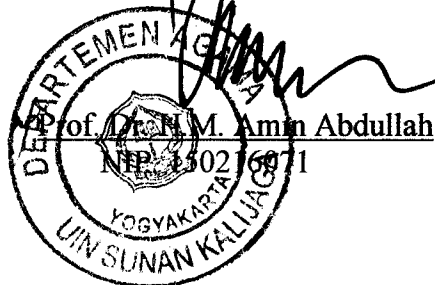
NIM : 943032 / S3

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar

Doktor dalam Ilmu Agama Islam

Yogyakarta, 11 Februari 2006

Rektor





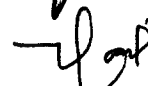
DEPARTEMEN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DEWAN PENGUJI UJIAN TERBUKA / PROMOSI

Ditulis oleh : Drs. H. Masyharuddin, M.Ag

NIM : 943032 / S3

DISERTASI berjudul : PANDANGAN IBN TAIMIYAH TENTANG PEMIKIRAN ISLAM
(Studi Pembaharuan Aspek Tasawuf)

Ketua Sidang	:	Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah	()
Sekretaris Sidang	:	Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A, Ph.D	()
Anggota	:	1. Prof. Dr. H. Simuh (Promotor / Anggota Penguji)	()
		2. Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah (Promotor / Anggota Penguji)	()
		3. Prof. Dr. H. Abd. Munir Mulkhan, SU (Anggota Penguji)	()
		4. Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain (Anggota Penguji)	()
		5. Prof. Dr. H. Djoko Suryo (Anggota Penguji)	()
		6. Prof. Dr. H. Machasin, M.A (Anggota Penguji)	()
		7. Dr. Hj. Alef Theria Wasim, M.A (Anggota Penguji)	()
		8. Dr. Sangidu, M.Hum (Anggota Penguji)	()

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 11 Februari 2006

Pukul 13.00 s.d 15.00 WIB

Hasil / Nilai

Predikat : Memuaskan / Sangat memuaskan / Dengan Pujian *

*) Coret yang tidak sesuai



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

Promotor : Prof. Dr. H. Simuh

()

Promotor : Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

()

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

PANDANGAN IBN TAIMIYAH TENTANG PEMIKIRAN ISLAM (Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)

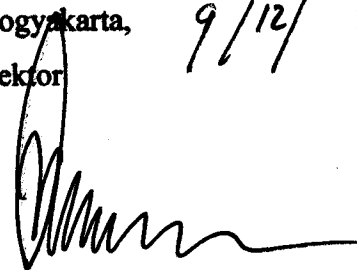
yang ditulis oleh :

Nama : Drs. H. Masyharuddin, M.Ag
NIM : 943032/ S.3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 14 Mei 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 9/12/ 2005
Rektor



Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

**PANDANGAN IBN TAIMIYAH TENTANG PEMIKIRAN ISLAM
(Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)**

yang ditulis oleh :

Nama : Drs. H. Masyharuddin, M.Ag
NIM : 943032/ S.3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 14 Mei 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 14 - 9 - 2005

Promotor/Anggota Penguji



Prof. Dr. H. Simuh

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

PANDANGAN IBN TAIMIYAH TENTANG PEMIKIRAN ISLAM
(Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)

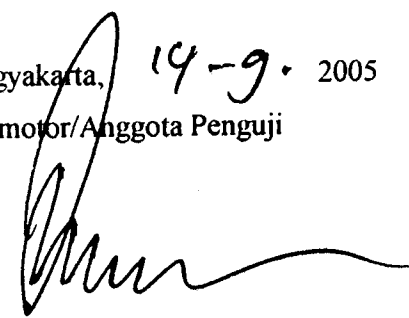
yang ditulis oleh :

Nama : Drs. H. Masyharuddin, M.Ag
NIM : 943032/ S.3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 14 Mei 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 14-9-2005
Promotor/Anggota Penguji


Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

PANDANGAN IBN TAIMIYAH TENTANG PEMIKIRAN ISLAM
(Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)

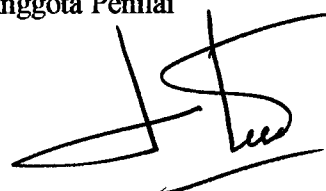
yang ditulis oleh :

Nama : Drs. H. Masyharuddin, M.Ag
NIM : 943032/ S.3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 14 Mei 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 28/6 2005
Anggota Penilai



Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

PANDANGAN IBN TAIMIYAH TENTANG PEMIKIRAN ISLAM
(Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)

yang ditulis oleh :

Nama : Drs. H. Masyharuddin, M.Ag
NIM : 943032/ S.3
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 14 Mei 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 14-9-2005
Anggota Penilai



Prof. Dr. H. Djoko Suryo

ABSTRAK

Ketika Islam memasuki periode perkembangan peradaban pasca pergumulan budaya dengan bangsa dan agama lain, ajaran Islam mulai dipahami dan diamalkan dengan spirit rasionalisme dan terjadi proses intelektualisasi doktrin Islam dalam wujud *Pemikiran Islam* yang pada gilirannya melahirkan produk berbagai ilmu keislaman. Terjadi pula perubahan fokus studi Islam, tidak lagi terpusat pada aktivitas menelaah dan memahami sumber ajaran secara langsung, melainkan beralih pada studi produk jadi ijtihad ulama, tafsir, hadis, kalam, fiqh dan tasawuf. Akibatnya, pemahaman dan pengamalan agama yang semula sederhana dan murni menjadi rumit dan kompleks serta terjadi polarisasi. Ahmad Amin, Ali Syami al-Nasysyar dan A. Mukti Ali mendeskripsikan adanya tiga pola pemahaman dan pengamalan Islam yakni *Naqli* (tekstual-tradisional), *Aqli* (rasional), *Kasyfi* (intuitif-mistik) yang dalam perkembangannya melahirkan ilmu fiqh, kalam dan tasawuf. Plus-minus pendekatan *tasawuf/kasyfi* memunculkan kritik, khususnya dari Ibn Taimiyah sekaligus sebagai upaya pembaruan tasawuf. Karena itu Fazlur Rahman memposisikan Ibn Taimiyah sebagai pionir *Neo-Sufisme*.

Latar belakang di atas menjadi motivasi penulis melakukan penelitian untuk mengetahui validitas pola pemahaman *kasyfi* dan untuk mengetahui sejauh mana usaha pembaruan tasawuf yang dilakukan Ibn Taimiyah, khususnya yang terkait dengan pilar-pilar bangunan keilmuan tasawuf seperti aspek *paradigma*, *ontologi*, *epistemologi* dan *aksiologi*. Di sisi lain dimaklumi bahwa secara umum fenomena aktivitas tasawuf/tarekat mereduksi aktivitas dunia *fisikal* dan lebih mementingkan dimensi *transendental* karena memandang dunia *fisikal* dapat membuat manusia lupa pada Tuhan. Sementara itu banyak acuan *normatif* yang menyuruh manusia tidak melupakan kehidupan dunia karena itu diperlukan sosok tasawuf yang memiliki potensi untuk memberi porsi seimbang (*tawazun*) pada kehidupan dunia *fisikal* dan dunia *spiritual*.

Kerangka pemikiran penelitian berangkat dari asumsi bahwa esensi pembaruan (*tajdid*) dalam Islam adalah memurnikan ajaran dan mereformulasikan secara permanen, validitas dan ketidakberubahan aspek *normativitas*, kendati pada aspek *historisitas* bersifat dinamis. Langkah awal menggali faktor-faktor dominan basis pemikiran Ibn Taimiyah. Dilanjutkan dengan menemukan faktor-faktor yang dipandang sebagai problem tasawuf dan menjadi motivasi melakukan pembaruan. Berikutnya mendalami usaha-usaha pembaruan tasawuf utamanya terkait dengan aspek *paradigma*, *ontologi*, *epistemologi* dan *aksiologi* sehingga dapat ditemukan karakteristik tasawuf Ibn Taimiyah yang disebut *al-Tashawwuf al-Masyru'* (*syar'iy*) dan membedakannya dengan tasawuf *bid'iy*. Upaya pembaruan tersebut melahirkan tasawuf dengan paradigma *transendentalism* dan beberapa karakteristik tasawuf seperti *puritanis*, *aktivis*, *inklusif* dan *populis*.

Dalam penelitian ini digunakan metode dan pendekatan *sosio-historis* untuk mengetahui latar belakang *internal* dan *eksternal* subjek yang diteliti. Kecuali itu digunakan metode *hermeneutik* untuk menginterpretasikan pemikiran dan pandangan subjek. Juga digunakan metode *analisis kritis* untuk mengkaji gagasan primer objek penelitian untuk tujuan studi perbandingan, hubungan dan pengembangan model.

Temuan sosok tasawuf yang diperbarui (*refomed sufism*) setelah dikritisi dapat memberikan kontribusi signifikan bagi pengembangan ilmu tasawuf yang lebih relevan dengan kebutuhan zaman. Yakni sosok tasawuf yang memiliki landasan *normativitas* kokoh dan pada sisi *historisitas* sesuai dengan kaidah-kaidah ilmiah serta memiliki potensi untuk merespon dinamika dan perkembangan zaman.





KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmaanirrahiim

Alhamdulillah berkat rahmat dan karunia Allah, Disertasi yang berjudul: **“Pandangan Ibn Taimiyah tentang Pemikiran Islam (Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)”** dapat diselesaikan dalam rangka melengkapi tugas dan memenuhi syarat untuk menyelesaikan studi Program Doktor (S-3) pada Program Pascasarjana Universitas Islam negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Penelitian ini dipandang sangat penting dilakukan, sebagai wujud rasa tanggung jawab akademik untuk mengembangkan kajian ilmu-ilmu Islam sekaligus sebagai rasa tanggung jawab sosial dan pengabdian kepada masyarakat.

Hasil penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat bagi upaya memenuhi sebagian kebutuhan umat tentang model spiritualitas Islami yakni secara normatif memiliki acuan yang jelas dari al-Qur'an dan al-Sunah yang sangat dibutuhkan masyarakat modern masa kini sehubungan munculnya fenomena kehampaan spiritual di satu pihak dan munculnya gerakan dan kebangkitan spiritualitas yang oleh John Naisbitt diangkat sebagai kebangkitan agama.

Penulis sangat menyadari, dalam menyelesaikan penelitian ini sudah barang pasti kami banyak mendapatkan bantuan dari berbagai pihak. Untuk itu kepada mereka kami sampaikan banyak terima kasih dengan iringan doa semoga mendapat balasan dari Allah sebagai amal soleh. Amiiin.

Namun secara khusus penulis menyampaikan ucapan terima kasih pertama-tama kepada Prof. Dr. H. Simuh dan Prof. Dr. H. Amin Abdullah selaku Promotor, sebab ditengah-tengah kesibukannya telah meluangkan waktu untuk membimbing, mengarahkan dan mendorong penulisan Disertasi ini.

Selanjutnya ucapan terima kasih juga disampaikan kepada Direktur dan para Asisten Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberi kesempatan kepada penulis mengikuti studi Program Doktor (S-3) hingga selesai.

Ucapan terima kasih tidak lupa disampaikan pula kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. Dr. H. Amin Abdullah, MA, dan Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kudus, Prof. Dr. H. Muslim A. Kadir, MAI, yang telah memberikan kesempatan, mendorong dan membantu penulis mengikuti studi Program Doktor (S-3) tersebut hingga selesai.

Kepada para guru besar Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih karena telah memberikan kontribusi ilmiahnya dan mengantarkan penulis pada jenjang pendidikan Program Doktor (S-3) hingga selesai.

Tidak ketinggalan pula terima kasih disampaikan kepada pimpinan dan segenap karyawan perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan STAIN Kudus yang telah memberikan bantuan dan kesempatan memanfaatkan buku-buku dan fasilitas lain yang diperlukan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.

Sebagai wujud bakti anak kepada orang tua penulis sampaikan terima kasih beserta doa kepada ayahanda (Rusydi Alm.) dan ibunda (Sholichah Alm.) yang selalu memberikan bimbingan, motivasi, dan do'a semenjak penulis masih kecil agar kelak menjadi orang yang berilmu dan mengamalkan ilmunya. Demikian pula ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya penulis sampaikan kepada istri tercinta (Dra. Hj. Asiyah), dan anak-anak tersayang (Bakhtiyar Aulawy, Moh. Fazlurrahman, Isti Kumalasari, dan Atina Rosydiana) yang dengan

sabar telah mengorbankan sebagian haknya sebagai istri dan anak demi penyelesaian studi dan penulisan Disertasi ini.

Akhirnya ucapan terima kasih disampaikan kepada saudara-saudara dan teman-teman sejawat yang tidak dapat disebutkan namanya satu persatu, atas bantuan dan dorongannya kepada penulis demi penyelesaian penulisan Disertasi ini.

Untuk itu, kepada semuanya penulis berdo'a semoga amal tersebut dicatat sebagai amal salih dan dibalas dengan balasan yang setimpal. Dan penulis senantiasa berharap semoga penelitian ini ada guna dan bermanfaat. *Amiin*

Kudus, November 2005

H. Masyharuddin

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No. 158 Tahun 1987 dan No. 0543 b/u/1987 tanggal 10 September 1987 yang ditandatangani pada tanggal 22 Januari 1988

I. Konsonan.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	tsa	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	... ‘ ...	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	ki
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
هـ	ha	h	ha
ء	hamzah	... ' ...	apostrof
ي	ya	y	ye

II. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

1. Vokal Tunggal

Vokal Tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut :

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
ـَ	Fathah	a	A
ـِ	Kasrah	i	I
ـُ	ḍammah	u	u

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya gabungan huruf, yaitu :

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan Huruf	Nama
ـِى	Fathah dan ya	ai	a dan i
ـِو	Fathah dan wau	au	a dan u

III. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu :

Harakat dan huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
ـِىْ	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ـِىْ	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
ـِوْ	ḍammah dan wau	ū	u dan garis di atas

IV. Ta marbutah

Transliterasi untuk ta marbutah ada dua

1. Ta marbutah hidup

Ta marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah dan ḍammah, transliterasinya adalah /t/.

2. Ta marbutah mati

Ta marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah /h/.

3. kalau pada suatu kata yang akhir katanya ta marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al, serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

V. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid. Dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

VI. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu : . Namun, dalam transliterasinya kata sandang itu dibedakan antara kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah dengan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah.

1. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya. Baik diikuti huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sambung/hubung.

VII. Huruf Kapital

Penulisan huruf kapital disesuaikan dengan EYD.

VIII. Kata dalam rangkaian

1. Ditulis kata per kata, atau
2. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dalam rangkaian tersebut

الفلسفة الإسلامية

Ditulis *Al-Falsafah al-Islāmiyyah* atau *Al-Falsafatul-Islāmiyyah*

Dalam disertasi ini dipergunakan cara pertama.





DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN REKTOR	iii
DEWAN PENGUJI	iv
PENGESAHAN POMOTOR	v
NOTA DINAS	vi
ABSTRAK	xi
KATA PENGANTAR	xiii
TRANSLITERASI	xvi
DAFTAR ISI	xx
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	22
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	24
D. Tinjauan Pustaka	25
E. Kerangka Teori	30
F. Metode Penelitian	44
G. Sistematika Penulisan	47
BAB II IBN TAIMIYAH SOSOK PEMBARU	49
A. Riwayat Hidup	49
B. Basis dan Akar Pemikiran Ibn Taimiyah	68
C. Usaha Pembaruan dan Pengaruhnya	110

BAB III	PROBLEM TASAWUF DALAM PANDANGAN	
	IBN TAIMIYAH	138
	A. Problem Paradigmatik	138
	B. Problem Teologis-Ritualis	159
	C. Problem Teologis-Filosofis	199
	D. Problem Teologis-Sosiologis	237
BAB IV	REFLEKSI PEMBARUAN TASAWUF IBN TAIMIYAH .	252
	A. Paradigma Transendentalisme.....	253
	B. Tasawuf : Derivasi Agama dan Produk Ijtihad	263
	C. Normativitas Tasawuf	282
	D. Tujuan Tasawuf : Kesalehan Individual dan Sosial	298
	E. Proses Transendensi Tasawuf	312
	F. Karakteristik Tasawuf	330
	G. Tasawuf Sebagai Model Spiritualitas	332
BAB V	KRITIK ATAS PEMBARUAN TASAWUF	
	IBN TAIMIYAH	344
	A. Kritik Ontologis	344
	B. Kritik Epistemologis	357
	C. Kritik Aksiologis	368
BAB VI	PENUTUP	377
	A. Kesimpulan	377
	B. Saran-saran	382
	DAFTAR PUSTAKA	384
	DAFTAR RIWAYAT HIDUP	400



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Agama Islam secara garis besar berisi ajaran tentang akidah (keyakinan) dan tata kaidah yang mengatur semua perikehidupan dan penghidupan manusia dalam berbagai hubungan, baik vertikal maupun horisontal. Dalam pengertian ini terkandung konsep keseimbangan antara kehidupan dunia dan akhirat, material dan spiritual.¹ Ajaran Islam yang bersifat integral ini pada awalnya dipahami, dihayati dan diamalkan secara sederhana, murni dan penuh semangat, bahkan model keberagamaan yang demikian menjadi ciri yang menonjol pada generasi *Salaf*.² Ketika itu sumber pengetahuan dan pengamalan agama kaum muslimin hanyalah wahyu sebagai sumber yang diyakini memiliki kebenaran mutlak dan

¹ Al-Qur'an Surat al-Qaṣaṣ (28) : 77.

² Kata *Salāf* secara harfiah berarti *yang lampau* sebagai imbuhan kata *khalāf* yang secara harfiah berarti *yang belakangan*. Ditinjau dari semantiknya, kata *salaf* mengalami perkembangan makna sedemikian rupa, sehingga mempunyai konotasi *masa lampau yang berotoritas*, sejalan dengan kecenderungan umum yang melihat masa lampau sebagai masa yang berwenang. Sebab secara teologis, masa lampau (kondisi umat Islam) diyakini sebagai otoritatif karena dekat dengan masa hidup Nabi yang diyakini pula tidak saja menjadi contoh pemahaman ajaran Islam, tetapi sekaligus menjadi teladan perwujudan ajaran Islam dalam kehidupan riil. Maka dari itu adalah logis suatu pandangan bahwa yang paling mengetahui dan memahami ajaran Islam adalah mereka yang berkesempatan menerimanya langsung dari Nabi dan yang paling baik pelaksanaannya adalah mereka yang melihat langsung praktik-praktik keislaman Nabi dan meneladaninya.

Secara historis para ulama sepakat bahwa masa *salaf* dimulai sejak masa Nabi. Namun mereka berbeda pendapat mengenai kesalafan dalam arti otoritas masa Khulafā' al-Rāsyidūn. Bagi kaum Sunni masa ke empat khalifah itu benar-banar otoritatif dan *Salaf*. Bani Umayyah, pada masa awalnya hanya mengakui masa-masa Abū Bakar, Umar, Uṣman, dan Ali. Kaum Khawarij hanya mengakui masa Abū Bakar dan Umar.

Kaum Syī'ah Rafīdah menolak masa kekhalifahan itu kecuali masa Ali. Dalam perkembangan selanjutnya, kaum Sunni memandang golongan *Salaf* tidak saja terdiri dari kaum muslimin masa Nabi dan Khulafā' al-Rāsyidīn, tetapi juga meliputi masa Tābi'īn dan Tabi' al-Tabi'īn. Pandangan ini biasanya dikaitkan dengan firman Allah, al-Qur'an surat al-Taubah (9) ayat 100 yang artinya :

sempurna, tanpa ada kritik terhadapnya di bawah bimbingan dan keteladanan rasul Allah.

Akan tetapi ketika Islam memasuki periode perkembangan peradaban yang ditengarai makin meluasnya wilayah kekuasaan Islam, di sana sini terjadi *akulturasi budaya* antar bangsa, persentuhan pengetahuan agama Islam dengan pengetahuan agama-agama lain, apalagi setelah terjadinya proses penyerapan semangat *Hellenisme*³ dan semangat ketimuran, maka ajaran Islam mulai dipahami dan diamalkan dengan semangat rasionalisme seiring dengan tumbuh berkembangnya *Pemikiran Islam*.⁴

"Orang-orang yang terdahulu lagi pertama (masuk Islam) di antara orang-orang Muhajirin dan Anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allāh ridha kepada mereka dan mereka pun ridha kepada Allāh dan Allāh menyediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, mereka kekal didalamnya selama-lamanya. Itulah kemenangan yang besar". Lihat Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 377-378. Lihat juga al-Ṭablawi Maḥmud Sa'ad, *al-Taṣawwuf fi Turaṣ Ibn Taimiyyah*, (Kairo: t.tp., 1984), h. 11-12. Sementara itu, Ibn Taimiyyah menambahkan bahwa *ahl al-salāf* adalah mereka yang hidup sampai dengan abad ketiga Hijriyah berdasarkan ḥadīṣ Nabi: *Sebaik-baik masa (kurun) adalah masa ketika aku diutus kepada mereka, kemudian masa sesudahnya, lalu masa sesudahnya lagi*. Lihat Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Vol. III, (Riyadh: Maktabah al-Riyādh al-Ḥadīṣah, t.th.), h. 24.

³ *Hellenisme* berasal dari kata *Hellenizein* artinya berbahasa Yunani atau "menjadi Yunani". Secara hakiki, Hellenisme adalah roh dan kebudayaan Yunani di sekitar lautan tengah yang mengadakan perubahan-perubahan bidang kesusastraan, agama dan keadaan bangsa itu. Zaman Hellenisme dimulai sejak pemerintahan Alexander Agung. Pemikiran di masa ini tidak lagi di daerah-daerah Yunani dan bukan pula dibangun oleh bangsa Yunani asli. Ia merupakan warisan Yunani yang di samping dikembangkan oleh orang-orang Romawi, juga oleh pemikir-pemikir dari Mesir dan Siria atau oleh pemikir-pemikir yang terdapat di sekitar lautan Tengah. Karena itu disebut juga dengan zaman Hellenisme Romawi karena pemikiran yang muncul pada saat itu adalah di bawah kekuasaan pemerintahan Romawi. Pemikiran ini bermula sejak abad keempat sebelum Masehi hingga pertengahan abad keenam Masehi di Bizantium dan Roma, abad ketujuh Masehi di Iskandariyah, hingga abad kedelapan Masehi di Siria dan Irak, yaitu pada sekolah-sekolah di Edessa, Nasibis dan Antioch, yakni hingga masa penerjemahan yang dilakukan oleh orang-orang Arab (Islam). Lihat, Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1983), h. 54. Lihat juga Muḥammad al-Baḥi, *Al-Jānib al-Ilāhi min Taḥkīm al-Islāmiy*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-A'raf, 1967), h. 131.

⁴ Hassan Hanafi mendeskripsikan bahwa *Pemikiran Islam* merupakan pemikiran yang tumbuh dalam lingkaran wahyu (al-Qur'an) sebagai respons umat Islam terhadap perkembangan dan tuntutan kebutuhan yang pada awalnya dalam bentuk semacam lingkaran kecil dan berangsur-angsur menjadi besar hingga menjadi konstruksi ilmu-ilmu keislaman, baik bersifat teoritis seperti ilmu kalam dan filsafat maupun yang bersifat praktis seperti uṣūl fiqh dan tasawuf.

Dari segi proses, pemikiran Islam adalah aktivitas intelektual untuk memahami dan menjelaskan ajaran Islam dari teks-teks suci, baik al-Qur'an maupun sunnah Nabi. Muhammad al-Bahy memetakan tiga pola upaya intelektualisasi ajaran Islam yang melahirkan *Pemikiran Islam* sebagai berikut:

1. Usaha menggali dan memahami hukum-hukum agama dari sumbernya, baik yang terkait dengan pengaturan hubungan manusia dengan Tuhan (aspek ibadah) maupun pengaturan hubungan sesama manusia (aspek muamalah). Termasuk dalam usaha ini adalah mencari solusi hukum bagi permasalahan baru yang belum pernah terjadi pada masa Nabi.
2. Usaha menyelaraskan prinsip-prinsip ajaran Islam (aspek normativitas) dengan dinamika pemikiran dan sosial yang selalu berkembang (aspek historisitas) agar ajaran Islam tetap aktual dalam setiap zaman.
3. Usaha menggali argumen (rasional religius) untuk mempertahankan akidah Islam, sekaligus menolak paham-paham lain yang bertentangan dan menjelaskan posisi Islam secara umum. Juga menggali faktor-faktor yang dapat menjadi motivasi dalam memberdayakan pemikiran untuk menjaga spirit Islam agar ajaran Islam tetap eksis dan utuh.⁵

Lihat, Hassan Hanafi, *Dirasah Islamiyah*, (Mesir : Maktabah al-Anjalu al-Misriyah, t.th.), h. 419. Sementara Amin Abdullah mendeskripsikan *Pemikiran Islam* sebagai peradaban Islam yang merupakan hasil akumulasi perjalanan pengumpulan penganut Islam ketika berhadapan dengan proses dialektika antara *normativitas* wahyu yang permanen dan *historisitas* pengalaman manusia yang selalu berubah-ubah sesuai dengan kebutuhan dan dinamika pemikiran dan sosial. Lihat, Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 3. Sedangkan menurut ketetapan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), yang kemudian ditetapkan dalam Keputusan Menteri Agama Nomor 110 Tahun 1982 tentang Pembidangan Ilmu Agama Islam, bahwa bidang Pemikiran Islam merupakan rumpun disiplin Ilmu Agama Islam yang terdiri dari *Ilmu Kalām*, *Filsafat Islam* dan *Tasawwuf*.

⁵ Muhammad al-Bahy, *al-Fikr al-Islāmi fi Tathawwurih*, (Kairo: dar al-Fikr, 1971), h. 7.

Sejalan dengan semangat tersebut, pemahaman dan pengamalan Islam menjadi rumit dan kompleks. Sebagai akibatnya, studi-studi Islam tidak lagi terpusat pada aktivitas menelaah, memahami, dan menguasai sumber-sumber ajaran Islam secara langsung (al-Qur'an dan al-Sunnah), melainkan beralih pada kajian kitab-kitab *tafsir*, *hadiś*, *fiqh*, *kalām*, *taṣawuf* dan sebagainya yang merupakan produk jadi hasil ijtihad para ulama, meski masih ada yang mempertahankan corak keberagamaan *Salaf*. Akibat selanjutnya adalah terjadi polarisasi pemahaman dan pengamalan ajaran Islam.

Atas dasar kenyataan di atas, Ahmad Amin mendeskripsikan adanya tiga pola dan metode yang dilakukan umat Islam dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam. *Pertama*, kaum *tekstualis-literalis* yang berusaha memahami agama atas dasar teks-teks agama (al-Qur'an dan al-Sunnah) secara ketat. *Kedua*, kaum *rasionalis* yang berusaha memahami ajaran agama dengan pendekatan dan kekuatan akal untuk menyingkap hakikat agama secara kontekstual. *Ketiga*, kaum *intuitif* yang berusaha memahami ajaran agama lewat pendekatan *kasyf* dan *ilhām*, dalam rangka mengungkap rahasia agama secara batini.⁶ Sejalan dengan pandangan ini, A. Mukti Ali (w. 2004 M) juga menyimpulkan bahwa dilihat dari segi pendekatan, terdapat tiga macam pola pendekatan yang dilakukan kaum muslimin dalam memahami ajaran Islam. *Pertama*, pendekatan *naqli* (tradisional). *Kedua*, pendekatan *aqli* (rasional). *Ketiga*, pendekatan *kasyfi* (mistis).⁷ Ketiga pendekatan di atas benih-benihnya telah ada dalam praktik

⁶ Ahmad Amin, *Zuhr al-Islām*, Vol. IV, (Beirut: t.p, 1969), h. 549.

⁷ A. Mukti Ali, *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*, (Bandung: Mizan, 1990), h. 19.

keberagamaan Nabi dan terus diwarisi oleh generasi sahabat dan para ulama Islam setelah Nabi wafat.⁸

Namun dalam perjalanan sejarahnya, ajaran Islam mengalami penyimpangan-penyimpangan yang disebabkan oleh kesalahan dalam memahami dan mengamalkannya ataupun adanya penolakan masyarakat untuk menyesuaikan dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an dan al-Sunnah yang benar, sehingga mendorong munculnya usaha-usaha pemurnian dan pembaruan (pemikiran) Islam oleh para pembaru (*mujādid*). Demikian ini karena sejak permulaan sejarahnya, Islam telah mempunyai tradisi pembaruan (*tajdīd*). Orang-orang Islam segera memberi jawaban dan respons terhadap apa saja yang dipandang menyimpang dari ajaran Islam. Karena masalah pembaruan atau *tajdīd* telah mendapat pembenaran dan pengesahan dari Islam sendiri, seperti adanya stimulus dari Allah bagi para pembaru sebagaimana disebutkan dalam surat al-A'raf (7): 70 dan surat Hūd (11): 117.

Keniscayaan melakukan usaha-usaha pembaruan atau *tajdīd* dalam Islam juga mendapatkan inspirasi dan legitimasi hadis Nabi; "Allah akan mengutus

⁸ Bertolak dari tiga varian pola pemahaman Islam tersebut, Muhammad Abed al-Jābirī berusaha merekonstruksi epistemologi studi keislaman dengan mensistimatisasikan berbagai aliran pemikiran dalam sejarah Islam ke dalam tiga macam epistemologi. *Pertama*, epistemologi *Bayani* (retoris) yang lebih menekankan pada peranan dan kemampuan penjelasan (*al-bayān*) terhadap otoritas nas dan teks suci secara tekstualis. *Kedua*, epistemologi *Burhani* (demonstratif) yang lebih menekankan pada peranan rasio dan bukti (*al-burhān*) empiris. *Ketiga*, epistemologi *Irfani* (gnostis) yang lebih menekankan pada peranan *intuisi*, *qalb*, *damir* dan *zauq*. Lihat, Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), h. 38, 251 dan 420.

seorang pemimpin tiap seratus tahun bagi umat ini yang akan melakukan pembaruan agamanya".⁹

Dari sudut etimologi, kata *tajdīd* berasal dari bahasa Arab; *jadāda, yujaddidu, tajdid* (membuat sesuatu menjadi baru kembali). Sedangkan dari segi terminologi berarti menghidupkan dan mengembalikan pemahaman dan pengamalan agama (al-Qur'an dan al-Sunnah) kepada kondisi semula (masa *Salaf*).¹⁰ Dari pemahaman di atas, pembaruan (*tajdīd*) dalam Islam mengandung tiga prinsip yang bersifat sistemik. *Pertama*, sesuatu yang diperbarui sebelumnya telah ada eksistensinya secara faktual. *Kedua*, sesuatu yang diperbarui telah lama berlangsung atau telah menyejarah. *Ketiga*, sesuatu yang diperbarui dikembalikan pada keadaan semula dalam kemurniannya.¹¹ Karena itu meskipun rumusan tentang pembaruan (*tajdīd*) memiliki nuansa yang berbeda-beda, namun secara esensial ia memiliki kesatuan arah dan tujuan yakni mengembalikan sesuatu kepada keadaan semula. Dengan demikian, dalam konteks pembaruan Islam, di dalamnya antara lain tercakup konsep tentang *purifikasi* ajaran, karena misi pembaruan (*tajdīd*) yang esensial adalah untuk memurnikan ajaran Islam dan mereformulasikan secara permanen validitas dan ketidakberubahan *normativitas* Islam, kendati pada aspek *historisitas* bersifat dinamis dan responsif.

⁹ Abū Dāwud, *Sunān Abū Dāwud*, Vol. II, (Beirut: Dār al-Jinān al-Ṭibā 'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī, 1988), h. 5-12. Lihat juga, Al-Ḥafīz Ibn 'Abd Allāh al-Ḥakīm al-Naisaburi, *Al-Mustadrak 'Alā Ṣaḥīḥain*, (Beirut: Dār al Fikr, 1978), h. 522. Mayoritas ulama sepakat hadis tersebut adalah hadis *Ṣaḥīḥ*. Misalnya, al-Baihaqi dan al-Ḥakim (ulama Salaf), al-Ḥafiz, al-'Iraqi, Ibn Hajar al-Asqalani, dan al-Suyuti (ulama Khalaf), dalam Abū Ṭayyib Muḥammad Syamsu al-Aẓīm, *Sunān al-Ma'būd, Syarḥ Sunān Abū Dāwud*, vol XI, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 396.

¹⁰ *Ibid*, h. 386.

¹¹ Busthami Muhammad Said, *Pembaru dan Pembaruan dalam Islam*, terj. Mahsun al-Munzir, (Gontor, Ponorogo: Pusat Studi Ilmu dan Amal, 1992), h. 1 – 3.

Ketiga prinsip di atas terkait pula dengan fungsi pembaruan dalam Islam yang mengandung tiga fungsi pokok. *Pertama, al-i'ādah* yaitu mengembalikan ajaran Islam kepada kondisi kemurnian dan keasliannya. *Kedua, al-ibānah* yaitu menyeleksi atau memisahkan ajaran Islam dari segala macam unsur-unsur lain yang telah mengotorinya. *Ketiga, al-ihyā'* yaitu mendinamisasikan spirit ajaran Islam sehingga mampu merespons dengan benar dan tepat terhadap perubahan maupun dinamika kehidupan.¹² Berdasarkan pengertian pembaruan di atas, upaya-upaya pembaruan dalam Islam cenderung didasarkan pada keyakinan bahwa telah terjadi berbagai macam *anomali* atau penyimpangan-penyimpangan dalam pelaksanaan ajaran Islam yang disebabkan oleh kesalahan memahami dan mengamalkan doktrin-doktrin Islam. Oleh karena itu, ajakan untuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah serta praktik-praktik dan konvensi-konvensi keberagamaan generasi *Salaf* merupakan doktrin pokok kaum pembaru. Mereka memandang bahwa era kehidupan Islam dan metode keberagamaan masa Nabi dan generasi *Salaf* (*manhaj tadayyun al-Salaf*) adalah era Islam yang istimewa serta merupakan model keberagamaan yang ideal. Itu sebabnya usaha-usaha yang dilakukan kaum pembaru meski dalam formulasi yang berbeda-beda sesuai dengan konteks yang dihadapi, namun memiliki benang merah kesatuan inspirasi dan arah serta tujuan yang sama, yaitu mengembalikan ajaran Islam pada kondisi

¹² A. Munir dan Sudarsono, *Aliran Modern Dalam Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 14.

kemurnian dan keasliannya dengan membersihkan hal-hal yang dipandang *bid'ah*.¹³

Keyakinan tentang *idealitas* dan *otoritativitas* model keberagamaan generasi *Salaf* didasarkan pada kenyataan *historis-sosiologis* bahwa merekalah yang secara langsung dan pertama kali menerima pengajaran (*ta'līm*) dari Nabi tentang al-Qur'an dan al-Sunnah baik lafal maupun maknanya. Dan secara *teologis-sosiologis* adalah tidak mungkin sekiranya Nabi berbicara dengan mereka tentang segala sesuatu yang tidak dipahami ataupun di luar pemahaman mereka. Kecuali itu dalam kenyataannya nas-nas agama yang diterima mereka melalui bahasa komunikasi mereka sehari-hari, di samping mereka juga menyaksikan kejadian-kejadian yang melatarbelakangi turunnya al-Qur'an (*sabāb al-nuzūl*) serta situasi-situasi ketika sebuah ḥadīṣ Nabi terjadi (*sabab al-wurūd*). Dengan kata lain mereka hidup dan terlibat dalam kondisi yang melingkupi terjadinya doktrin-doktrin Islam yang asli, kemudian mereka mengamalkannya sehingga keadaan tersebut sekaligus merupakan sarana yang penting bagi proses pembelajaran maupun pemahaman terhadap ajaran-ajaran agama. Sistem dan

¹³ Secara terminologi, *bid'ah* adalah suatu masalah agama yang diada-adakan padahal tidak dikenal pada masa sahabat dan tabi'in, juga bukan merupakan ketetapan dari syara' (agama). Lihat, Ali Ibn Muḥammad al-Jurjani, *al-Ta'rifāt*, (Singapura: Al-Haramain, t.th.), h. 48. Di antara ḥadīṣ yang menjadi rujukan tentang *bid'ah* adalah ḥadīṣ Abū Dāwud sebagai berikut:

إياكم ومحدثات الأمور كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة (رواه أبو داود)

(Jauhilah mengada-ada hal baru (dalam agama) karena setiap yang baru itu *bid'ah* dan setiap *bid'ah* adalah sesat). Lihat, Abū Dawud, *Op. Cit.*, h. 21. Ḥadīṣ Bukhari dengan redaksi sebagai berikut:

من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد (رواه البخاري)

(Barangsiapa yang mengada-ada sesuatu tentang urusan (agama kami ini) padahal bukan termasuk bagian darinya, maka hal itu ditolak). Berdasarkan kedua ḥadīṣ di atas, maka sesuatu bisa dikategorikan *bid'ah* menurut syara' jika memenuhi tiga hal: (1). mengada (*al-Ihdās*), (2). disandarkan pada agama (3). tidak mempunyai pijakan syari'at baik secara umum ataupun khusus.

prosedur transfer nilai-nilai Islam inilah yang menjamin terpeliharanya teks-teks maupun makna-maknanya di kalangan generasi *Salaf al-Ṣālihin* dan menjadikan keberagamaan mereka memiliki *validitas* yang *otoritatif*.¹⁴

Dalam konteks makna dan hakikat pembaruan (*tajdīd*) dan kenyataan empirik terjadinya polarisasi pemahaman Islam di atas, sosok Ibn Taimiyyah (w. 1328 M) adalah seorang pembaru dan pemurni Islam abad pertengahan yang memiliki otoritas tinggi. Sebab dialah tokoh yang benar-benar berusaha memperbarui dan memurnikan pemahaman dan pengamalan Islam pada zamannya sedemikian rupa sehingga model pembaruan yang dia tawarkan kepada masyarakat ketika itu terasa benar-benar baru, meski sesungguhnya usaha-usaha pembaruannya dimaksudkan untuk membawa umat kepada pemahaman dan pengamalan ajaran Islam secara integral yang telah dilaksanakan umat Islam generasi *Salaf*.

Komitmen dengan semangat pembaruannya, Ibn Taimiyyah membangun pemikiran-pemikirannya lewat elaborasi al-Qur'an dan al-Sunnah serta *aṣar al-Salaf* sebagaimana terlihat dalam tulisan-tulisannya yang demikian luas mencakup berbagai bidang ilmu seperti *tafsīr*, *ḥadīṣ*, *fiqh*, *kalām*, *filsafat/mantiq*, *taṣawuf*, dan sebagainya. Lewat tulisan-tulisannya itu, dia mengkritik secara tajam pandangan maupun pengamalan umat Islam yang menurutnya sudah tidak sesuai dengan spirit Islam yang murni yakni ajaran Islam yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah serta praktik-praktik keberagamaan generasi *Salaf*. Misalnya, terhadap kaum teolog (*mutakallimīn*), ia mengkritik bahwa perdebatan-

¹⁴ Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fī Usūl al-Tafsīr*, (Kuwait: Dār Al-Qur'ān al-Karīm, 1971), h. 95. Lihat juga, Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah, Ḥayātuh wa Aṣrūh wa Arā'ah wa fiqhuh*, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th.), h. 192.

perdebatan teologis yang terjadi di kalangan mereka ternyata hanya untuk memperoleh kemenangan dan popularitas serta kebanggaan, bukan untuk memperoleh dan menjelaskan hakikat kebenaran yang ada dalam bidang akidah (ajaran-ajaran agama yang wajib diyakini tanpa keraguan sedikit pun). Apalagi dalam ilmu kalām banyak digunakan pemikiran-pemikiran *filosofis-spekulatif* yang bersumber dari luar Islam.¹⁵ Bahkan khusus terhadap sekte Syī'ah¹⁶ dan Qadariyah¹⁷, Ibn Taimiyyah menulis karya *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqdi Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, yang berisi kritik kepada kedua sekte itu. Kritiknya terhadap Syī'ah karena golongan ini memandang imam-imam mereka adalah *ma'sūm* dan doktrin *imāmah* sebagai bagian dari masalah akidah. Kritik tersebut secara khusus menanggapi karya al-Hilly seorang pemuka Syī'ah berjudul *Minhaj al-Karāmah fī Ma'rifah al-Imāmah*, sedang terhadap sekte

¹⁵ Khalid Abd al-Rahman al-'Ak, *al-Uṣūl al-Fikriyyah li Manāhij al-Salafiyyah*, (Beirut: Al-Maktab al-Islāmiy, 1995), h. 168.

¹⁶ Syī'ah dari segi bahasa berarti pengikut kelompok atau golongan. Menurut istilah, Syī'ah adalah satu aliran dalam Islam yang meyakini bahwa Ali Ibn Abī Ṭalib dan keturunannya adalah imam-imam atau pemimpin agama setelah Nabi Muhammad. Bahkan, secara politis mereka berpendirian bahwa Ali Ibn Abī Ṭalib adalah imam atau khalifah yang seharusnya berkuasa setelah Nabi Muhammad wafat. Menurut mereka hal tersebut telah timbul sejak Nabi masih hidup, dalam arti bahwa Nabi sendirilah yang menetapkan. Dengan demikian menurut kaum Syī'ah, inti dari ajaran Syī'ah telah ada sejak zaman Nabi Muhammad. Dalam perkembangan selanjutnya Syī'ah sebagai aliran dalam Islam karena perbedaan-perbedaan pandangan melahirkan sekte-sekte seperti Khisamiyah, Zaidiyah, Imamiyah. Lihat Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam Vol. V*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Houve, 2002), h. 5.

¹⁷ Qadariyah adalah salah satu aliran Kalām yang tidak mengakui qadar bagi Allah. Menurut aliran ini tiap-tiap manusia adalah pencipta bagi segala perbuatannya karena itu dia dapat berbuat segala sesuatu atau meninggalkannya kecuali atas kehendaknya sendiri. Paham aliran ini juga sering disebut *Free will* atau *Free act*. Tokohnya adalah Ma'bad al-Juhaini (w. 80 H) dan Ghilan al-Dimasyqi. Pada awalnya keduanya mengambil paham dari seorang Nasrani bernama Susan, dia sempat masuk Islam tetapi kemudian murtad dan menjadi Nasrani lagi. Dalam perkembangan selanjutnya paham ini diadopsi oleh aliran Mu'tazilah yang berpandangan bahwa semua perbuatan manusia diciptakan oleh manusia sendiri, bukan oleh Allah SWT, bahkan Allah tidak mempunyai hubungan dengan perbuatan manusia. Lihat, Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam, Vol. II*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Houve, 2002), h. 338.

Qadariyah kritik tajam dilontarkan karena pandangan mereka yang terlalu mengagung-agungkan kekuatan rasio.

Ibn Taimiyyah juga mengkritik para ahli fiqh (*fuqaha*) karena sikap fanatik mereka terhadap aliran atau mazhab yang mereka anut. Dalam pandangannya, orang yang fanatik mazhab sesungguhnya sama dengan orang yang diperbudak hawa nafsunya, sebab ia hanya mengikuti keinginan egonya dan bukan mengikuti ajaran agama yang benar.¹⁸

Kritik lain diarahkan kepada para filosof (*failasuf*) yang dipandang terlalu mengandalkan pemikiran spekulatif tanpa dibarengi observasi tentang realitas yang benar-benar riil dan nyata. Kecuali itu para filosof dituduh telah membawa pemikiran-pemikiran asing menyusup ke dalam Islam dengan jalan merekayasa penyelarasan pemikiran falsafati dengan ajaran Islam.¹⁹ Dalam hal ini ia menulis karya *Muwāfaqah Ṣaḥīḥ al-Manqul li Ṣarīḥ al-Ma'qūl* dengan tujuan memposisikan akal dan wahyu secara proporsional. Kritik keras juga diarahkan untuk menelanjangi logika (*mantiq*) Platoisme dan Aristotelian yang banyak diambil oleh para filosof Islam dan untuk itu dia menulis buku *Al-Raddu 'alā al-Mantiqiyyīn* (Penolakan terhadap ahli-ahli logika). Kritiknya terhadap ahli tafsīr ditujukan pada jenis *Tafsīr bi al-Ra'yi* atau *Tafsīr bi al-Dirāyah*,²⁰ bahkan

¹⁸ Khalid Abd al-Rahman al-'Ak, *al-Uṣūl al-Fikriyyah*....., h. 168.

¹⁹ *Ibid*.

²⁰ Yaitu suatu penafsiran al-Qur'an yang didasarkan pada kesadaran bahwa al-Qur'an dalam wujud bahasa pesan berada dalam ruang wilayah budaya dan sejarah. Karena itu dalam *Tafsīr bi al-Ra'yi* seorang mufāsir berusaha menjelaskan pengertian dan maksud suatu ayat berdasarkan hasil proses intelektualisasi (ijtihad). Menurut Mana' al Qaṭṭān munculnya *Tafsīr bi al-Ra'yi* terjadi ketika peradaban Islam makin berkembang yang dibarengi munculnya mazhab- mazhab dalam Islam.

menurutnya jika suatu penafsiran al-Qur'an hanya berdasarkan pemikiran murni adalah termasuk haram, berdasarkan *ḥadīṣ-ḥadīṣ* Nabi.

Khusus terhadap tasawuf yang menjadi objek penelitian disertasi ini, Ibn Taimiyyah telah melakukan kritik-kritik dan usaha-usaha pembaruan yang mendasar karena berkaitan langsung dengan rancang bangun dan sendi-sendi pokok keilmuan tasawuf, yaitu pembaruan aspek *paradigma*,²¹ *ontologi*,²² *epistemologi*,²³ dan *aksiologi*.²⁴

Pembaruan tersebut dilakukan setelah Ibn Taimiyyah memandang adanya berbagai problem dalam tasawuf dan praktik-praktik ketasawufan yang secara garis besar meliputi empat hal pokok yaitu: *Pertama*, problem *paradigmatis*.

Masing-masing mazhab berusaha meyakinkan para pengikutnya dengan memberikan argumen teks-teks al-Qur'an berikut tafsirnya dalam kerangka kepentingan bahkan ideologi mazhab tersebut. Lihat, Mana' al Khalil al Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi Ulūm al-Qur'an*, (t.t.: Mansyūrat al 'Asr al Hadiṣ, 1973, h. 342.

²¹ Paradigma dirumuskan sebagai pandangan mendasar dari suatu disiplin ilmu tentang apa yang menjadi pokok permasalahan (*fundamental problem*) yang semestinya dikaji dan dipelajari. Lihat, George Ritzer, *Sociology; A Multiple Paradigm Science* (New York: Allyn and Bacon Inc., 1980), h. 8

²² *Ontologi*, berasal dari bahasa Yunani, *ontos* yang berarti ada dan *logos* yang berarti teori. Maksudnya adalah teori tentang adanya "ada". Menurut Aristoteles yang dikutip Dagobert, *ontologi* adalah ilmu yang mempelajari tentang esensi sesuatu. Ilmu ini pertama kali dikembangkan dalam ilmu filsafat oleh Wolff yaitu ilmu yang berkaitan dengan prinsip fundamental tentang yang "ada". Dalam konteks penelitian ini yang dimaksud adalah prinsip fundamental yang terkait dengan hakikat tasawuf. Lihat, Dagobert D. Roones, *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Little Field Adams & Co., 1971), h. 219.

²³ Term *epistemologi* berasal dari bahasa Yunani, *episteme* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu. Dalam epistemologi terdapat tiga persoalan pokok, yaitu; a). apa sumber pengetahuan, dari mana pengetahuan yang benar datang dan bagaimana kita mengetahuinya, b). apakah sifat dasar pengetahuan, apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita dan apakah kita dapat mengetahuinya, dan c). apakah pengetahuan kita itu benar (*valid*) dan bagaimana kita dapat membedakan yang benar dan yang salah. Lihat, Harold H. Titus, dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat*, Terj. H.M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 187 – 188.

²⁴ Term *aksiologi*, berasal dari kata *axios* (Yunani) berarti nilai dan *logos* berarti teori. Jadi, aksiologi adalah teori tentang nilai yang berkaitan dengan kegunaan dari pengetahuan yang diperoleh. Dalam hal ini adalah ilmu tasawuf. Lihat, Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Sinar Harapan, 2000), hal 234.

Kedua problem *teologis-ritualis*. *Ketiga*, problem *teologis-filosofis*. *Keempat*, problem *teologis-sosiologis*,²⁵ yang akan penulis uraikan secara detail pada pembahasan lebih lanjut.

Seperti dimaklumi, tasawuf sesungguhnya merupakan produk ijtihad tentang ajaran Islam yang lebih memberi aksentuasi kepada aspek batin (*esoterik*). Berdasarkan pengertian ini, Ibn Khaldun (w. 1406 M) melalui pendekatan historis menegaskan bahwa tasawuf termasuk salah satu ilmu Islam yang baru dan bermula dari generasi *Salaf*. Secara metodologis, tasawuf merupakan jalan kebenaran dan hidayah Allah, berawal dari sikap pemusatan diri dalam beribadah, konsentrasi sepenuhnya hanya kepada Allah, berpaling dari hiasan dan pesona dunia, menjauhkan diri dari kelezatan harta dan pangkat yang dikejar kebanyakan orang, mengisolasi diri (*'uzlah*) dari halayak untuk bertapa (*khalwat*), dan hidup dalam ibadah. Tradisi dan praktik kerohanian ini merupakan fenomena umum dalam kehidupan generasi *Salaf*, kemudian pada abad ke-2 Hijriyah dan sesudahnya – ketika penghidupan duniawi makin marak – maka orang-orang yang lebih berkonsentrasi pada ibadah (*'ābid*) dan menjauhi kehidupan duniawi (*zāhid*) diberi sebutan khusus dengan istilah *sufi* atau *mutaṣawwifin*.²⁶

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa tasawuf pada pemunculan awalnya merupakan bagian dari ibadah yang bertujuan membentuk sikap tekun beribadah (*'ābid*) dan tidak tamak terhadap dunia (*zāhid*), di mana kedua sikap itu

²⁵ Musthafa Hilmi, *al-Taṣawwuf wa Ibn Taimiyyah*, (Iskandariyah: Dar al-Da'wah, 1982), h. 387.

²⁶ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Kairo: Al-Maṭba'ah al-Bahiyah, t.th.), h. 228.

merupakan gejala yang umum dalam kehidupan para sahabat dan generasi *Salaf*. Dengan demikian, tasawuf yang berkembang saat itu adalah *Tasawuf Islami* atau *Tasawuf Qur'ani*, karena secara *epistemologis* benar-benar bersumber dari Islam dan praktek-praktek kerohanian generasi *Salaf* yang memiliki otoritas. Namun setelah memasuki abad kedua hijriyah dan sesudahnya, mulailah berkembang *Tasawuf Mistik*,²⁷ yakni adanya peralihan nyata dari tasawuf Islam yang bercirikan tekun beribadah dan hidup zuhud ke arah corak tasawuf murni (*mistik*), dan para tokohnya tidak lagi disebut *'ābid* atau *zāhid* melainkan lebih dikenal dengan sebutan *sufi*.²⁸ Dalam konteks ini, Abu al-'Āla 'Affī menginformasikan bahwa sejak saat itu tasawuf memasuki babak baru, yaitu memasuki periode *intuisi*, *kasyf*, dan *zauq*, yang berkembang antara abad ke-3 dan ke-4 Hijriyah dan sekaligus merupakan abad keemasan tasawuf.²⁹ Perkembangan tasawuf di atas membawa alam tasawuf tidak lagi terbatas pada corak dan pola yang tunggal, namun telah membawa perkembangan ke arah munculnya aliran-aliran atau *maḥab-maḥab* tasawuf, berikut kecenderungan dan karakteristik masing-masing.

²⁷ Tasawuf mistik bertolak dari kesadaran akan adanya komunikasi antara ruh manusia dengan Tuhan. Karena itu para pendukungnya berusaha untuk memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan. Selanjutnya demi tercapainya tujuan tersebut mereka lebih banyak menaruh perhatian terhadap bahasan tentang metode dan sarana untuk mengenal dan berkomunikasi dengan Tuhan. Hal ini berbeda dengan tasawuf Islami (religi) yang memiliki tujuan sebatas pembinaan dan pembentukan moral seperti pelurusan jiwa, pengendalian kehendak dengan maksud untuk membentuk manusia selalu konsisten terhadap keluhuran moral. Karena itu jenis tasawuf kedua ini, lebih bersifat pendidikan dan bercorak praktis. Lihat, Abū al-Wafā al-Taftazani, *Madkhāl Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Tsaqafah, 1979), h. 8 – 9.

²⁸ *Ibid*, Lihat juga Abd al-Karim Ibn Hawāzin al-Qusyairy, *Al-Risālah al-Qusyairiyah fi 'Ilm al-Taṣawwuf*, (Kairo: Maktabah Muḥammad Ali Ṣābiḥ wa Aulādiḥ, t.th.), h. 12.

²⁹ Abū al-'Āla 'Affī, *al-Taṣawwuf al-Ruḥīyyah fi al-Islām*, (Kairo: t.p., 1962), h. 92.

Menurut tinjauan Abu al-Wafā al-Ghanimi al-Taftazani, sesungguhnya sudah sejak abad ke-3 Hijriyah, tasawuf telah mengalami perkembangan menuju terbentuknya dua corak atau aliran. *Pertama*, corak tasawuf yang ajarannya senantiasa merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah serta banyak didominasi oleh ajaran moralitas. Para tokohnya kebanyakan dari para ulama – bukan filosof – dan pendapat-pendapatnya moderat (*syu'bah al-muhāfidzin*). *Kedua*, corak tasawuf yang ajarannya banyak bersumber dari filsafat dan cenderung pada pembahasan konsep-konsep tentang relasi manusia atau alam dan Tuhan serta banyak ditandai dengan penghayatan *intuitif-spekulatif*, seperti konsep *fanā*, *ma'rifāt*, *ittihād*, *hulūl* dan sebagainya (*syu'bah al-ahrār*). Para tokohnya memiliki kecenderungan pada pengalaman *fanā'* (*ekstase*) dan dari mereka kerap kali muncul ucapan-ucapan ganjil (*syatāhat*).³⁰

Dalam uraian yang lebih rinci, Abd al-Qādir Maḥmūd menjelaskan bahwa dilihat dari sudut epistemologi dan metodologi, tasawuf dapat dikelompokkan menjadi tiga aliran besar, yaitu; *Pertama* tasawuf *Salafi*, yakni tasawuf yang secara epistemologis dan metodologis hanya berdasarkan pada al-Qur'an dan al-Sunnah serta praktik-praktik kerohanian generasi *Salaf*.³¹ *Kedua*, tasawuf *Sunni* yakni tasawuf yang ajarannya berusaha memadukan aspek *syarī'ah* (*eksoterik*) dan *ḥaqīqah* (*esoterik*) dengan berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, namun diwarnai pula dengan interpretasi-interpretasi baru dan menggunakan metode-

³⁰ Abū al-Wafā al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhāl ilā al-Taṣawwuf al-Islāmiy*, (Kairo: Dār al-Tsaqafah, 1979), h. 74.

³¹ Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Taṣawwuf fi al-Islām*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), h. 78.

metode baru yang belum dikenal pada masa generasi *Salaf*.³² *Ketiga*, tasawuf *Falsafi* yakni tasawuf yang berusaha memadukan antara visi tasawuf dan visi filsafat dengan mengambil unsur-unsur Islam maupun unsur lain (non Islam), baik pemikiran Barat (Yunani) maupun Timur, sehingga ajaran-ajarannya cenderung melampaui batas-batas syari'at dan akidah tauhid.³³

Dengan redaksi yang sedikit berbeda, Ali Sami al-Nasysyār juga menjelaskan adanya ketiga aliran tasawuf tersebut; *Pertama*, tasawuf *Salafi* yaitu tasawuf yang berlandaskan al-Qur'an dan al-Sunnah serta dikembangkan oleh para perintis generasi awal (*Salaf*), seperti al-Karāmiyah dan al-Harāwi al-Anṣārī. Selanjutnya tasawuf ini dikembangkan lagi oleh Ibn Taimiyyah (w. 1328 M) lewat tulisan-tulisannya, kemudian diformulasikan secara lebih sistematis oleh muridnya, Ibn al-Qayyīm al-Jauziyah (w. 1352 M). *Kedua*, tasawuf *Sunni* yaitu tasawuf yang pada awalnya mengambil bentuk kehidupan zuhud berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah serta praktik-praktik *fanā'* (*asketik*) generasi sahabat kemudian berkembang menjadi disiplin ilmu keislaman yang dilengkapi dengan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah keilmuan. Tokoh utamanya adalah Abu Ḥamid al-Ghazali (w. 1111 M) yang berkolaborasi dengan pandangan teologi Asy'ariyah. Tujuan akhir tasawuf Sunni adalah terbentuknya moralitas yang sempurna. *Ketiga*, tasawuf *Falsafi* yaitu tasawuf yang pada tahap awalnya bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah secara praktis, kemudian berkembang ke arah ilmu (*teoritis*) dan berlanjut sampai pada tahap perenungan-perenungan filosofis setelah terjadi

³² *Ibid*, h. 148.

³³ *Ibid*, h. 299.

pertemuan dan percampuran dengan pandangan-pandangan filsafat (mistik) Yunani, filsafat (mistik) Hindu, dan lain sebagainya.³⁴

Dari ketiga corak tasawuf di atas, dalam perkembangan berikutnya ternyata tasawuf *Sunni* dan tasawuf *Falsafi* mengalami perkembangan lebih pesat dan lebih banyak menarik minat banyak orang. Kedua corak tasawuf ini sesungguhnya merupakan perkembangan lebih lanjut dari dua corak tasawuf (*al-syu'bah al-sunniyyah/al-muhafizīn* dan *al-syu'bah al-mubtadi'ah/al-ahrār*) yang benih-benihnya telah muncul sejak abad ke-3 Hijriyah sebagaimana dijelaskan Abu al-Wafā maupun Abu al-'Alā Afīfi di atas. Jelasnya, dari corak tasawuf yang moderat dan selalu merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah (*al-syu'bah al-sunniyyah*), selanjutnya berkembang ke arah tasawuf *Sunni* dan mencapai puncaknya pada masa al-Ghazali (w. 1111 M) pada abad ke-12 Masehi. Dalam perkembangan lebih lanjut, tepatnya sekitar abad ke-11 dan ke-12 Masehi, tasawuf *Sunni* mengambil bentuk praktis yakni tarekat (*tarīqah*) lengkap dengan ordo-ordonya. Sementara itu, bersamaan dengan munculnya tarekat sufi, dari corak tasawuf ekstrim (*al-syu'bah al-ahrār*) dan memiliki kecenderungan pemikiran *filosofis-spekulatif* dan perenungan *intuitif-spekulatif* selanjutnya berkembang ke arah terbentuknya tasawuf *Falsafi* dan mencapai puncaknya di tangan Syaikh al-Akbar Ibn Arabi (w. 1240 M) pada abad ke-13 Masehi.

Kedua sayap tasawuf di atas, yakni tasawuf *Tarekat* dan tasawuf *Falsafi*, ternyata memunculkan problem-problem yang secara garis besar berkaitan khususnya dengan masalah akidah tauhid dan ibadah yang disyariatkan (*ibādah*

³⁴ Ali Sami al-Nasyar, *Nasy'āt al-Fikr al-Falsafī fi al-Islām*, Vol. III (Kairo : Dār al-Ma'ārif, 1969), h. 19 – 20. Bandingkan juga dengan Mustafa Hilmi, Musthafa Hilmi, *al-Taṣawwuf*....., h. 387.

masyrū'ah). Sebab dalam kenyataannya, praktik-praktik tasawuf *Tarekat* banyak memunculkan ritus-ritus dan ibadah-ibadah yang melampaui batas-batas syari'at (*bid'ah*), sedang perenungan tasawuf *Falsafi* banyak melahirkan ide-ide yang dipandang melampaui batas-batas akidah tauhid (*isyraq*) seperti ide *ma'rifāt*, *al-itthihād*, *al-hulūl*, *wahdat al-wujūd*, dan sebagainya. Dengan kedua kecenderungan di atas, Ibn Taimiyyah sampai pada kesimpulan bahwa sesungguhnya pada kehidupan tasawuf *Tarekat* maupun tasawuf *Falsafi* terkandung problema-problema sebagaimana disebutkan di atas.

Adapun tasawuf *Salafi* meski cikal-bakalnya telah ada sejak masa *Salaf*, namun dalam perkembangannya mengalami “kemandegan” dan baru dihidupkan kembali oleh ulama-ulama mazhab Hanbali,³⁵ antara lain Ibn Taimiyyah.³⁶ Tasawuf *Salafi* yang dikembangkan kembali, oleh Fazlur Rahman dipandang sebagai *neo-Sufisme*.³⁷ Ibn Taimiyyah sendiri dalam tulisan-tulisannya lebih senang menggunakan istilah *al-Taṣawwuf al-Masyrū'* (tasawuf yang

³⁵ Juga disebut *Hanabilah* yang dirintis oleh Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal (w. 855 M) atau biasa disebut Imam Hanbali. Dia adalah murid Abi Yusuf dan Imam Syāfi'i (w. 795 M). Corak pemikirannya *tradisional-fundamentalis*. Pandangan-pandangannya didasarkan pada al-Qur'an, al-Sunnah dan pendapat sahabat. Tapi jika terpaksa ia juga menggunakan hadis Mursal dan qiyas. Mazhab Hanbali banyak berkembang di Irak, Mesir, Siria, Palestina dan Saudi Arabia. Lihat, Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. IV, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Houve, 2002), h. 216.

³⁶ Al-Ṭablāwī Maḥmūd Sa'ād, *al-Taṣawwuf fī Turās Ibn Taimiyyah*, (Kairo: t.p., 1984), h. 18.

³⁷ Term *neo-Sufisme* berasal dari Fazlur Rahman untuk menjelaskan kecenderungan upaya pembaruan tasawuf (klasik) dengan jalan mengembalikan dan menempatkan kembali tasawuf dalam bingkai dan kontrol syari'at, yakni al-Qur'an dan as-Sunnah serta praktik-praktik keruhanian generasi *Salaf* yang otoritatif. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), h. 195.

disyari'atkan).³⁸ Dengan kualifikasi *al-Masyrū'* mengindikasikan bahwa tasawuf yang dikehendaknya adalah tasawuf yang selalu berada dalam pangkuan *syarī'ah* (agama). Yakni secara normatif dan metodologis memiliki rujukan yang jelas dari al-Qur'an dan al-Sunnah serta secara aplikatif memiliki contoh dan teladan dari praktik-praktik kerohanian Nabi dan generasi *Salaf*. Dengan kualifikasi itu pula Ibn Taimiyyah menganggap *bid'ah* (baik *bid'ah zātiyah/essensial* maupun *bid'ah manhajiyah/metodologis*) terhadap tasawuf yang berada di luar bingkai syari'at. Dengan tidak mengurangi makna yang ada dalam term *al-Taṣawwuf al-Masyrū'* untuk selanjutnya dalam konteks tasawuf Ibn Taimiyyah, penulis menggunakan istilah *Taṣawwuf Syarī'y*³⁹ yang memiliki kualifikasi seperti tersebut di atas. Sebaliknya, tasawuf yang tidak memiliki kualifikasi dimaksud, secara *maḥmūm mukhālafah*⁴⁰ dikategorikan sebagai *Tasawuf Bid'iy*. Sejalan dengan pemilahan dua macam tasawuf (*syarī'y-bid'iy*) di atas, secara tegas Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa pembaruan tasawuf yang dilakukan Ibn Taimiyyah dan murid-muridnya dengan memasukkan ke dalam sufisme makna moral dan sifat puritanis serta etos Islam ortodoks selanjutnya melahirkan dua tasawuf yang

³⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmu' Fatawa, Kitab 'Ilm al-Suluk*, (Riyadh: Matba' al-Riyadi, 1381 H), h. 362 – 364.

³⁹ Term tasawuf *Syarī'y* (*al-Taṣawwuf al-Syarī'y*) digunakan sebagai judul buku oleh Sayyid Noor bin Sayyid Ali berisi kritik atas kritik orang-orang yang salah paham terhadap tasawuf dan menuduh tasawuf sebagai *bid'ah*. Padahal ada sebagian ahli tasawuf yang masih berpegang teguh pada syari'at (al-Qur'an dan al-Sunnah) seperti Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qoyyīm al-Jauziyah.

⁴⁰ *Maḥmūm mukhālafah* adalah makna yang dipahami di luar yang ditunjukkan/ditangkap dari suatu lafaz, berbeda dengan yang ditunjukkan secara langsung (*maḥmūm muwāfaqah*). *Maḥmūm mukhālafah* keberadaannya bisa dipahami dari kebalikan suatu lafaz itu sendiri yang maknanya sudah jelas atau dapat dipahami karena adanya sifat, illat, syarat maupun jumlah bilangan yang terkait dengan lafaz tersebut. Lihat, Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1966), h. 1034 – 1035. Lihat juga, Abd al-Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), h. 153 – 154.

berbeda secara diametral yakni sufisme Islami (*ortodox*) dan sufisme non Islami (*heterodox*).⁴¹

Lebih lanjut Fazlur Rahman menjelaskan bahwa muncul (kembali)-nya tasawuf *Salafi* merupakan kontribusi para ulama ḥadīṣ mazḥab Hanbali setelah mereka melihat gerakan sufisme menguasai dunia Islam selama abad ke 12 dan ke-13 Masehi baik secara emosional, spiritual, maupun intelektual, namun di dalamnya mengandung berbagai problema yang harus diperbarui. Dengan melihat kenyataan tersebut, mereka sampai pada suatu kesimpulan bahwa sama sekali tidak mungkin mengabaikan kekuatan-kekuatan sufisme secara keseluruhan. Karena itu mereka berusaha menggabungkan – ke dalam metodologi mereka – warisan para sufi sebanyak mungkin yang dapat dikompromikan dengan doktrin-doktrin Islam ortodoks, sehingga dapat memberi kontribusi positif kepadanya. Langkah-langkah yang mereka tempuh adalah ; *Pertama*, motif moral sufisme yang telah ada lebih ditekankan dan dimantapkan serta sebagian dari teknik *zikr* atau *murāqabah* (konsentrasi rohaniyah) diterima pula. Akan tetapi objek dan kandungan *murāqabah* tersebut kini diidentifikasi dengan doktrin ortodoks dan selanjutnya didefinisikan kembali sebagai peneguhan iman sesuai dengan ajaran dogmatis dan kesucian moral jiwa. *Kedua*, menumbuhkan aktivisme ortodoks dan menanamkan kembali sikap positif terhadap dunia. Dalam artian ini, menurut Rahman, Ibn Taimiyyah (w. 1328 M) yang bermazḥab Hanbali, juga muridnya Ibn al-Qayyīm al-Jauziyah (w. 1350 M) walaupun banyak mengkritik

⁴¹ Fazlur Rahman, *Islam.....*, h. 195.

dan memusuhi tasawuf dalam batas-batas tertentu, merupakan pionir dan perintis *neo-Sufisme*.⁴²

Analisa Rahman membenarkan al-Ṭablawi yang menegaskan bahwa Ibn Taimiyyah sesungguhnya merupakan pionir paham *Salaf* dalam perkembangannya yang paling matang, namun sayang sebagian pengamat telah mengabaikan sisi penting – baik disengaja maupun tidak – bahwa sesungguhnya Ibn Taimiyyah dengan paham *Salafnya* tidak anti tasawuf yang memang dibangun berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah.⁴³

Fazlur Rahman lebih lanjut menjelaskan bahwa tasawuf *Salafi* atau *Neo-Sufisme* yang dihidupkan kembali antara lain oleh Ibn Taimiyyah merupakan tasawuf yang diperbarui (*reformed sufism*), di mana sebagian sifat kefanauan (*ekstatik*) dan kandungan *mistik-filosofis* yang sebelumnya sangat dominan dalam tasawuf, kini diganti dengan muatan-muatan yang tidak lain dari postulat-postulat Islam ortodoks. Kecuali itu, tasawuf ini lebih menekankan moral asli dan sifat puritanis dengan menghilangkan unsur-unsur asing serta senantiasa menekankan upaya-upaya *rekonstruksi sosio-moral* umat dan kesalehan sosial atau struktural. Sebagai konsekuensinya maka karakteristik keseluruhan tasawuf *Salafi* atau *Neo-Sufisme* adalah *puritanis* dan *aktivis*,⁴⁴ bahkan *inklusif* dan *populis*. Jadi, beberapa karakteristik *Neo-Sufisme* atau *Tasawuf Syar'iy* tersebut kemudian menjadi berbeda sama sekali dengan *Tasawuf Bid'iy* setelah dilakukan usaha pembaruan

⁴² *Ibid.*

⁴³ al-Ṭablawi Mahmud Sa'ād, *Op. Cit.*, h. 194 – 195.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Islam.....*, h. 195.

paradigma dan landasan keilmuan tasawuf yang terkait dengan aspek *ontologi*, *epistemologi*, dan *aksiologi*.

Kendati demikian, tidak berarti tidak ada celah untuk mengkritisi usaha pembaruan tasawuf Ibn Taimiyyah. Beberapa hal mendasar yang berpeluang untuk dikritisi antara lain: *Pertama*, terkait dengan pembaruan *ontologi* tasawuf. *Kedua*, terkait dengan aspek *epistimologi* tasawuf. *Ketiga*, terkait dengan aspek *aksiologi* tasawuf.

Atas dasar uraian di atas maka tasawuf *Salafi* atau tasawuf *Syar'iy* (*al-Taṣawwuf al-Masyrū'*) ataupun *Neo-Sufisme* yang telah diperbarui pada aspek *paradigma*, *ontologi*, *epistemologi* dan *aksiologinya* menurut hemat penulis lebih memiliki relevansi bagi kebutuhan model spiritualitas masa kini. Sebab dengan sifat puritanisnya tasawuf ini memiliki landasan normatif yang kokoh, dengan sifat aktivisnnya ia memiliki daya responsif terhadap tuntutan dinamika kehidupan kekinian (kontemporer), sedang dengan sifat *inklusif-populisnya* menjadi sejalan dengan misi Islam sebagai hidayah dan rahmat bagi semua manusia atau *rahmatan li al-'ālamīn*. Pada sisi yang lain yakni dari segi keilmuan dapat memberi kontribusi yang signifikan bagi pengembangan ilmu tasawuf yang memiliki kerangka keilmuan lebih responsif dan fungsional dengan orientasi yang lebih *empirik*, *humanis* dan *sosiologis*.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang masalah di atas, maka inti permasalahan yang ingin digali dan diteliti serta ditemukan jawabannya melalui studi pembaruan tasawuf

Ibn Taimiyyah ini berpangkal pada tiga hal yaitu problem apa saja yang menurut Ibn Taimiyyah sebagai problem tasawuf, sejauh mana pembaruan tasawuf yang dilakukan Ibn Taimiyyah dan bagaimana karakteristik tasawuf Ibn Taimiyyah setelah dilakukan pembaruan. Secara rinci rumusan masalah di atas dapat diurai sebagai berikut:

Pertama, bahwa setiap usaha pembaruan dalam Islam selalu dikaitkan dengan sumber-sumber Islam yang murni dan praktik keberagamaan generasi awal Islam. Jika dilihat dari tolok ukur tersebut telah terjadi penyimpangan (*anomali*), maka akan muncul usaha-usaha pembaruan sekaligus pemurniannya. Terkait dengan hal ini, akan digali dan dikaji permasalahan apa saja yang oleh Ibn Taimiyyah dipandang sebagai penyimpangan sekaligus dianggap sebagai problem tasawuf.

Kedua, mengkaji permasalahan bagaimana langkah-langkah Ibn Taimiyyah dalam melakukan pembaruan dan rekonstruksi tasawuf khususnya yang bertalian dengan dasar-dasar keilmuan tasawuf, baik aspek *paradigma* tasawuf, aspek *ontologi*, *epistemologi* dan *aksiologi*.

Ketiga, setelah mengetahui pembaruan hal-hal di atas, selanjutnya mengkaji bagaimana karakteristik tasawuf Ibn Taimiyyah dan relevansinya dengan kebutuhan model spiritualitas masa kini yang mensyaratkan adanya keseimbangan antara tuntutan terpenuhinya aspek *normativitas*, *historisitas* dan *humanitas*.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Setiap penelitian apa pun sudah semestinya memiliki tujuan tertentu bahkan fungsi dan kegunaannya. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah:

Pertama, mengetahui problem apa saja yang dipandang Ibn Taimiyyah sebagai problem tasawuf, sehingga mendorongnya melakukan kritik dan koreksi terhadap kehidupan tasawuf pada masanya.

Kedua, mengetahui sejauh mana Ibn Taimiyyah melakukan pembaruan dan rekonstruksi tasawuf yang bertalian dengan aspek *paradigma* tasawuf dan dasar-dasar *ontologis*, *epistemologis*, dan *aksiologisnya*.

Ketiga, mengetahui karakteristik pemikiran maupun bangunan tasawuf Ibn Taimiyyah dan relevansinya bagi kebutuhan model spiritualitas masa kini yang mensyaratkan adanya keseimbangan antara tuntutan-tuntutan *normativitas*, *historisitas*, dan *humanitas*.

Adapun kegunaan yang diharapkan dalam penelitian ini adalah:

Pertama, secara teoretis penelitian ini diharapkan berguna untuk memberikan sumbangsih khususnya pada dunia ilmu tasawuf yang lebih membumi namun tetap mengacu kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga stagnasi pengembangan ilmu-ilmu keislaman terutama tasawuf dapat diminimalisasi.

Kedua, secara praktis penelitian ini dapat dimanfaatkan oleh umat Islam dalam membentuk perilaku tasawuf yang lebih *puritanis*, *aktimis* dan *humanis*, dan secara normatif tetap mengacu pada al-Qur'an dan al-Sunnah.

D. Tinjauan Pustaka

Penelitian dan kajian tentang Ibn Taimiyyah telah banyak dilakukan para peneliti dan penulis, baik dari Barat maupun dari Timur yang membahas secara umum tentang biografi maupun pemikiran Ibn Taimiyyah. Penelitian dan kajian yang cukup lengkap tentang Ibn Taimiyyah dan mencakup berbagai aspek, seperti biografi dan beberapa segi pemikirannya telah dilakukan oleh Abu Zahrah dalam karyanya, *Ibn Taimiyyah Hayātuh wa 'Asruh wa Fiqhuh*.⁴⁵

Sementara beberapa tulisan yang mengkaji secara khusus tentang aspek-aspek tertentu dari pemikiran Ibn Taimiyyah antara lain telah ditulis oleh Abd al-Fattāh Aḥmad Fuad yang meneliti dan mengkaji pemikiran filsafat Ibn Taimiyyah dalam karya *Ibn Taimiyyah wa Mauqūfuh min al-Fikr al-Falsafi*.⁴⁶ Nurcholish Madjid dalam disertasi doktornya membahas tentang Kalam dan Filsafat Ibn Taimiyyah dengan judul; *Ibn Taimiyyah on Kalam and Falsafa (A problem of Reason and Revelation in Islam)*.⁴⁷ Muhammad Husni al-Zay menulis *Manṭiq Ibn Taimiyyah wa Manhājuh al-Fikr*, berisi tentang kritik Ibn Taimiyyah terhadap logika Aristoteles serta penjelasan tentang salah satu aspek metodologi pemikiran Ibn Taimiyyah.⁴⁸ Sementara itu, Thomas F. Michel, S.J. menulis tentang kritik Ibn Taimiyyah terhadap agama Kristen dalam karya; *A Moslem Theologians Response*

⁴⁵ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayātuh wa 'Asruh wa Fiqhuh*, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.).

⁴⁶ Abd al-Fattāh Aḥmad Fu'ad, *Ibn Taimiyyah wa Mauqūfuh min al-Fikr al-Falsafi*, (Iskandariyah: Al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah, 1977).

⁴⁷ Nurcholish Madjid, *Ibn Taimiyyah on Kalam and Falsafah (a Frablem of Reason and Revelation in Islam)*, (Chicago: The University of Chicago, 1984).

⁴⁸ Muhammad Husni al-Zay, *Manṭiq Ibn Taimiyyah wa Mahājuh al-Fikr*, (Beirut: Al-Maktabah al-Islāmiy, 1979).



to Christianity.⁴⁹ Sedang Qamaruddin Khan dalam karyanya *The Political Thought of Ibn Taimiyyah*, membahas tentang pemikiran politik Ibn Taimiyyah.⁵⁰ Kajian tentang *Epistemologi Hukum Islam* (menurut Ibn Taimiyyah) ditulis oleh Juhaya S. Praja,⁵¹ dan *Ijtihad Ibn Taimiyyah* (dalam bidang Fiqh Islam) ditulis oleh Muhammad Amin.⁵²

Adapun kajian-kajian yang bertalian dengan pandangan Ibn Taimiyyah terhadap masalah tasawuf dapat disebutkan beberapa buku sebagai berikut:

Pertama, al-Taṣawwuf fi Turās Ibn Taimiyyah karya Aṭ-Ṭablawi Maḥmūd Sa'ād⁵³ yang terbagi dalam enam bab. Bab I berisi tentang perhatian mazhab *Salaf* terhadap tasawuf dan kesiapan mereka dalam mewariskan ajaran-ajaran tasawuf lewat karya-karya mereka. Bab II membahas masalah kesamaan mazhab *Salaf* dengan tokoh-tokoh sufi dalam hal akidah dan kritik atau penolakan mereka terhadap ilmu kalām maupun paham-paham sesat seperti *Ittihād*, *Hulūl*, dan *Wahdat al-Wujūd*. Bab III mengkaji tentang kesamaan mazhab *Salaf* dengan tokoh-tokoh sufi dalam hal *ma'rifat Allāh* sebagai fitrah manusia dan landasannya yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Bab IV membahas tentang kesamaan mazhab *Salaf* dengan tokoh-tokoh sufi dalam memahami

⁴⁹ Thomas F. Michel, S.J., *A Moslem Theologians Response to Christianity*, (New York: Caravan Book, 1984).

⁵⁰ Qamaruddin Khan dalam karya *The Political Thought of Ibn Taimiyyah*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1973).

⁵¹ Disertasi untuk meraih gelar Doktor ilmu agama Islam pada Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1988.

⁵² Disertasi untuk meraih gelar Doktr Ilmu Agama Islam pada Program Doktor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1989.

⁵³ Aṭ-Ṭablawi Maḥmūd Sa'ād, *al-Taṣawwuf fi Turās Ibn Taimiyyah*, (Iskandariyah: Al-Haiah al-Misriyah al-Ammah, 1983).

semua sifat-sifat ketuhanan, baik sifat positif maupun negatif, sifat immanen dan transenden, juga tentang *ru'yat Allāh*. Bab V mengkritisi tentang kesamaan keduanya dalam hal pentingnya menjaga jiwa dan pengobatannya dari penyakit-penyakit jiwa. Dan bab VI membahas masalah pandangan mazhab *Salaf* dan para tokoh sufi mengenai *al-Ḥaqīqat al-Muḥammadiyah*, penutup para wali, *maḥabbah* kepada *ahl al-Bait* dan masalah *karāmah*.

Kedua, Ibn Taimiyyah wa al-Taṣawwuf, karya Muṣṭafa Ḥilmi⁵⁴ secara garis besar mencakup empat masalah pokok, yaitu membahas tentang; (1). Kehidupan para zahid generasi *Salaf* dari kalangan sahabat dan tabi'in secara umum mempunyai ciri-ciri tekun beribadah (*'ābid*) dan tidak tamak terhadap dunia (*zāhid*) dengan tujuan untuk mendapatkan kehidupan rohani yang berhiaskan moralitas, (2). Mazhab/aliran tasawuf berikut para tokohnya, yaitu aliran Madinah, Kuffah, Basrah, Syam (Siria), dan Baghdad, (3). Posisi Ibn Taimiyyah di tengah pemikiran tasawuf baik tasawuf *Sunni* seperti pemikiran al-Ghazali (w. 1111 M) maupun tasawuf *Falsafi* yang diwakili oleh Ibn Arabi (w. 1240 M) dan (4). Pandangan Ibn Taimiyyah tentang problem-problem tasawuf meliputi problem *'aqīdah tauḥid*, *kenabian*, *kewalian*, *mu'jizat*, dan *karāmah* serta problem *ibadah syar'ī* (*masyru'ah*) dan *ibadah bid'ah* (*ghair masyru'ah*).

Ketiga, Mauqīf A'immat al-Ḥarākat al-Salafiah min al-Taṣawwuf wa al-Sufiyyah karya Abd al-Ḥāfiẓ Ibn Mālik Abd al-Ḥaq⁵⁵ yang membahas tentang Ibn Taimiyyah dalam kaitannya dengan tasawuf. Dalam karya ini penulis

⁵⁴ Muṣṭafa Ḥilmi, *Ibn Taimiyyah wa al-Taṣawwuf*, (Iskandariyah: Dār al-Da'wah, 1982).

⁵⁵ Abd al-Ḥāfiẓ Ibn Mālik Abd al-Ḥaq, *Mauqīf A'immat al-Ḥarākat al-Salafiah min al-Taṣawwuf wa al-Sufiyyah*, (Makkah: Dār al-Qalam li al-Tibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tauji wa al-Tarjamah, 1988).

menekankan pembelaan dan membenaran bahwa ulama-ulama mazhab *Salaf* – termasuk Ibn Taimiyyah – tidak anti atau menolak tasawuf secara keseluruhan. Sebab dalam kenyataannya yang dikritik secara keras oleh mereka hanyalah beberapa ajaran tasawuf yang bersumber pada paham-paham di luar Islam. Kajian ini tampaknya ditujukan untuk menolak pihak-pihak yang secara tidak kritis – misalnya D.B Mc. Donald – yang memandang Ibn Taimiyyah dan para ulama *Salaf* sebagai tokoh-tokoh yang sangat membenci tasawuf.

Keempat, Al-Radd ‘alā Ibn Taimiyyah min Kalām al-Syaiḥ al-Akbār Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabi karya Maḥmud al-Ghurab.⁵⁶ Sesuai dengan judulnya, karya ini dimaksudkan untuk menyanggah kritikan Ibn Taimiyyah terhadap Ibn Arabi (w. 1240 M) dengan jalan memberi pembelaan terhadap pandangan-pandangan Ibn Arabi (w. 1240 M) yang dianggap berseberangan dengan pandangan Ibn Taimiyyah.

Kelima, dalam artikel Islam and The Modern Age dengan topik *Ibn Taimiyyah Criticism of Sufism* yang ditulis oleh Abd al-Ḥaq Anshari.⁵⁷ Artikel tersebut merangkum berbagai aspek pandangan Ibn Taimiyyah terhadap tasawuf. Meskipun ditulis secara sistematis dan merujuk pada sumber-sumber yang dapat dipertanggungjawabkan, namun sayang penulisannya tidak mendalam, karena hanya berupa tinjauan selayang pandang saja.

⁵⁶ Maḥmud al-Ghurab, *Al-Radd ‘alā Ibn Taimiyyah min Kalām al-Saiḥ al-Akbār Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabi*, (Damaskus: Matba’ah Zaid Ibn Tsabit, 1981).

⁵⁷ Abd al-Ḥaq al-Anshari, “*Ibn Taimiyyah Criticism of Sufism*” dalam *Islam and the Modern Age*, Vol. XV, Nomor. 03 Agustus 1984, h. 147 – 156.

Keenam, artikel yang ditulis oleh Thomas F. Michel, S.J.⁵⁸ Dalam *Hamdard Islamicius* dengan judul *Ibn Taimiyya's Sharh on the Futūh al-Ghayb of Abd al-Qādir al-Jilani*. Artikel ini berisi kajian kritis terhadap tulisan Ibn Taimiyyah ketika mengomentari kitab *Futūh al-Ghayb* karya Syaikh Abd al-Qādir al-Jilani (w. 1166 M). Juga berisi sanggahan terhadap pandangan George Makdisi yang mengatakan bahwa Ibn Taimiyyah adalah penganut tarekat Qadiriyyah dengan menjadikan tulisan Ibn Taimiyyah tersebut sebagai salah satu argumen pembuktiannya. Namun Thomas meragukan dan menolak pandangan maupun argumen yang diajukan oleh George Makdisi.

Ketujuh, Kritik Ibn Taimiyyah Terhadap Tasawuf, disertasi A. Wahib Mu'thi.⁵⁹ Dalam disertasi ini penulis lebih menekankan pada upaya mengungkapkan kritik-kritik Ibn Taimiyyah terhadap paham-paham tasawuf *Falsafi*, seperti paham *fanā'*, *ma'rifāt*, *ittihād*, *hulūl*, dan *waḥdat al-wujūd*. Juga dibahas tentang pandangan umum Ibn Taimiyyah terhadap tasawuf serta tentang konsep *al-A'māl al-Qulūb* dari Ibn Taimiyyah, kemudian dibandingkan dengan konsep *maqāmat* dan *aḥwāl* dari para sufi.

Dengan melihat karya-karya di atas penulis bermaksud meneliti dan menulis aspek lain yang belum dibahas, yakni aspek pembaruan tasawuf dengan lebih menitikberatkan pada tinjauan filsafat ilmu yaitu aspek *paradigma*, *ontologi*, *epistemologi* dan *aksiologi*. Dengan tinjauan ini dimaksudkan untuk dapat diketahui bagaimana rancang bangun maupun bangunan keilmuan (*the body of*

⁵⁸ Thomas F. Michel, S.J. *Ibn Taimiyya's Sharh on the Futūh al-Ghayb of Abd al-Qādir al-Jilani*, dalam *Hamdard Islamicius*, Vol. IV, Nomor 2, h. 3 – 12.

⁵⁹ Disertasi untuk meraih gelar Doktor Ilmu Agama Islam pada Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1991.

knowledge) tasawuf Ibn Taimiyyah secara mendasar, sekaligus untuk dapat diketahui perbedaan-perbedaannya dengan tasawuf yang telah ada dan diharapkan pula dapat diketahui karakteristik konsepsi tasawuf Ibn Taimiyyah dan relevansinya bagi model spiritualitas masa kini.

E. Kerangka Teori

Deskripsi tentang kerangka teori dimaksudkan untuk memberikan gambaran tata pikir penulis mengenai berbagai hal yang berkaitan dengan pembaruan tasawuf sebagai landasan teori yang akan dipergunakan untuk memandang langkah-langkah pembaruan tasawuf dalam rangka menjawab permasalahan yang disebutkan di atas. Dalam penelitian ini penulis diilhami oleh teori-teori revolusi sains (*scientific revolution*), pengambilan jarak, tipologi pengalaman keagamaan, dialektika sosial, epistemologi sufi (*epistemologi irfani*) dan teori identitas dan gerakan sosial.

Seperti dimaklumi, revolusi sains ditandai oleh munculnya konsep paradigma (*paradigm*) yang pertama kali diperkenalkan oleh Thomas S. Kuhn dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolution* (1962). Konsep paradigma ini kemudian dipopulerkan oleh Robert Friedrich melalui bukunya *Sociology of Sociology* (1970). Karya Friedrich ini diikuti selanjutnya oleh Lodahl dan Cordon (1972), Philips (1973), dan Effrat (1972).⁶⁰

Tujuan utama Kuhn dalam revolusi sains itu adalah untuk menentang asumsi yang berlaku umum di kalangan ilmuwan mengenai perkembangan ilmu

⁶⁰ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, (Jakarta: Rajawali Pers, cet. 2, 1992), h. 3 – 4.

pengetahuan. Kalangan ilmuwan pada umumnya berpendirian bahwa perkembangan ilmu pengetahuan terjadi secara kumulatif. Pendapat demikian mendapat dukungan antara lain dengan melalui penerbitan buku teks yang memberikan kesan yang sama bahwa ilmu berkembang secara kumulatif.

Kuhn menilai pandangan demikian sebagai mitos yang harus dihilangkan. Inti tesis Kuhn adalah bahwa perkembangan ilmu pengetahuan bukanlah terjadi secara kumulatif tetapi terjadi secara *revolusi*. Ia berpendapat bahwa sementara faktor kumulatif memainkan peranan dalam perkembangan ilmu pengetahuan, maka sebenarnya perubahan utama dan penting dalam ilmu pengetahuan itu terjadi sebagai akibat dari *revolusi*. Kuhn melihat bahwa ilmu pengetahuan pada waktu tertentu didominasi oleh satu paradigma tertentu. Yaitu suatu pandangan yang mendasar tentang apa yang menjadi pokok persoalan (*subject matter*) dari suatu cabang ilmu (*a fundamental image a dicipline has of its subject matter*).

Bila suatu paradigma menghegemoni ilmu pengetahuan, maka saat itulah terjadi *normal science* yaitu suatu periode akumulasi ilmu pengetahuan, di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh. Namun para ilmuwan tidak dapat mengelak dengan munculnya pertentangan dan penyimpangan-penyimpangan (*anomalies*) ketika suatu paradigma ilmu tidak mampu lagi memberikan penjelasan dan jawaban terhadap persoalan yang timbul. Selama penyimpangan-penyimpangan (*anomalies*) memuncak, maka terjadilah krisis dan paradigma itu sendiri mulai disangsikan validitasnya. Apabila krisis sudah sedemikian serius maka suatu *revolusi ilmu* akan terjadi dan sebuah

paradigma baru akan muncul yang mampu menyelesaikan persoalan yang dihadapi oleh paradigma sebelumnya.⁶¹

Relevansi *scientific revolution theories* dengan penelitian ini, karena menurut telaah filsafat ilmu, hampir semua jenis kegiatan ilmu pengetahuan, baik pada ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), maupun ilmu-ilmu keagamaan (*religious sciences*) selalu mengalami pergeseran gugusan pemikiran keilmuan (*shifting paradigm*). Demikian halnya, pembaruan yang dilakukan Ibn Taimiyyah terhadap tasawuf *Bid'īy* ke arah tasawuf *Syar'īy*, pada dasarnya melalui suatu proses pergeseran paradigma dari paradigma *sufistik-metafisik* ke paradigma *sufistik-sosiologik-empirik* dan dari paradigma *sufistik-heterodoks* ke paradigma *sufistik-ortodoks*.

Teori pengambilan jarak pada dasarnya adalah suatu teori yang mensyaratkan adanya keterbukaan. Keterbukaan banyak dibantu oleh kemampuan mengambil jarak dan kritis terhadap suatu keyakinan. Kalau suatu agama atau keberagamaan memberikan peluang bagi sikap kritis tentu akan memberi sumbangan bagi terciptanya perdamaian dan harmoni. Sejarah agama-agama telah menunjukkan karena tiadanya peluang sikap kritis tersebut telah menjerumuskan terjadinya konflik antar agama dan antar aliran dalam suatu agama. Untuk mengatasi hal itu, Paul Ricoeur menawarkan 3 (tiga) bentuk pengambilan jarak yang sangat membantu mengambil sikap kritis terhadap pemahaman agama, yaitu

⁶¹ Frederick Suppe (ed.), *The Structure of Scientific Theories*, (Urbana and Chicago : University of Illinois Press, Second Edition, 1977), h. 459 – 482. Lihat juga George Ritzer, *Op. Cit.*, h. 3 – 11.

kritik ideologi, pembongkaran, dan analogi permainan.⁶² Ketiga hal ini menjadi mekanisme kontrol terhadap kesewenang-wenangan penafsiran ajaran agama.

Kritik agama yang dilontarkan oleh Marx, Nietzsche, dan Freud di samping membawa dampak negatif pada keyakinan agama, tetapi di sisi lain memberi sumbangan dalam pemurnian pemahaman agama. Kritik agama itu terbentuk di luar proses *hermeneutika*, melainkan sebagai kritik ideologi, juga sebagai kritik atas prasangka dan ilusi agama. Keterbukaan terhadap kritik ini berarti pengakuan akan adanya serangan dari luar, yang mungkin bisa destruktif, tetapi kemudian bisa juga diubah menjadi alat otokritik dan alat kontrol. Maka, jawaban atas kritik itu bukan membela diri (*apologia*), tetapi transformasi kritik tersebut untuk pemurnian pemahaman agama. Demikian pula keterbukaan terhadap penafsiran teks (agama), berarti akan diperkaya oleh cakrawala penafsiran yang berbeda dan di lain pihak, agama atau pendapat lain dapat menjadi sarana kritik ideologi terhadap agama atau keberagamaan.

Pembongkaran sesungguhnya memposisikan penafsir diajak untuk membongkar ilusi-ilusi, motivasi-motivasi, tujuan-tujuan, dan kepentingan-kepentingan diri atau kelompok atas pemaknaan teks-teks agama. Aktivitas pembongkaran terhadap ilusi, kepentingan pribadi atau kelompok, dan motivasi bermanfaat untuk menghindarkan dari penyalahgunaan agama. Sebab, sebuah ilusi yang dibangun suatu kelompok agama akan cenderung ke pembentukan kelompok agama *eksklusif*. Eksklusivitas kelompok agama biasanya berdalih melindungi diri dari kontaminasi dan menjaga kemurnian ajaran.

⁶² Untuk lebih jelas lihat Paul Ricoeur, *Du texte a l'action: Essais d'hermenetique II*, (Paris: Seuil, 1986). Lihat, Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: Kompas, 2003), h.68– 69.

Sementara itu, analogi permainan pada dasarnya juga merupakan bentuk pengambilan jarak terhadap diri. Namun bedanya, analogi permainan bisa membantu dalam membuka kemungkinan-kemungkinan baru yang terpenjara oleh pemikiran atau kehidupan yang terlalu serius dan formal. Permainan bisa mendorong tumbuhnya kreativitas karena melalui permainan, subjek dibebaskan dari ketakutan akan sanksi sosial. Dalam analogi permainan ditunjukkan fenomena dasariah, yaitu proses lahirnya suatu kreativitas. Pertama-tama di dalam imajinasi terbentuk sesuatu yang baru, bukan di dalam kehendak. Karena kemampuan untuk ditangkap oleh kemungkinan baru mendahului kemampuan untuk memilih dan mengambil keputusan.⁶³

Relevansi teori pengambilan jarak yang mengambil bentuk *kritik ideologi*, *pembongkaran*, dan *analogi permainan* dengan masalah yang diteliti adalah apa yang menjadi komitmen dan perjuangan Ibn Taimiyyah untuk melakukan pembaruan terhadap tasawuf yang dianggapnya sudah jauh menyimpang, melalui suatu upaya *ijtihad* dengan mengembalikan ajaran tasawuf kepada sumber asli yakni al-Qur'an dan al-Sunnah, tidak mungkin tercapai secara maksimal tanpa modal keberanian untuk melakukan kritik ideologi, pembongkaran, dan analogi permainan terhadap ajaran, paham dan aliran tasawuf yang sudah ada dan mapan yakni tasawuf *Sunni*, *Falsafi* dan *Tarekat* (*tasawuf bid'iy*).

Untuk lebih memperjelas elaborasi tentang pengalaman keberagamaan sufi, baik individual maupun kelompok, juga dapat digunakan kategorisasi dan teori

⁶³ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: Kompas cet. 1, 2003), h. 68 – 69.

pengalaman keagamaan sebagaimana ditawarkan Joachim Wach,⁶⁴ yaitu suatu aktualisasi agama yang tercermin dalam *pemikiran*, *perbuatan*, dan *persekutuan* sebagai respons kepada yang *Mutlak*. Pengalaman keagamaan dalam bentuk *pemikiran* adalah sebuah pengalaman keagamaan yang dibangun melalui suatu pemahaman yang utuh atas nilai-nilai kepercayaan dan kultus (dimensi teologis). Pengalaman keagamaan dalam bentuk *perbuatan* adalah suatu bentuk pengalaman keagamaan dalam bentuk amaliah nyata atas dasar nilai-nilai kepercayaan dan kultus (dimensi praktis). Sedang pengalaman keagamaan dalam bentuk *persekutuan* adalah suatu bentuk pengalaman keagamaan yang tercermin melalui hubungan yang harmonis antar pemeluk suatu agama atau aliran agama tertentu sebagai konsekuensi dari fungsionalisasi nilai-nilai keagamaan (dimensi relasional).

Sebagai perilaku keberagamaan, kegiatan sufistik dapat dikritisi melalui 3 (tiga) pengalaman keagamaan tersebut. Sebab aktivitas dan ritualitas sufistik sebagaimana dilakukan para Sufi pasti berdasarkan pada hasil suatu proses pemikiran (*ijtihad*), kemudian dilakukan dalam suatu bentuk perbuatan, dan bila mendapat apresiasi positif dari umat atau masyarakat maka aktivitas ritual sufistik itu akan dilakukan dan selanjutnya membentuk sebuah komunitas masyarakat yang memiliki citra sufistik (*sufistics performance*).

Teori pengalaman keagamaan mempunyai relevansi dengan penelitian ini terkait dengan pernyataan Ibn Taimiyyah bahwa secara *metodologis-epistemologis*

⁶⁴ Joachim Wach, *Sociology Of Religion*, (Chicago: University of Chicago Press, 1949). Joachim Wach, *The Comparative Study Of Religion*, (New York & London: Columbia University Press, 1969). Dan Joachim Wach, "Religion and Differentiation within Society", dalam *Sociology of Religion*, (Chicago: University of Chicago Press, 1944).

tasawuf adalah sebagai produk ijtihad (pemikiran) agama tentang cara dan jalan memahami serta mengamalkan ajaran Islam dalam rangka mengikuti perintah Allah sebagaimana produk-produk ijtihad di berbagai lapangan keagamaan yang lain.

Penelitian ini juga terinspirasi oleh teori dialektika sosial dari Georg Simmel. Konsep dialektika atau *negasi* menjadi artikulasi penting dalam filsafat Hegel.⁶⁵ Dalam filsafat Hegel, konsep dialektika diartikan sebagai kesadaran bahwa setiap bentuk (bentuk realitas maupun bentuk pengetahuan) atau momen dalam isolasinya adalah hal yang tidak benar, maka itu memancing munculnya penyangkalan, dan penyangkalan itu sendiri lalu memunculkan penyangkalan baru dan seterusnya.⁶⁶ Menurutnnya, pola dasar dialektika adalah pola dialog yang mempunyai mekanisme saling menyangkal sehingga dapat saling membenarkan dan memajukan. Setiap *tesis* memanggil *antitesis* dan setiap *antitesis* dengan sendirinya merupakan *tesis* yang memanggil *antitesis*nya lagi, dan begitu seterusnya.⁶⁷

⁶⁵ Berbeda dengan *kritisisme* dari Kant yang bersifat transendental di mana rasio yang kritis diletakkan di atas dasar yang pasti dan tak tergoyahkan, berarti rasio tidak mengenal waktu, netral, dan ahistoris. Hegel meletakkan rasio di dalam proses perkembangan dirinya (*Bildungsprozess*). Dengan kata lain, rasio-kritis terbentuk dalam proses perkembangan pengetahuan yang historis. Di sana, *rasio vis a vis* dengan berbagai rintangan, tekanan, dan kontradiksi. Dalam konteks tersebut, Hegel memaknai kritik sebagai *refleksi diri atas rintangan, negasi atau dialektika*. Dasar pemahamannya, rasio kritis atau kesadaran timbul dengan cara negasi dan mengingkari rintangan-rintangan tersebut. Untuk lebih jelas lihat, Francisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 48 – 50.

⁶⁶ Franz Magnis Suseno, "Hegel, Filsafat Kritis dan Dialektika," dalam Tim Redaksi Driyarkara, *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, (Jakarta: Gramedia, 1993), h. 19.

⁶⁷ AB. Widyanta, *Sosiologi Kebudayaan Georg Simmel*, (Yogyakarta: Cinderalas Pustaka Rakyat Cerdas, 2002), h. 62.

Simmel sangat terkesan oleh pemikiran Hegel tersebut, karena itu sifat dasar, konsepsi, dan perspektif sosiologi yang dikembangkan Simmel berpijak pada pendekatan dialektis tersebut. Selanjutnya ia menganalisis dan menempatkan berbagai *kesalingketerkaitan* dan *konflik* yang dinamis antara unit-unit sosial. Konsep sosialnya, misalnya, selalu melibatkan mekanisme dialektis; *konflik* dan *harmoni*, *daya tarik* dan *penolakan*, *cinta* dan *kebencian*, dan seterusnya.⁶⁸ Pada intinya, paradoks dan kontradiksi yang ada dalam kehidupan sosial menjadi kunci utama dalam karya-karya Simmel. Terminologi tersebut muncul dalam konsepnya tentang kelompok-kelompok yang berbeda, bentuk-bentuk yang seolah saling berlawanan, seperti; bentuk dan isi, individu dan masyarakat, budaya objektif dan budaya subjektif, dan lain-lain. Dalam hal ini, Simmel jelas-jelas berkiblat pada analisis dialektis Hegel, meski secara substansial terdapat tingkat kedalaman analisis yang berbeda di antara keduanya.⁶⁹

Selanjutnya, dengan menggunakan parameter dialektika Hegellian, ia mendefinisikan manusia sebagai makhluk yang membentuk kehidupan dalam bentuk-bentuk budaya, seperti teknologi, ilmu pengetahuan, seni, filsafat, agama, dan selanjutnya menyatakan bahwa kehidupan itu menyesuaikan diri dengan batas-batas dan ukuran bentuk budaya itu. Dalam kondisi ideal, bentuk-bentuk aktivitas kehidupan manusia bisa sesuai dengan kreasi-kreasi objektif untuk

⁶⁸ Lewis Coser, *Master of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971), h. 183 – 186.

⁶⁹ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), h. 256.

memenuhi dan meningkatkan subjektivitas individu, yakni kebudayaan objektif itu bermanfaat bagi kebudayaan subjektif dari perkembangan pribadi.⁷⁰

Dalam *The Crisis of Culture* (1917), Simmel memberikan satu pembahasan terbaiknya dari dasar-dasar normatif teori budayanya, dengan menyatakan bahwa perbaikan jiwa diperoleh secara langsung, dengan jalan pencapaian intelektual manusia, hasil-hasil sejarahnya meliputi ; pengetahuan, gaya hidup, seni, negara, profesi, dan pengalaman kehidupan. Kesemuanya ini merupakan jalan budaya di mana semangat subjektif tumbuh kembali dalam keadaan yang lebih maju. Dasar teori budaya Simmel, karenanya, adalah hubungan segi tiga dari penciptaan bentuk, objektifikasi bentuk, dan apresiasi bentuk, yang secara ideal berfungsi sebagai proses yang mengatur sendiri di mana produk manusia kembali kepada penciptanya untuk memperkaya kehidupannya.⁷¹

Relevansi teori ini terkait dengan respons Ibn Taimiyyah yang memandang bahwa dalam dunia tasawuf ketika itu terdapat problem-problem baik secara teoritis maupun praktis. Hal ini merupakan sebuah tesis yang kemudian melahirkan antitesis dalam bentuk usaha-usaha pembaruan yang dilakukan oleh Ibn Taimiyyah dalam bentuk pembaruan tasawuf *bid'īy* menjadi tasawuf *syar'īy*.

Selanjutnya penelitian ini juga dipengaruhi oleh trilogi epistemologi nalar Arab (Islam) dari Muhammad Abed al-Jābirī, yaitu epistemologi *bayani*, *irfani* dan *burhani*. Epistemologi *bayani* pada dasarnya adalah epistemologi yang didukung oleh pola pikir ilmu fiqh. Dalam tradisi keilmuan agama Islam, corak

⁷⁰ Bryan Turner, *Teori-Teori Sosiologi Modernitas Posmodernitas*, terj. Imam Baehaqi dan Ahmad Baidlowi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 130.

⁷¹ *Ibid*, h. 130 – 131.

pemikiran model *bayani* sangat mendominasi dan bersifat hegemonik sehingga sulit berdialog dengan epistemologi lain seperti, *irfani* dan *burhani*. Corak pemikiran *irfani* (*taṣawwuf, intuitif, al'atifi*) kurang begitu disukai oleh tradisi berpikir keilmuan *bayani* (*fiqh*), lantaran terjadi campur aduk dan dikaburkannya tradisi berpikir keilmuan *irfani* dengan kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi sufi dengan *takwil-intuitif* seperti dalam *syathahat* sufi serta kurang dipahami *struktur fundamental* epistemologi dan pola pikirnya.

Adapun epistemologi *burhani* adalah epistemologi yang sumber (*origin*)nya realitas (alam, sosial maupun humanitas). Ibn Rusyd sebagai salah seorang tokoh filosof muslim klasik, sesungguhnya telah menyebut-nyebut jenis epistemologi ini. Namun, karena adanya hegemoni epistemologi *bayani* menjadikan corak epistemologi *irfani* dan *burhani* tersingkir dari panggung sejarah pemikiran Islam. Jika sumber ilmu dari corak epistemologi *bayani* adalah teks, sedangkan epistemologi *irfani* adalah pengalaman langsung (*direct experient*) maka epistemologi *burhani* bersumber pada realitas atau *al-waqi* baik realitas alam, sosial, humanitis maupun keagamaan.

Untuk yang terakhir yaitu epistemologi *irfani*, sumbernya dari pengalaman langsung (*direct experience* atau *al-'Ilm al-Huduri*). Pendekatan epistemologi *irfani* adalah *intuitif, zauq, qolb* atau *psikognosis*.

Dalam pengertian dan makna seperti itulah agama dapat dimaknai dan diinterpretasi ulang secara lebih mendalam, esoterik, batiniyah dan ruhaniyah. Pola pikir epistemologi *irfani* inilah yang dapat mendekatkan hubungan sosial antar umat beragama, meskipun secara sosiologis mereka tetap saja sah untuk

tersekat-sekat dalam entitas dan identitas sosial kultural mereka sendiri-sendiri lewat tradisi formal tekstual keagamaannya. Dalam tradisi epistemologi *irfani*, istilah '*arif*' lebih diutamakan daripada istilah '*alim*', karena '*alim*' lebih merujuk pada nalar *bayani* sedangkan '*arif*' lebih merujuk pada tradisi *irfani*.

Dari ketiga model epistemologi di atas, hubungannya dengan kerangka teori dalam penelitian ini peneliti akan menggunakan model pola sebagaimana yang ditawarkan oleh Amin Abdullah, yaitu model pola hubungan sirkuler, dalam artian bahwa masing-masing corak epistemologi keilmuan agama Islam yang digunakan dalam studi keislaman dapat memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan lain serta memiliki kemampuan untuk memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya.⁷²

Sementara untuk sampai *Paradigma Sufi* pada dasarnya merupakan paradigma yang dikembangkan oleh para sufi dalam rangka mencari hakikat kebenaran dalam membangun relasi antara manusia dan Tuhan untuk dapat lebih dekat atau sampai (*wuṣūl*) kepada Tuhan.

Keterkaitan teori al-Jabiri dan tawaran Amin Abdullah di atas dengan penelitian ini adalah bahwa tasawuf *syar'iy* yang digagas oleh Ibn Taimiyyah diakui sebagai produk ijtihad yang setara dengan produk-produk ijtihad yang lain, dalam pengertian bahwa Ibn Taimiyyah sesungguhnya memiliki pandangan

⁷² M. Amin Abdullah, *Epistemologi Ilmu-ilmu Keislaman*, (makalah bedah buku dan simposium Nasional Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman di PTAI), IAIN Walisongo, 2003, h. 29 – 31.

holistik tentang Islam, bahwa semua aspek agama harus dipahami dan diamalkan secara komprehensif bukan secara parsial karena akan mereduksi keutuhan Islam.

Teori Identitas dan gerakan sosial merupakan sebuah teori yang merujuk kepada hubungan kesamaan yang ada di antara nama-nama itu sendiri yang mengacu kepada arti dan makna atau hal-hal yang sama.⁷³ Identitas dibangun dan dibentuk dari beberapa faktor, seperti etnik, jenis kelamin, gender, kelas sosial, umur, agama, suatu faham atau ijtihad, dan sebagainya. Dalam hal paham atau ijtihad, ia berperan sebagai perekat yang sangat kuat bagi solidaritas sebuah identitas. Identitas berbasis paham atau hasil ijtihad ini dikonstruksi, dinegosiasi, dan dikomunikasikan melalui bahasa, baik secara langsung dalam berbagai bentuk interaksi maupun dalam berbagai bentuk media kepada masyarakat yang memiliki identitas yang sama.

Ketika kesadaran terhadap identitas menguat dan menggerakkan suatu kelompok masyarakat, mereka akan berjuang untuk mendapatkan suatu hak dan keinginan yang dicita-citakan. Kekuatan identitas (*power of identity*) ini kemudian menciptakan suatu gerakan sosial (*social movement*), sebuah inisiatif kolektif yang bersifat reflektif dan memfokuskan kepada tindakan-tindakan ekspresif dari anggota-anggota atau pengikut yang sefaham tersebut.⁷⁴ Gerakan sosial ini kemudian membentuk sebuah bentuk *aktor kolektif* (tokoh) yang sadar. Identitas akan muncul dan gerakan-gerakan muncul kemudian, karena kelompok identitas tersebut secara sadar mengkoordinasikan tindakan dan usaha, mereka juga secara

⁷³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2002), h. 304.

⁷⁴ A. Meluci, *Nomads of the Present; Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, (Philadelphia: Temple University Press, 1989), h. 60.

sadar mengembangkan sikap menyerang terhadap paham yang berlawanan dan bertahan tatkala terhimpit oleh argumentasi lawan, serta secara sadar pula mengisolasi, membuat perbedaan-perbedaan, tanda-tanda atau ciri-ciri, bersaing, mempengaruhi, dan terkadang memaksa. Dalam konteks tersebut, aktor kolektif (tokoh) menyebabkan tidak hanya sekadar kontrol dan transformasi lingkungan seseorang, tetapi juga mencakup rasa sadar untuk terbentuknya suatu kelompok yang dapat menghasilkan tindakan kolektif.⁷⁵ Tindakan kolektif tersebut juga dilaksanakan dalam ruang lingkup moral dan aturan yang dibuat. Lebih dari itu, kelompok identitas berjuang mencari suatu kebebasan yang dalam proses “menjadi”, karena sesuatu yang membentuk identitas kolektif tersebut mendefinisikan eksistensi mereka sebagai yang benar dan baik.⁷⁶

Dalam ilmu-ilmu sosial, studi tentang gerakan sosial yang didorong oleh kekuatan identitas – seperti identitas pembaru – dilakukan dalam dua paradigma. Paradigma pertama, Ralph Turner dan Killian Lewis, membagi gerakan sosial ke dalam tiga kategori: Pertama, *value-oriented movement*, yaitu sebuah gerakan dimana anggotanya memiliki komitmen tentang suatu prinsip, yaitu menolak segala bentuk kompromi demi satu tujuan yang dicita-citakan. Kedua, *power-oriented movement*, yaitu sebuah gerakan yang berusaha memperoleh kekuasaan, status dan pengakuan bagi anggota gerakan tersebut. Satu dogma dari gerakan ini adalah bahwa hanya dengan menguasai kekuatan ekonomi dan kekuatan politik

⁷⁵ C. Taylor, “The Person” dalam *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes (eds), (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 287.

⁷⁶ C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), h. 127 – 128.

mereka dapat menghilangkan sesuatu yang mereka anggap sebagai kejahatan atau penyimpangan dalam masyarakat. Ketiga, *participation oriented movement*, yaitu sebagai sebuah gerakan yang bisa mengambil bentuk dalam *passive reform movement*, yaitu dengan menyuarakan kekurangan dalam masyarakat, tetapi tidak berusaha secara aktif untuk menghilangkan kekurangan atau penyimpangan tersebut atau dalam *personal status movement*, yaitu dengan menganjurkan pendefinisian kembali sistem status yang ada, yang dengan pendefinisian tersebut status mereka diharapkan akan terangkat.

Paradigma kedua, David A. Berle dalam bukunya *The Peyote Religion Among The Navaho* (1966) seperti dikutip oleh Magill,⁷⁷ membagi gerakan sosial dalam empat kategori; Pertama, *transformative movement*, yakni sebuah gerakan yang melakukan perubahan secara total bagi individu dan masyarakat. Dalam gerakan ini, yang dikehendaki adalah perubahan menyeluruh yang biasanya mencakup kekerasan dan perusakan. Kedua, *reformative movement*, yaitu sebuah gerakan yang menghilangkan kekurangan-kekurangan atau penyimpangan-penyimpangan dalam masyarakat atau dalam sistem sosial yang ada, tetapi tidak menghancurkan struktur mendasar dari sistem tersebut. Ketiga, *redemptive movement*, yaitu sebuah gerakan yang memusatkan pada perubahan individu daripada perubahan institusional. Keempat, *alternative movement*, yaitu sebuah gerakan yang menghilangkan secara parsial tingkah laku individu. Manusia, dalam pandangan gerakan ini, pada dasarnya baik, tetapi akan dapat menjadi lebih baik melalui penghilangan karakter atau kebiasaan tertentu.

⁷⁷ Magill, Frank N, *International Encyclopaedia of Sociology*, Vol. 2, (London, Chicago: Saleem Press, 1995), h. 1244.

Kaitan langsung teori identitas dan gerakan sosial dengan penelitian ini adalah bahwa pembaruan yang dilakukan oleh Ibn Taimiyyah mengambil bentuk gerakan *value oriented movement* yang berorientasi pada nilai prinsip yakni kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah dan menghilangkan yang dipandang *bid'ah* dan *khurafat*. Kecuali itu Ibn Taimiyyah juga mengambil bentuk model gerakan *reformative movement* karena di satu pihak tetap berpegang teguh kepada al-Qur'an dan al-Sunnah serta praktik-praktik keberagamaan *Salaf* yang mencerminkan sikap *konservatif* tetapi di sisi lain juga menganjurkan untuk mengembangkan *ijtihad* sebagai usaha dinamisasi ajaran Islam agar menjadi fungsional yang mengesankan sifat *progresif*.

Kerangka teori di atas mengimplikasikan suatu keniscayaan peninjauan dan kritik terhadap tasawuf (*bid'iy*) yang oleh Ibn Taimiyyah dipandang mengandung problem, meliputi problem *paradigmatik*, problem *teologis-ritualis*, problem *teologis-filosofis* dan problem *teologis-sosiologis*. Lebih lanjut, atas dasar teori-teori di atas, langkah-langkah pembaruan yang dilakukan Ibn Taimiyyah menjadi keniscayaan yang absah, khususnya yang terkait dengan rancang bangun dan dasar-dasar keilmuan tasawuf, yakni aspek *ontologi*, *epistemologi* dan *aksiologi*.

F. Metode Penelitian

Ada tiga hal penting yang perlu dikemukakan berkaitan dengan metode penelitian ini yaitu sumber data, data dan analisis data penelitian. Secara metodologis penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan, karena data

penelitian bersumber dari bahan-bahan pustaka yang ada kaitannya dengan permasalahan yang diteliti dan secara garis besar meliputi :

Pertama, data primer atau biasa disebut data dari tangan pertama yakni data yang diperoleh langsung dari subyek penelitian, dalam hal ini bersumber dari karya-karya Ibn Taimiyyah, terutama kitab *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah* khususnya *Kitāb al-Taṣawwuf* dan *Kitāb Ilm al-Sulūk*. *Kedua*, data sekunder atau sering disebut data dari tangan kedua, yakni data yang diperoleh lewat pihak lain karena tidak diperoleh langsung dari subjek penelitian. Dalam konteks penelitian ini adalah karya-karya tentang Ibn Taimiyyah dan karya-karya lain yang relevan dan dapat mendukung penelitian ini.

Adapun data-data yang akan dihimpun dalam penelitian ini secara rinci adalah sebagai berikut:

Pertama, data tentang kondisi sosial dan kehidupan Ibn Taimiyyah meliputi kondisi sosial, biografi, murid dan karya-karyanya, basis atau akar pemikirannya, usaha pembaruan dan pengaruhnya dalam arus pembaruan Islam. Data-data ini dimaksudkan untuk membuktikan bahwa Ibn Taimiyyah benar-benar sosok dan tokoh pembaru pemikiran Islam.

Kedua, data tentang pandangan dan penilaian Ibn Taimiyyah terhadap tasawuf dan permasalahan-permasalahan yang dipandanginya sebagai problema tasawuf, sehingga mendorongnya melakukan kritik bahkan dekonstruksi terhadap tasawuf yang ada (*tasawuf bid'īy*).

Ketiga, data tentang pembaruan tasawuf yang dilakukan Ibn Taimiyyah serta langkah-langkah rekonstruksi tasawufnya, terutama yang bertalian dengan

paradigma tasawuf dan dasar-dasar *ontologi*, *epistemologi*, dan *aksiologi* tasawuf, sehingga melahirkan rancang bangun maupun bangunan *neo-sufisme* atau *syar'iy* yang berlainan dengan tasawuf yang ada saat itu (*bid'iy*).

Keempat, data tentang karakteristik tasawuf Ibn Taimiyyah yang dipandang relevan dan sesuai dengan kebutuhan spiritual masa kini yang menuntut keseimbangan antara aspek *normativitas*, *historisitas* dan *humanitas*.

Perihal analisa data yang digunakan dalam penelitian ini adalah termasuk ragam analisa data *kualitatif*. Adapun metode yang digunakan meliputi: 1). Metode *sosio-historis*,⁷⁸ 2). Metode *hermeneutik*,⁷⁹ dan 3). Metode *analisis kritis*.⁸⁰

Metode *sosio-historis* dimaksudkan untuk mengetahui dua hal pokok yaitu: *Pertama*, latar belakang eksternal, yakni keadaan khusus masa yang dialami oleh subjek yang diteliti, baik aspek sosio-politik, kultural maupun keagamaan. *Kedua*, latar belakang internal, yaitu biografi, pengaruh-pengaruh yang diterima, relasi-relasi yang dominan dan sebagainya sehingga membentuk paham dan corak pemikiran dan pengaruh subjek yang diteliti.

Kecuali itu, digunakan pula metode *hermeneutik*, yaitu suatu cara analisis yang melihat secara tajam latar belakang objek penelitian kemudian

⁷⁸ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghaliya Indonesia, 1999), h. 55 – 62.

⁷⁹ F. Hubertus Sutopo, *Pengantar Penelitian Kualitatif*, (Surakarta: Pusat Penelitian UNS, 1988), h. 67. Lihat juga Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rakesarasin, 1989), h. 180.

⁸⁰ Jujun S. Surjasumantri "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan : Mencari Paradigma Kebersamaan" dalam Mastuhu dan Deden Ridwan (ed), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam, Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, (Jakarta: Nuansa, 1987), h. 45

menginterpretasikannya secara penuh atas fakta-fakta pemikiran dan pandangan subjek penelitian.

Adapun metode *analisis kritis* digunakan untuk mengkaji gagasan primer obyek penelitian dengan langkah-langkah mendiskripsikan, membahas dan mengkritisi gagasan primer tersebut dalam upaya melakukan studi yang berupa perbandingan, hubungan dan pengembangan model.

G. Sistematika Penulisan

Seluruh penulisan disertasi berjudul *Pandangan Ibn Taimiyyah tentang Pemikiran Islam (Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)* tersusun dalam lima bab dengan sistematika sebagai berikut :

Bab pertama, merupakan pendahuluan, yang berisi uraian tentang; latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab kedua, merupakan deskripsi tentang Ibn Taimiyyah Sebagai Sosok Pembaru, yang berisi uraian tentang; riwayat hidup, basis dan akar pemikiran Ibn Taimiyyah, dan usaha pembaruan dan pengaruhnya.

Bab ketiga, merupakan deskripsi tentang problem tasawuf dalam pandangan Ibn Taimiyyah, mencakup uraian tentang; problem *paradigmatik*, problem *teologis-ritualis*, problem *teologis-filosofis*, dan problem *teologis-sosiologis*.

Bab keempat, merupakan analisis tentang refleksi pembaruan tasawuf Ibn Taimiyyah, meliputi uraian tentang; tasawuf sebagai derivasi agama dan produk ijtihad, normativitas tasawuf, tasawuf sebagai kesalehan individual-sosial, proses

transendensi dalam tasawuf, karakteristik tasawuf, dan tasawuf sebagai model spiritualitas.

Bab kelima, kritik atas pembaruan tasawuf Ibn Taimiyyah, berisi uraian tentang; kritik ontologi, kritik epistemologi, dan kritik aksiologi

Bab keenam, penutup berisi; kesimpulan dan saran-saran.





B A B VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari seluruh uraian disertasi dengan judul: *Pandangan Ibn Taimiyah tentang Pemikiran Islam (Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)* selanjutnya dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. Pembaruan Pemikiran Islam bidang tasawuf yang dilakukan Ibn Taimiyah bertolak dari kesimpulan bahwa dalam kehidupan tasawuf yang berkembang saat itu terdapat berbagai problema yakni adanya kesenjangan antara aspek *normativitas* dan *historisitas* tasawuf yang pada gilirannya melahirkan polarisasi dan pergumulan pandangan ke arah *tasawuf syar'iy* dengan paradigma *transendentalisme* dan *tasawuf bid'iy* dengan paradigma *union mysticism*. Paradigma yang dimaksud dapat ditelusuri pada pandangan masing-masing tentang relasi Tuhan dan manusia baik *relasi ontologis*, *relasi komunikatif*, dan *relasi etis*. Di samping itu terdapat problem-problem lain seperti ; a). Problem *teologis-ritualis* yang diakibatkan oleh persoalan-persoalan akidah tauhid, kenabian, mu'jizat dan karamah, kewalian, dan permasalahan ibadah *masyrū'ah* (yang disyariatkan) dan ibadah *bid'ah*, kesemuanya dianggap telah melampaui batas-batas akidah tauhid dan syari'at, b). Problem *teologis-filosofis*, terkait dengan ajaran tasawuf yang bersumber dari pemikiran filsafat, khususnya filsafat *Emanasi* semisal *Neo-Platonis* di mana sebagian sufi berkesimpulan bahwa melalui jalan tasawuf manusia dapat

membebaskan jiwa/ruhnya dari dominasi jasmani dan pada gilirannya akan dapat memperoleh limpahan *Nur Ilahi* secara langsung (*ma'rifat*), setelah mengalami kondisi *fanā'* dan akan berlanjut pada pengalaman *intuitif* lainnya seperti *ittihād*, *hulul*, *waḥdat al-wujūd*, dan sebagainya. Pengalaman-pengalaman tersebut dipandang menimbulkan permasalahan *teologis* yang disebabkan oleh pandangan filsafat karena telah melampaui rambu-rambu akidah tauhid (*monoteisme*), dan c). Problem *teologis-sosiologis* yang diakibatkan oleh keyakinan sebagian sufi bahwa untuk memperoleh *penghayatan eksistensial* tentang Tuhan harus menempuh latihan ruhani secara keras dan ketat (*riyāḍah* dan *mujāhadah*) sebagaimana dalam *doktrin maqāmat* dan *aḥwāl*, *zikir*, *uzlah*, dan *khalwat*. Karena aktivitas-aktivitas kesufian tersebut bersifat ekstrem ruhani, individual, dan subjektif sehingga nyaris menafikan ikatan-ikatan yang bersifat jasmaniah dan sosial kemasyarakatan. Hal ini oleh Ibn Taimiyah dipandang mengurangi keutuhan dan prinsip keseimbangan (*tawazun*) ajaran Islam.

2. Bertolak dari berbagai problem di atas, selanjutnya Ibn Taimiyah melakukan pembaruan tasawuf yang lebih difokuskan pada penataan paradigma dan rancang-bangun keilmuan tasawuf dalam aspek *ontologi*, *epistemologi* dan *aksiologi* ; a). Pembaruan aspek *ontologis*, terkait dengan hakikat tasawuf, oleh Ibn Taimiyah dipandang dari dua sisi, *substansi* dan *metodologi*. *Substansi* tasawuf harus merupakan derivasi agama Islam yang lebih menekankan dimensi spiritual dengan tampilan praktis tekun beribadah (*'ābid*) dan sikap hidup zuhud (*zāhid*). Karena itu, hakikat kesufian harus berdasarkan al-Quran

dan al-Sunnah dan praktik-praktik keruhanian generasi *Salaf*. Sedang dari sisi *metodologi*, hakikat tasawuf adalah *produk ijtihad* tentang cara dan jalan pemahaman dan pengamalan ajaran Islam dalam rangka mengikuti perintah Allah sebagaimana produk-produk ijtihad lainnya. Dengan pembaruan aspek *ontologi* dimaksudkan agar di satu sisi tasawuf harus selalu berada dalam bingkai kemurnian ajaran Islam dan pada sisi yang lain, tasawuf sebagai produk ijtihad dimaksudkan agar memiliki sikap responsif terhadap tuntutan dinamika kehidupan, b). Pembaruan aspek *epistemologi*, terkait dengan sumber dan cara memperoleh dan menilai validitas pengetahuan tasawuf. Sebagai konsekuensi logis dari pembaruan aspek ontologi maka secara epistemologis tasawuf harus bersumber dari al-Quran dan al-Sunnah, karena itu cara memperoleh pengetahuan tasawuf pun harus dengan jalan dan cara yang ditunjukkan oleh keduanya. Demikian pula validitas tasawuf harus diukur dengan keduanya. Maka dari itu, Ibn Taimiyah membuat kaidah umum untuk memahami dan menafsirkan sumber ajaran Islam ke dalam empat peringkat, yakni ; 1). Penafsiran al-Quran dengan al-Quran, 2). Penafsiran al-Quran dengan al-Sunnah, 3). Penafsiran al-Quran dengan aqwal sahabat, dan 4). Penafsiran al-Quran dengan aqwal tabi'in. Kaidah ini terkait dengan pandangan antropologisnya yang menegaskan bahwa secara fitrah manusia memiliki potensi-potensi; intelektual (*al-'aql*), defensif (*al-gaḍab*), ofensif (*al-syahwah*), inisiatif (*al-irādah*), dan penalaran (*al-nazar*). Namun karena daya-daya tersebut bersifat potensial maka dibutuhkan faktor pemacu, yakni wahyu Allah agar potensi-potensi itu dapat aktus/aktual secara tepat dan

benar. Karena itu Ibn Taimiyah menamakan daya-daya internal sebagai *al-Syar'u* atau *al-Fiṭrah*, sedang wahyu Allah sebagai faktor eksternalnya dinamakan *al-Syar'u al-Munazzal* atau *al-Fiṭrah al-Munazzalah*. Dan c). Pembaruan aspek *aksiologi*, terkait dengan nilai guna dan tujuan final tasawuf. Pada umumnya, tujuan akhir tasawuf adalah untuk memperoleh penghayatan eksistensial tentang Tuhan, melalui tahap-tahap spiritual (*maqāmat*) dan kondisi-kondisi spiritual (*aḥwāl*) tertentu yang bersifat *doktrinal*, *individual*, dan *transendental*, sehingga hanya mengarah kepada *kesalehan individual*. Melalui konsep *A'māl al-Qulūb* Ibn Taimiyah melakukan pembaruan aspek *aksiologi* tasawuf dengan jalan melakukan *reinterpretasi* konsep *maqamat* dan *aḥwal* (tahapan dan kondisi spiritual) yang lebih diorientasikan pada pembentukan moral etis sehingga aktivitas kesufian lebih *aplikatif-kontekstual* dan *historis-sosiologis*.

3. Melalui usaha-usaha pembaruan di atas, bangunan pemikiran tasawuf Ibn Taimiyah memiliki karakteristik antara lain, *normatif-puritanis*, *aktivis-inklusif*, dan *humanis-populis*. Jika dikaitkan dengan problem spiritual masa kini yang salah satu indikatornya adalah semakin menjauhkan manusia modern dari pusat eksistensi (Allah), maka jalan untuk mengatasi problem spiritual tersebut adalah melakukan usaha-usaha untuk mengembalikan manusia ke pusat eksistensi melalui jalan tasawuf, karena ajaran tasawuf yang memuat aspek *metafisis* dan *spiritual* akan dapat memberikan jawaban intelektual dan spiritual yang berujung pada penemuan tentang makna dan tujuan hidup manusia yang hakiki. Tasawuf *syar'i* dapat memenuhi harapan

tersebut karena dengan karakteristik *normatif-puritanis* dapat menjaga dasar-dasar normativitas tasawuf yang murni dan menutup rapat-rapat masuknya unsur-unsur asing. Dengan karakteristik *aktivis-inklusif* memungkinkan mampu memberi respons dinamika kehidupan dan makna kontekstual pada dimensi praksis. Sementara dengan karakteristik *populis-humanis* akan dapat menjauhkan praktik-praktik tasawuf yang *elitis-eksklusif* sehingga mampu membentuk kesalehan *individual-sosial* yang selaras dengan misi Islam sebagai *rahmatan li al-ālamīn*.

4. Hal-hal khusus yang ditemukan dalam penelitian ; *Pertama*, fleksibilitas ontologi tasawuf, yakni sebagai produk ijtihad yang bersifat *idiografik* dan merupakan bentuk respons kemanusiaan kepada Tuhan, sehingga masuk ranah keberagamaan yang *historis*. Ontologi ini memiliki potensi *responsif* dan *fleksibel* terhadap dinamika kehidupan yang selalu berkembang, baik dalam bentuk reinterpretasi, reorientasi bahkan reformulasi. Misalnya, menggeser orientasi tasawuf dari jiwa ke fisik, dari rohani ke jasmani, dari khalwat ke tindakan nyata, dari nilai pasif ke aktif dan sebagainya. *Kedua*, inklusivitas *epistemologi* tasawuf yang seharusnya tidak dapat lagi membatasi diri secara eksklusif hanya pada sumber asli (al-Qur'an dan al-Sunah) tetapi harus membuka diri bagi sumber-sumber kebenaran dan kebijakan dari luar melalui proses objektivikasi ilmiah, mengingat al-Qur'an hanya memuat prinsip-prinsip umum yang universal (*basic ideas*). Epistemologi tasawuf yang *inklusif* dan *pluralistis* akan membawa tasawuf yang lebih kontekstual di tengah masyarakat yang plural dan global. *Ketiga*, fungsionalitas *aksiologi*

tasawuf yang menekankan tujuan final tasawuf pada perolehan penghayatan fungsional Tuhan, sifat dan perbuatan-Nya, baik dalam pola fungsi kontrol ataupun peniruan untuk membangun kesalehan individual maupun sosial.

B. Saran-Saran

1. Segenap ulama, khususnya yang akif dalam dunia tasawuf atau tarekat dapat memanfaatkan ilmu tersebut untuk membimbing umat ke arah kehidupan yang seimbang antara aspek keakheratan dan keduniaan. Untuk itu, agar kiranya berlaku arif dalam mengusung mereka lewat dunia tasawuf atau tarekat, agar tidak melahirkan ekstremitas ruhani yang mengabaikan kepentingan-kepentingan sosial kemasyarakatan. Dengan demikian diperlukan usaha-usaha modifikasi dalam penerapan ajaran tasawuf atau tarekat sesuai dengan dinamika kehidupan masa kini.
2. Segenap umat Islam agar menyadari pentingnya aspek spiritualitas seperti halnya yang dilakukan para ahli tasawuf/tarekat, karena dengan menggumuli dunia spiritualitas akan dapat memberi makna kedalaman pelaksanaan ajaran agama. Namun, harus diperhatikan pengamalan ajaran tasawuf/tarekat agar tidak sampai mereduksi ajaran Islam itu sendiri dan aktivitas-aktivitas keduniaan yang memang diperintahkan oleh agama dan dibutuhkan oleh sesama makhluk hidup. Oleh karena itu, aktivitas ketasawufan harus selalu dikontrol oleh acuan-acuan normatif agama yang semestinya.
3. Segenap peneliti agar terus melakukan aktivitas penelitian khususnya dalam bidang tasawuf/tarekat untuk selanjutnya diharapkan dapat memformulasikan

model tasawuf yang mampu mengobati penyakit dan permasalahan keruhaniaan yang melahirkan dampak negatif. Hal ini dipandang urgen sehubungan dengan kehidupan modern dan pengaruh arus globalisasi yang disebabkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan modern dan teknologi yang berasal dari kebudayaan Barat sekuler serta kebudayaan Timur yang menyimpang (*bid'ah*). Dalam kaitan ini aktivitas tasawuf/tarekat diharapkan dapat menjadi filter sekaligus menjadi benteng kerohanian dan kejiwaan agar mampu bersikap *antisipatif* dan *protektif*.

Hasil penelitian penulis tentang *Pandangan Ibn Taimiyah tentang Pemikiran Islam (Studi Pembaruan Aspek Tasawuf)* dalam bentuk Disertasi merupakan usaha untuk menggali khazanah intelektual Islam. Meski demikian, penulis berharap lewat penulisan Disertasi ini bukan hanya diperoleh pencapaian aspek verbalistik (*qauli*) semata, melainkan juga capaian aspek metodologisnya (*manhaji*) yang menurut hemat penulis masih cukup relevan untuk masa kini sebagaimana telah penulis paparkan dalam keseluruhan uraian dalam Disertasi ini.

Akhirnya Disertasi ini dipersembahkan kepada masyarakat, khususnya dunia kampus, dengan harapan akan memberi manfaat pada studi-studi lanjutan serta dapat memberi landasan bagi pemberdayaan perilaku keberagamaan umat untuk mengatasi krisis multi dimensi yang dihadapi bangsa Indonesia khususnya.



موزه

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Muhammad Syams al-Haq, *Aun al-Ma'būd 'Alā Sunan Abū Dawūd*, Vol. XI, Madinah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1969
- 'Abduh, Muhammad, *Risalah al-Tauhid*, Kairo : Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1923.
- Abdullah, Abdul Rahman Haji, *Pemikiran Islam Masa Kini ; Sejarah dan Aliran*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987.
- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam: Di Era Posmodernisme*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1995.
- , *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996.
- , dkk., *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- , dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum*, Yogyakarta : Suka Press, 2003.
- 'Abd al-Ḥaq, 'Abd al-Ḥāfiẓ ibn Mālik, *Mauqīf Aimmah al-Ḥarakah al-Salafiyah min al-Ṭasawwuf wa al-Falsafah*, Makkah : Dār al-Salām, 1988.
- Abdurrahman, Dudung, *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta : Logos, 1999.
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Ibn Taimiyyah, Ḥayātuh wa 'Ashruh Ara'uh wa Fiqhuh*, t.tp. : Dār al-Fikr al-'Arabiy, t.th.
- 'Affifi, Abu al-'A'la, *al-Tasawwuf al-Ruhiyah fī al-Islam*, Kairo: t.p., 1962.
- Ali, A. Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia*, Yogyakarta: Nadia, 1971.
- , *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*, Bandung : Mizan, 1990.
- Atho Mudzhar, M, *Pendekatan Studi Islam, Dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

al-'Ak, Khālid 'Abd al-Raḥīm, *Uṣūl al-Fikriyah li Manhaj al-Salaf 'inda Ibn Taimiyyah*, Beirut : Al-Maktab al-Islāmiy, 1995.

al-'Ālim, Muṣṭafā, *Ma'a 'Aqīdah al-Salaf, al-'Aqīdah al-Waṣītiyah*, Beirut : Dār al-Kutūb al-'Arabiyah, t.th.

Ali, Fachry, *Agama, Islam dan Pembangunan*, Yogyakarta : PLP2M, Cet, 1, 1985.

Ali-Fauzi, Ihsan, (Peyn.), *Mempertimbangkan Fazlur Rahman: Transkripsi Pemikiran Fazlur Rahman*, Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 1993.

Amal, Taufiq Adnan (ed), *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, Bandung : Mizan, 1987.

Amin, Ahmad, *Zuhr al-Islam*, Vol. IV, Beirut: t.p., 1969.

Amin, M. Masyhur, (ed)., *Teologi Pembangunan Paradigma baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta : LKPSM-NU, 1989.

Amsyari, Fuad, *Masa Depan Umat Islam Indonesia*, Bandung : Al-Bayan, 1993.

Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.

A. Mughni, Syafiq, *Nilai-nilai Islam; Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001.

A. Meluci, *Nomads of The Present ; Sociological Movement and Individual Needs and Contemporary Society*, Philadelphia : Temple University Press, 1989.

Arifin, Syamsul et-al, *Spiritualisme Islam Dalam Peradaban Masa Depan*, Yogyakarta : Sipress, 1996.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*, Bandung : Mizan, Cet. 2, 1995.

Badr al-Dīn, Abu 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī, *Mukhtasar al Fatawā al-Makawiyah li Ibn Taimiyyah*, t.tp. : Al-Sunnah al-Muḥammadiyah, 1949.

- Bagus, Lorens, *Kamus filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- al-Bāhiy, Muḥammad, *Al-Jānib al-Ilāhi min al-Taḥkīm al-Islāmiy*, Kairo : Dār al-Kutūb al-A'rāf, 1967.
- , *al-Fikr al-Islami fi Tathawwurih*, Kairo : Dar al-Fikr, 1971.
- Baisuni, Ibrahim, *Nasy'ah al-Tasawwuf al-Islamiy*, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.
- al-Baitar, Muhammad Bahjah, *Hayatu Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah*, t.tp.: al-Maktab al-Islami, t.th.
- Bakr, Osman, *Hirarki Ilmu*, terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1998.
- Belling dan Totten, *Modernisasi Masalah Model Pembangunan*, Terj. Joebhar dan Hasan Basar, Jakarta : Rajawali, 1995.
- Berry, Devid, *The Principles of Sociology*, London : Constable & Co., Ltd., 1980.
- Berten, K. *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta : Gramedia, 1981.
- Budi Hardiman, Francisco, *Kritik Ideologi, Pertalian Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta : Kanisius, 1990.
- Bryan Turner, *Teori-teori Sosiologi Modernitas Posmodernitas*, Terj. Imam Baihaqi dan A. Baidlowi, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000.
- al-Bukhāri, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ Bukhāri*, Beirut : Dār al-Fikr, t.th.
- C. Taylor, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge : Harvard University Press, 1989.
- Coser, Lewis, *Master of sosiological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.
- Daudi, Ahmad, *Allah dan Manusia dalam Konsep Syaikh Nur al-Din al-Raniry*, Jakarta: Rajawali, 1983.
- Dawūd, Abū, *Sunān Abū Dawūd*, Vol. II, Beirut: Dār al-Jinān al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī, 1988.

Daya, Burhanuddin, *Sumatera Thawalib Dalam gerakan Pembaruan Pemikiran Islam di Sumatera Barat*, Yogyakarta: IAIN Yogyakarta, 1988.

Dewan redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Houve, 2002.

Esposito, John L., *Ensiklopedi Dunia Islam Modern*, Bandung: Mizan, 2001.

al-Fandi et-al, Muḥammad Sabit, *Dairah al-Ma'ārif al-Islāmiyah*, Kairo : Intisyarat Jihan, 1933.

Frank N., Magill, *International Encyclopaedia of Sosilology*, London, Chicago: Saleem Press, 1995.

Fu'ad, 'Abd al-Fattah Ahmad, *Ibn Taimiyyah wa Maukifuh min al-Fikr al-Falsafi*, Iskandariyah: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah, 1977.

Garbal, Syafiq (ed), *al-Masū'ah al-Mu'assasah*, Franklin : Dār al-Qalam wa al-Mu'assasah, t.th.

al-Ghazali, Abū Ḥāmid ibn Muḥammad, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, t.tp. : Dār al-Fikr, t.th.

-----, *al-Munqiz min al-Dalāl*, Mesir : Muḥammad Alī Sābiḥ wa Aulāduḥ, 1952.

-----, *al-Madzmun al-Shaghir*, Vol. II, Kairo : Maktabah al-Jundi, 1970.

Golshani, Mehdi, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung : mizan, 2004.

al-Ghurab, Mahmud, *Al-Radd 'Ala Ibn Taimiyyah min al-Kalam al-Saiḥ al-Akbar Muḥy al-Din ibn 'Arabi*, Damaskus: Matba'ah Zaid Ibn Tsabit, 1981.

Hadiwiyono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Kanisius, 1983.

Hamim, Thoha, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, Yogyakarta : PT. Tiara Wacana, 2000.

Hanafi, Hasan, *Dirasat Islamiyah*, Mesir : Maktabah al-Anjalu, t.th.

Al-Haq, Abd al-Hafiz Ibn Malik, *Mauqif A'immat al-Harakat al-Salafiah min al-Tasawwuf wa al-Sufiyyah*, Makkah: Dar al-Qalam li al-Tiba'ah wa al-Nasr wa al-Tauji wa al-Tarjamah, 1988.

Hardiman, Fansisco Budi, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Kompas, 2003.

Ḥasān, 'Abd al-Ḥakīm, *al-Taṣawwuf fi Syi'r al-'Arabi*, Kairo : al-Anjalu, 1954.

Hasan, Kamal, *Modernisasi Indonesia : Respon Cendekiawan Muslim*, Jakarta : LSI, 1987.

Hasyim, 'Abd al-Salam Hafiz, *al-Imam Ibn Taimiyyah*, Mesir: Mustafa Bab al-Halabi, 1969.

Haught, John F., *Perjumpaan Sains dan Agama; Dari Konflik ke Dialog*, terj. Fransiskus Borgias, Bandung : Mizan, 2004.

Hawa, Said, *Tarbiyatuna al-Ruhiyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.

Hilāl, Ibrahim, *al-Taṣawwuf al-Islām, baina al-Dīn wa al-Falsafah*, Kairo : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, t.th.

Ḥilmi, Muṣṭafā, *al-Taṣawwuf wa al-Isṭijah al-Falsafi fi al-'Ashr al-Ḥadiṣ*, Kairo : Dar al-Dakwah, t.th.

-----, *Qawā'id al-Manhaj al-Salafi*, Kairo : Dar al-Anshar, 1976.

-----, *Ibn Taimiyyah wa al-Taṣawwuf*, Iskandariyah : Dār al-Da'wah, 1982.

Hitti, Philip K., *History of The Arab*, London McMillan, 1970.

Hourani, Albert, *Arabic Stout in the Riberal Age*, London: Oxford University Press, 1962.

Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Madārij al-Sālikin*, Kairo : al-Manār, t.th.

Ibn 'Arabi, Muḥy al-Dīn, *Futuḥat al-Makkiyah*, Beirut : Dār al-Sadr, t.th.

-----, *Fusus al-Ḥikām*, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1980.

Ibn Ḥanbal, Abū 'Abd Allāh ibn Muḥammad, *Musnād Ibn Ḥanbal*, Beirut : Dār al-Fikr, t.th.

Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, Kairo : al-Bahiyah, t.th.

Ibn Kaṣīr, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Beirut : Dār al-Fikr, t.th.

Ibn Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, Mesir : Musthafa al-Bab al-Halabi, 1955.

Ibn Taimiyyah, *Ma'ārij al-Wuṣūl ilā Ma'rifat anna Uṣūl al-Dīn wa Furū'ah qad Ḥayyanāhu al-Rasūl*, t.tp. : t.p., t.th.

-----, *Kitab al-Nubuwwat*, t.tp. : Dar al-Fikr, t.th.

-----, *al-Aqidah al-Wasithiyah*, Beirut : Dar al-Arabiyyah, t.th.

-----, *al-Sharim al-Mas'ul 'ala Syatin al-Rasul*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.

-----, *al-Jawab al-Shahih li man Baddal Din al-Masih*, Vol. I&II, t.tp.: al-Majd al-Tijariyyah, t.th.

-----, *Ma'aarij al-Wushul Ila Ma'rifati anna Ushul al-Din Wafuru'ahu Qad Bayyanaha al-Rasul*, Madinah : al-Maktabah al-Ilmiyah, t.th.

-----, *Syarḥ al-Aqīdah al-Isfahaniyyah*, Kairo : Dār al-Kutūb al-Hadīṣah, t.th.

-----, *Majmū'at al-Rasā'il wa al-Masā'il*, Kairo : al-Manār, 1349 H.

-----, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Radd Kalam al-Syi'ah wa al-Qadariyyah*, Kairo : al-Amiriyah, 1902.

-----, *Naqd al-Mantiq*, Beirut : al-Maktabah al-Ilmiyah, 1951.

-----, Aḥmad Taqiy al-Dīn, *Majmu'Fatawā Syeikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, Riyādh : al-Riyād al-Hadīṣah, 1963.

- , *Qaidah Jalilah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*, Kairo : t.p., 1969.
- , *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsir*, Kuwait : Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1971 M.
- , *al-Siyāsah al-Syar'iyah fi Islah al-Ra'iy wa al-Ra'iyah*, Beirut : Dār al-Kutūb al-Islāmiyah, 1978.
- , *al-Qaul al-Qayyim*, Beirut : Dar al-Maktabah al-Hayat, 1983.
- , *Majmuah al-Rasail wa al-Masail*, Vol. 1 – 5, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983.
- , *Kitab al-Radd 'alā al-Mantiqiyyin*, Makkah : al-Imdadiyah, 1984.
- , *Qaidah Jalilah fi al-Tawasul wa al-Washilah*, Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, 1985.
- , *Muwafaqoh Shahih al-Mauqul li Sharih al-Ma'qul*, Vol. I&II, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985.
- , *al-Washiyah al-Kubro*, Riyadh : Dar al-Ammar, 1987.
- , *al-Tafsir al-Kabir*, Beirut : Dār al-Kutūb al-Islāmiyah, 1988.
- , *Bughyah al-Murtad*, t.tp. : Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, 1988.
- , *al-Qadha wa al-Qadar*, Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, 1991.
- , *Tazkiyah al-Nafs*, Riyadh : Dar al-Muslim, 1994.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia*, Terj. Agus Fahri Husein dkk, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1997.
- J. A, Deny, (ed), *Transformasi Masyarakat Indonesia*, Jakarta : Kelompok Studi Kemerdekaan, 1986.
- al-Jabiri, Muhammad Abed, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.
- , *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993.

- , *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Terj. Moch. Nur Ichwan, Yogyakarta : Islamika, 2003.
- al-Jauziyah, Ibn al-Qayyim, *Madarij al-Salikin*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Johnson, Doyle Paul, *Teori sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- al-Jundi, 'Abd al-Halim, *Ahmad Ibn Hanbal Imam al-Sunnah*, Kairo: al-Majlis al-'Ala li al-Syu'un al-Islamiyah, 1970.
- al-Jurjani, Ali Ibn Muhammad, *al-Ta'rifat*, Singapura: al-Haramain, t.th.
- Kadir, Muslim A., *Ilmu Islam Terapan ; Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2003
- Kailani, Qamar, *Fi al-Tasawwuf fi al-Islam*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1976.
- al-Kalabadzi, *al-Ta'aruf li Mazhab ahl al-Tasawwuf*, Kairo: Maktab al-Kulliyah al-'Asyriyah, 1969.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, Bandung : Mizan, 2002.
- , *Menyibak Tirai Kejahilan ; Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung : Mizan, 2003.
- Kattsoff, Louis K, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soedjono Soemargono, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1992.
- Kerlinger, Fred, N, *Asas-asas Penelitian Behavioral*, Terj. Landung R. Simatupang, Yogyakarta : Gajah Mada University Press, 2004.
- Khallaf, Abd al-Wahab, *Ilmu Ushul Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Khan, Qomaruddin, *The Political Thought of Ibn Taimiyyah*, terj. Anas Mahyudin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, Bandung: Pustaka, 1995.
- Khanafi, Ahmad, *Pengantar dan Sejarah hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970.

- Kramers J.H. and H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung : Mizan, 1993.
- L. Pals, Daniel, *Dekonstruksi Kebenaran, Kritik Tujuh Teori Agama*, Terj. Inyik Ridwan Muzir dan M. Yukri, Yogyakarta : IrciSod, 2003.
- Lincoln, Yvonna S & Egon Guba, *Naturalistic Inquiry*, New Delhi : Sage Pubilcation, 1985.
- Luois Caser, *Master Sociological Thought : Ideas in Historical and Social Context*, New York : Harcoat Brace Javanoich, 1971.
- Ma'arif, A. Syafi'i, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung : Mizan, Cet. III, 1995.
- Madjid, Nurcholis, "Pesantren dan Tasawuf," dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1974.
- , *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- , *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung : Mizan, Cet. 8, 1995.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- , *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- , *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- , *Tradisi Islam, Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan Indonesia*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1997.
- , *Kaki Langit Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1997.
- Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Jakarta : Bumi Aksara, 1995.

- Maḥmūd, 'Abd al-Qādir, *al-Falsafah al-Ṣufiyah fi al-Islām*, t.tp : Dār al-Fikr al-'Arabiyy, 1966.
- Maḥmūd Sa'ad, al-Ṭablawi, *al-Taṣawuf fi Turās Ibn Taimiyyah*, Kairo : t.p, 1984.
- Mahzar, Armahedi, *Revolusi integralisme Islam; Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami*, Bandung : Mizan, 2004.
- Mansur, Salih Ibn 'Abd al-'Aziz Ali, *Ushul al-Fiqh wa Ibn Taimiyyah*, t.tp.: t.p., 1980.
- Maraghi, 'Abd Allah Mustafa, *al-Fath al-Mubin fi Tabaqat al-Ushuliyyin*, Beirut: Muhammad Amin Rawaj wa Syarakah, 1974.
- Mastuhu dan Deden Ridwan (ed), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam, tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, Jakarta: Nuansa, 1987.
- Michel, Thomas F., *A Moslem Theologians Response to Christianity*, New York: Caravan Book, 1984.
- Mughni, Syafiq, *Nilai-nilai Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- Muḥammad, Sa'ad, Ṣadiq, *Ibn Taimiyyah, Imām al-Salaf wa al-Qalam*, Kairo : al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyah, t.th.
- Muhammad Said, Busthami, *Gerakan Pembaruan Agama, Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, Terj. Ibnu Marjam dan Ibadurrahman, Bekasi : Wacana Lazuardi Amanah, 1995.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta : SI-Press, 1992.
- Mulyana, Deddy, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung : Remaja Rosda Karya, 2002.
- Munir A. dan Sudarsono, *Aliran Modern Dalam Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Muslih, Muhammad, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta : Belukar, 2004.

al-Nadwi, Abu al-Hasan Ali al-Khusni, *Rijal al-Fikr wa al-Da'wah fi al-Islam*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1983.

Nafis, M. Wahyu, (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.

Al-Naisaburi, al-Ḥafīz Ibn 'Abd Allāh al-Hakīm, *al-Mustadrak 'Alā Ṣaḥīḥain*, Beirut: Da al-Fikr, 1978.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1978.

-----, *Teologi Islam*, Jakarta: universitas Indonesia Press, 1978.

-----, *Filsafat dan Mistisme Dalam Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1978.

-----, *Pembaharuan dalam Islam : Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta : Bulan Bintang, Cet. 10, 1994.

-----, *Islam Rasional*, Bandung : Mizan, Cet. 1, 1995.

Nasution, Harun dan Azyumardi Azra (Peny.), *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta : Yayasan obor Indonesia, 1985.

Nasr, Seyyed Hossein, *Living Sufism*, London: Routledge and Paul Kegan, 1975.

-----, *Islam and The Plighth of Modern Man*, London : Longman, 1975.

-----, *Sufi Essays*, London : Allen and Unwin, 1981.

-----, *Traditional Islam in The Modern World*, London:Paul Kegan, 1987.

al-Nasyar, Ali Sami, *Qirā'at al-Falsafah*, Kairo : Dār al-Qaumiyah, 1967.

-----, *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām*, Kairo : Dār al-Ma'ārif, 1981.

Nazir, Moh., *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghaliya Indonesia, 1999.

Nicholson, Reynold A, *Studies in Islamic Mysticism*, London : Cambridge University Press, 1921.

-----, *The Mystics of Islam*, London : Routledge and Paul Kegan, 1975.

- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 - 1042*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- P. Spradley, Lames, *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth, Yogyakarta : Tiara Wacana Yogya, Cet. 1, 1997.
- Pabottinggi, Mochtar, (Peyn.), *Islam antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan Islam*, Jakarta : Yayasan Obor, 1986.
- Paul Johnson, Doyle, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta : Gramedia, 1994.
- Popper, Karl R, *Realism and the Aim of Science*, New Jersey : Rowman and Littlefield, 1993.
- al-Qattan, Manā' al Khalīl, *Mabahis fi Ulūm al-Qur'an*, t.t.: Mansyūrat al-'Asr al-Ḥadīś, 1973.
- al-Qusyairi, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin, *Al-Risalah al-Qusyairiyah*, Kairo : Muḥammad Ali Šābih wa Aulāduh, t.th.
- R. Woodward, Mark, (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Bandung : Mizan, Cet. 1, 1998.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformations of an Intellectual Tradition*, Chicago : University of Chicago Press, 1982.
- , *Major Themes os the Qur'an*, Chicago : Bibliotheca Islamica, 1980. terj. Anas Mahyuddin, *Tema Pokok al-Qur'an*, Bandung : Pustaka, Cet. I, 1983.
- , *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas mahyuddin, Bandung : Pustaka, Cet. I, 1983.
- , *Islam Modern : Tantangan Pembaruan Islam*, terj. Musthofa W Hasyim dkk., Yogyakarta : Shalahuddin Press, Cet. I, 1987.
- , *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam Fazlur Rahman*, terj. Taufik Adnan Amal, Bandung : Mizan, Cet. II, 1989.
- , *Islam*, New York : Anchor Booka, Cet. II, 1979. terj. Ahsin Muhammad, *Islam*, Bandung : Pustaka, Cet. II, 1994.

Rais, M. Amin, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, Bandung : Mizan, Cet. 7, 1996.

Rakhmat, Jalaluddin, *Islam Aktual*, Bandung : Mizan, Cet. 2, 1989.

-----, *Sufi-sufi dalam Islam*, Bandung : Mizan, Cet. 1, 1993.

-----, *Islam Alternatif*, Bandung : Mizan, Cet. 4, 1995.

Ramadhan, Sa'id, *al-Ruhaniyah al-Ijtimā'iyah*, Jenewa: al-Markaz al-Islami, 1965.

Ramzy, A. Naufal, (ed.), *Islam dan Transformasi Sosial Budaya*, Jakarta : CV. Deviri Ganan, 1993.

Rasyad, Salim, *Al-Ghazali Versus Ibn Taimiyyah*, Terj. Ilyas Ismail al-Sendani, Jakarta : Panjimas, 1989.

al-Razi, Faṭḥ al-Dīn Muḥammad Abū 'Umar al-Ḥusaini, *al-Maḥsūl fi 'ilm Uṣūl al-Fiqh*, Makkah : Jamī'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ud, 1980.

al-Razik, Musthafa 'Abd , *Tauhid li Tarih al-Falsafah al-Islamiyah*, Kairo: t.t., 1959.

Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Terj. Alamanda, Jakarta : Rajawali Pers, 1992.

al-Runda, Muḥammad ibn Ibrahīm, *Syarḥ al-Ḥikām*, Jedah/Singapura : Al-Haramain, t.th.

Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, New Jersey : Littlefield, Adam & Co., 1971.

S. Khun, Thomas, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, Terj. Tjun Surjaman, Bandung : Remaja Rosda Karya, 2000.

Sa'ad, al-Ṭablawi Maḥmud, *al-Tasawwuf fi Turaś Ibn Taimiyyah*, Kairo: t.tp., 1984.

Said, Busthami Muhammad, *Pembaru dan Pembaruan dalam Islam*, Gontor, Ponorogo: Pusat Studi Ilmu dan Amal, 1992.

- Sanderson, Stephen K., *Sosiologi Makro*, Terj. Fedyani Saifuddin, Jakarta : Rajawali Press, 1992.
- Sayyid Quthb, *Fi Dzilal al-Qur'an*, Kairo : Dar al-Syarq, 1993.
- Scharf, Betty R, *Sosiologi Agama*, Terj. Machnun Husein, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1995.
- Schimmel, Annemary, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 1976.
- , *And Muhammad is His Messenger*, London : The University of Calorina Press, 1985.
- Al-Shiddiqie, Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang 1963.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Post-Modernisme*, Yogyakarta : LKiS, Cet. 1, 1993.
- Simuh, *Sufisme Jawa*, Yogyakarta : Bentang, 1995.
- , *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996.
- Siregar, A. Rifa'i, *Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990.
- Suppe, Frederick (ed), *The Structure of Scientific Theories*, Chicago : University of Illionis Press, 1977.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: sinar Harapan, 2000.
- Suseno, Frans Magnis, *Hegel, Filsafat Kritis dan Dialektika dalam Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, Jakarta : Gramedia, 1993.
- Sutopo, F. Hubertus, *Pengantar Penelitian Kualitatif*, Surakarta : Pusat Penelitian Universitas Sebelas Maret, 1988.
- Strauss, Anselm dan Corbin Juliet, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif*, Terj. Muhammad Shodiq dan Imam Muttaqien, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2003.

- Syadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990.
- Syalabi, Ahmad, *Perbandingan Agama (Agama Kristen)*, terj. J.S. Badudu, Bandung: al-Ma'arif, t.th.
- Syarief, M.M. (ed), *History of Moslem Philosophy*, Weisbaden: Pakistan Philosophical Congress, 1966.
- Al-Syarqawi, 'Abd al-Rahman, *Ibn Taimiyyah al-Faqih al-Mu'azab*, Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah, 1988.
- al-Taftazani, Abū al-Wafā al-Ghanimi, *Madkhāl ilā al-Taṣawwuf al-Islām*, Kairo : Dār Ṣāqafah, 1979.
- Titus, Harold, H., *Persoalan-persoalan Filsafat*, Terj. M. Rasjidi, Jakarta : Bulan Bintang, 1984.
- Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Turner, Bryan, *Teori-teori sosiologi Modernitas Postmodernitas*, terj. Imam Baehaqi dan Ahmad Baedlowi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- al-Ṭūsi, Abu Naṣr al-Sarraj, *al-Lumā'*, Mesir : Dār al-Kutūb al-Hadīṣah, 1960.
- Urban, *The Philosophy of Language and the Principle of Symbolism*, london : Allen and Unwin, 1939.
- Van Puersen, C.A, *Strategi Kebudayaan*, Jakarta : Kanisius, 1989.
- Wahid, Abdurrahman, *Muslim Ditengah Pergumulan*, Jakarta : Lappenas, Cet. 1, 1981.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago : The University of Chicago Press, 1949.
- , *The Comparative Study of Religion*, New York & London : Columbia University Press, 1969.
- Widyanta, AB, *Sosiologi Kebudayaan Georg Simmel*, Yogyakarta : Cinderella Pustaka Rakyat Cerdas, 2002.

Zahir, Ihsan Ilahi, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Syi'ah*, terj. Hafiz Salim, Bandung: al-Ma'arif, 1984.

Zain, Muhammad Husni, *Mantiq Ibn Taimiyyah wa Manāhijuh al-Fikr*, Beirut : al-Maktab al-Islāmiyah, t.th.

al-Zay, Muhammad Husni, *Mantiq Ibn Taimiyyah wa Mahajuh al-Fikr*, Beirut: al-Maktabah al-Islamiy, 1979.

Zuhri, Saefuddin, *Sejarah kebangkitan Islam dan Pekembangannya di Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1980.





RIWAYAT HIDUP PENULIS

A. IDENTITAS

Nama : Drs. H. Masyharuddin, M.Ag.
Tempat/tanggal lahir : Tegal, 20 Agustus 1950
Pekerjaan : Dosen STAIN Kudus
Alamat : Desa Prambatan Kidul Rt. 07 Rw. I No. 205
Kaliwungu Kudus 59331
(0291) 434364/ 0818460993
Nama Ayah : Rusydi (alm)
Nama Ibu : Sholichah (alm)
Nama Istri : Dra. Hj. Asiyah
Nama Anak : Bakhtiyar Aulawy
Moh. Fazlurrahman
Isti Kumalasari
Atina Rosydiana

B. PENDIDIKAN

1. Sekolah Rakyat Negeri Demangaran Tegal lulus tahun 1962
2. Madrasah Diniyah Islamiyah Panggung Tegal lulus tahun 1966
3. Madrasah Diniyah Islamiyah Babakan Tegal lulus tahun 1971
4. Madrasah Tsanawiyah Negeri Babakan Tegal lulus tahun 1972
5. Madrasah Aliyah al-Badriyah Pondok Bandar Kediri lulus tahun 1974
6. IAIN Walisongo Fakultas Ushuluddin Semarang lulus tahun 1979
7. Program Pascasarjana (S.2) IAIN Sunan Kalijaga lulus tahun 1994
8. Program Pascasarjana (S.3) IAIN Sunan Kalijaga (dalam proses ujian Promosi Doktor).

C. PENGALAMAN JABATAN STRUKTURAL

1. Kabag Tata Usaha Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo di Kudus tahun 1988 – 1992.

2. Pembantu Dekan Bidang Kemahasiswaan Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo di Surakarta tahun 1995 – 1998.
3. Pembantu Ketua Bidang Kemahasiswaan STAIN Kudus tahun 1998 – 2002.
4. Pembantu Ketua Bidang Akademik STAIN Kudus tahun tahun 2002 – 2006.

D. PENGALAMAN JABATAN FUNGSIONAL

1. Dosen Tetap Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo di Kudus tahun 1981 – 1995.
2. Dosen Tetap Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo di Surakarta tahun 1995 – 1998.
3. Dosen Tetap STAIN Kudus tahun 1998 – sekarang.
4. Dosen Luar Biasa Fakultas Tarbiyah Universitas Darul Ulum Islamic Centre GUPPI (UNDARIS) di Kudus tahun 1985 – 1995.
5. Dosen Luar Biasa Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang Tahun Akademik 2000/2001.

E. PENGALAMAN DALAM PENELITIAN

1. Studi Analisis Aliran Kebatinan “Wisnoe” Semarang (Skripsi tahun 1979).
2. Penelitian Individual tentang Cikal Bakal Gerakan Zuhud dan Implikasi Sosialnya (1990)
3. Penelitian Individual ; Tasawuf Sunni al-Ghozali (1991)
4. Penelitian Kolektif ; Usia Anak Sekolah dalam Hubungannya dengan Kemampuan Membaca al-Qu’an (Studi Eksplorasi di Sekolah Dasar se-Kabupaten Kudus (1991)
5. Penelitian Individual ; Dimensi Rasionalitas Tasawuf al-Ghozali (Tesis tahun 1994).
6. Penelitian Individual ; Pembaruan Tasawuf Ibn Taimiyah (DIP. 1997)
7. Penelitian Kolektif; Pergeseran Paradigma Pemikiran Teologi Islam (DIP. 1998).

8. Penelitian Individual; Pandangan Teologi Ibn Taimiyah dan Implikasinya (DIP. 2001).
9. Penelitian Kolektif; Pesantren dan Pelestarian Nilai-nilai Tasawuf (DIP. 2002).
10. Penelitian Kolektif; Studi Eksplorasi Beberapa Fakta Penentu Perilaku Keberagamaan Mahasiswa STAIN Kudus (DIP. 2004)

F. PENGALAMAN PENULISAN BUKU/DIKTAT

1. Intelektualisme Tasawuf (Studi Tasawuf al-Ghozali) diterbitkan: Pustaka Pelajar Yogyakarta tahun 2002.
2. Tasawuf dan Krisis diterbitkan Pustaka Pelajar Yogyakarta tahun 2001.
3. Teologi Islam Terapan (Antisipasi Hedonisme Kehidupan Modern) diterbitkan Tiga Serangkai Solo tahun 2003.
4. Ulumul Qur'an (Buku Daros).
5. Pengantar Studi Akhlak (Diktat).
6. Pengantar Ilmu Tasawuf (Diktat).

G. KARYA ILMIAH YANG PERNAH DIPRESENTASIKAN DALAM SEMINAR/DISKUSI/WORKSHOP

1. Maqamat dan Ahwal Tasawuf dalam Aktualisasinya di Era Globalisasi, disampaikan dalam Seminar Program Studi Tasawuf, Kerjasama Fakultas Ushuluddin Walisongo Semarang dan ICMI Orwil Jawa Tengah di Hotel Muria Semarang, tahun 1994.
2. Pola Pembinaan Agama Bagi Remaja, disampaikan dalam Sarasehan Mahasiswa Fakultas Tarbiyah Undaris di Kudus, tahun 1995.
3. Memahami Potensi-potensi Manusia (Pikir, Dzikir, Amal), disampaikan dalam Forum Diskusi dosen-dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo di Surakarta, tahun 1997.
4. Asas, Dimensi dan Fungsi Kepemimpinan, disampaikan pada Pelatihan Kewirausahaan dan Kepemimpinan Mahasiswa STAIN Kudus, tahun 1998.

5. Pengaruh Lingkungan dalam Pembentukan Keluarga Sakinah disampaikan dalam Seminar Keluarga Sakinah di Pendopo Kabupaten Kudus, tahun 1998.
6. Pembiasaan Hidup Religius Dalam Keluarga, disampaikan pada Sarasehan PKK Kabupaten Kudus di Pendopo Kab. Kudus, tahun 1999.
7. Pola dan Model Kuliah Kerja Nyata di Kampus, disampaikan dalam Seminar Regional di Hotel Kudus Asri Jaya, tahun 1999.
8. Teknik dan Prosedur Penelitian Pemikiran Tokoh, disampaikan dalam Pelatihan Tenaga Edukatif STAIN Kudus, tahun 1999.
9. Ontologi Ilmu Islam ; disampaikan dalam Pelatihan Bagi Tenaga Edukatif STAIN Kudus, tahun 1999.
10. Teknik Pembuatan Laporan Penelitian, disampaikan pada Forum Bimbingan Dosen Yuniior STAIN Kudus, tahun 1999.
11. Pergaulan Muslimah Dalam Pandangan Islam, disampaikan pada Sarasehan Remaja Putri SMU/SMK/MA se-Kabupaten Kudus di SMU 1 Kudus, tahun 2001.
12. Model Pembelajaran Qur'an Hadits, disampaikan pada Pelatihan Metodologi Pembelajaran Qur'an Hadits Guru-guru MA & MAK se-Jawa Bali dan Lampung di Hotel Gripta Kudus, tahun 2001.
13. Eksistensi Pendidikan Agama Islam di Era Otonomi Daerah, disampaikan pada Sarasehan Guru-guru PAI di SLTP se-Kabupaten Jepara, tahun 2002.
14. al-Sunnah Sebagai Sumber Kompetensi, disampaikan pada Forum Orientasi Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK) Keberagamaan Dosen tetap dan dosen luar biasa STAIN Kudus, tahun 2003.
15. Pemikiran Kritis Intelektual Muslim, disampaikan pada Kajian Islam Dosen-dosen Fakultas Ekonomi Universitas Muria Kudus (UMK), tahun 2003.
16. Metodologi Penelitian Kualitatif, Aplikasi dalam Praksis Kebeagamaan, disampaikan Workshop mahasiswa STAIN Kudus, tahun 2003.

17. Kurikulum Berbasis Kompetensi Madrasah Aliyah, disampaikan pada Orientasi dan Sosialisasi untuk Implementasi KBK MA NU Mu'allimat Kudus, tahun 2003.
18. Agama Empiris dalam KKN Berbasis Kompetensi Keberagamaan, disampaikan dalam Forum Workshop Dosen-dosen STAIN Kudus, tahun 2003.
19. Filsafat Ilmu Islam ; disampaikan dalam Workshop Participation Action Research Dosen STAIN Salatiga, tahun 2004.
20. Mata Kuliah Berkehidupan Bermasyarakat (MBB), disampaikan dalam Workshop Silabi Kurikulum Berbasis Kompetensi Prodi Ekonomi Islam STAIN Kudus, tahun 2005.
21. Etos Kerja Islami, disampaikan pada Purna Studi dan Pembekalan Akhir Mahasiswa Akper Muhammadiyah Kudus, tahun 2005

H. PENGALAMAN DALAM TUGAS AKADEMIK

1. Wakil Ketua Tim Penilai Angka Kredit Tenaga Pengajar STAIN Kudus.
2. Penanggung Jawab Tim Pengelola Jurnal Ilmiah *Addin* STAIN Kudus.
3. Tim Penyunting Ahli Jurnal Ilmiah *Addin* STAIN Kudus.
4. Penasehat Pusat Studi Gender STAIN Kudus.
5. Penanggung jawab Pengelola *Educational Management Information System* (EMIS) STAIN Kudus.
6. Dewan Redaktur Jurnal Penelitian STAIN Kudus.