

**REKONSTRUKSI EPISTEMOLOGI KESALEHAN SUFISTIK:
DARI KESALEHAN INDIVIDUAL KE KESALEHAN SOSIAL**



SKRIPSI

**Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Filsafat Islam**

Oleh:

**IMAM IQBAL
NIM : 9951 2857**

**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2005**



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA

FAKULTAS USHULUDDIN

Jl. Marsda Adisucipto Telp/Fax. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor : IN/I/DU/PP.00.9/1159/2005

Skripsi dengan judul : Rekonstruksi Epistemologi Kesalehan Sufistik; Dari Kesalehan Individual Ke Kesalehan Sosial

Diajukan oleh :

1. Nama : Imam Iqbal
2. NIM : 9951 2857
3. Program Sarjana Strata Satu Jurusan : Aqidah Filsafat (AF)

Telah dimunãqasyahkan pada hari : Senin, tanggal: 27 Juni 2005 dengan nilai : **91,67 (A)** dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu.

PANITIA UJIAN MUNAQASYAH :

Ketua Sidang

Drs. Sudin, M.Hum
NIP. 150 239 744

Pembimbing

Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
NIP. 150 216 071

Penguji I

Drs. Mohammad Damami, M.Ag
NIP. 150 202 822

Sekretaris Sidang

Ustadi Hamzah, S.Ag, M.Ag
NIP. 150 298 987

Pembantu Pembimbing

Fahrudin Faiz, S.Ag, M.Ag
NIP. 150 298 986

Penguji II

Muhammad Fatkhan, S.Ag, M.Hum
NIP. 150 292 262



Yogyakarta, 27 Juni 2005
DEK A N

Drs. H.M. Fahmie, M.Hum
NIP. 150 088 748

NOTA DINAS PEMBIMBING

Yogyakarta, 20 Juni 2005

Kepada Yth.

Dekan Fakultas Ushuluddin

UIN Sunan Kalijaga

di-

Yogyakarta

Assalâmu 'alaikum Wr. Wb.

Sesudah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini:

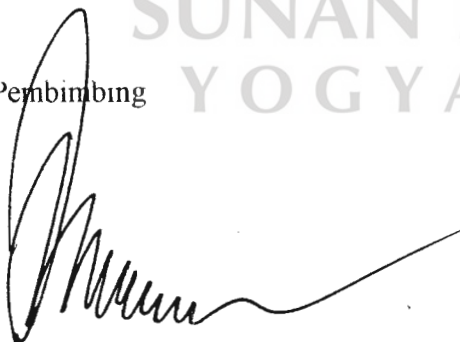
Nama Mahasiswa : Imam Iqbal
NIM : 9951 2857
Jurusan : Aqidah Filsafat
Judul Skripsi : Rekonstruksi Epistemologi Kesalehan Sufistik;
Dari Kesalehan Individual Ke Kesalehan Sosial

Maka kami selaku Pembimbing / Pembantu Pembimbing berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak diajukan untuk dimunaqasyahkan.

Demikian, mohon dimaklumi adanya.

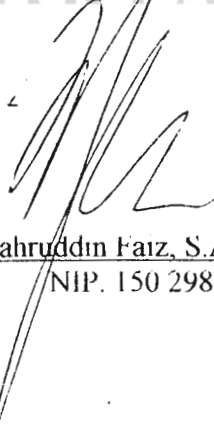
Wassalâmu 'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing



Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
NIP. 150 216 071

Pembantu Pembimbing



Fahrudin Faiz, S.Ag, M.Ag
NIP. 150 298 986

MOTTO

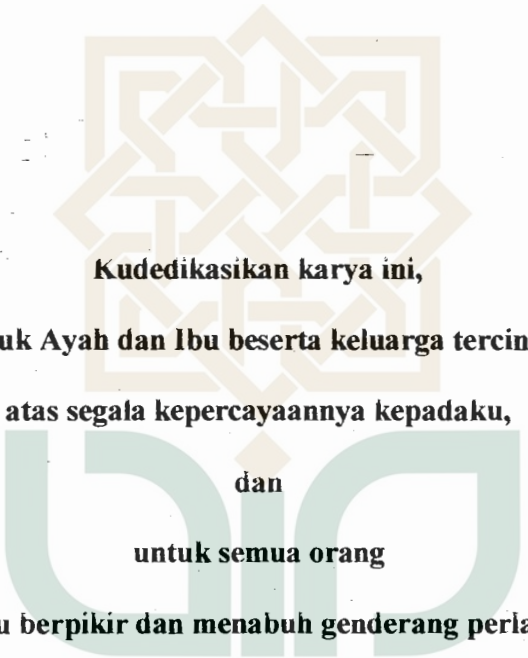
واعبد ربك حتى يأتيك اليقين

(الحجر ٩٩)



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERSEMBAHAN



**Kudedikasikan karya ini,
untuk Ayah dan Ibu beserta keluarga tercinta,
atas segala kepercayaannya kepadaku,
dan
untuk semua orang
yang selalu berpikir dan menabuh genderang perlawanan....!**

**STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

ABSTRAK

Ada anggapan yang menarik di kalangan masyarakat yang menyatakan bahwa selama ini etos kesalehan yang berkembang di lingkungan umat Islam, khususnya di kalangan para sufi lebih bersifat individual ketimbang sosial, atau dengan kata lain, telah terjadi ketidak-konsistenan antara perkembangan spiritualitas individu (kesalehan individu) dengan moralitas sosial (kesalehan sosial). Apa yang barangkali telah berhasil dibentuk adalah manusia-manusia yang saleh tapi belum masyarakat yang saleh. Terhadap tasawuf, secara sepiantas lalu akan muncul anggapan seperti itu, sebab tasawuf lebih mengkhususkan diri dalam hal “mengurusi Tuhan”, atau lebih memusatkan perhatiannya dalam merealisasikan dimensi batiniah Islam. Akan tetapi, anggapan itu masih bersifat *a priori* dan masih membutuhkan penelitian yang seksama tentang faktor-faktor yang menyebabkan tasawuf bertendensi untuk menghasilkan corak kesalehan yang bersifat individual itu. Oleh sebab itu, umat Islam secara keseluruhan, terutama tasawuf dan para sufi, harus meneliti kembali dan menelaah ulang warisan keilmuan dan keberagamaan mereka untuk kemudian dikembangkan dan diupayakan agar bisa saling melengkapi dengan model keberagamaan Islam lainnya.

Kebutuhan ke arah pengembangan dan warisan keberagamaan dan keilmuan tasawuf ini dirasakan semakin mendesak, karena ternyata nalar kesalehan individual yang dikembangkan para sufi itu tidak hanya berhenti pada wilayah keberagamaan dan dalam hal berhubungan dengan Tuhan saja, namun ia juga merambah hingga wilayah sosial-politik. Kecenderungan untuk menarik diri, sikap eskapis, menghindari kritik, non-dialogis, individualistik dan menjauhi dunia, telah menjadi ideologi tersendiri di kalangan para sufi, yang kemudian “dimanfaatkan dengan sangat baik” oleh para penguasa yang semakin lalim dan tidak saleh.

Pada titik inilah dibutuhkan langkah rekonstruksi terhadap berbagai tema sentral pada model keberagamaan dan keilmuan tasawuf itu. Langkah rekonstruksi terpenting -menurut penulis- adalah pada wilayah epistemologinya. Sebab bagaimana mungkin sistem pengetahuan yang dihasilkan lima belas abad yang lalu bisa diterapkan untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang lebih rumit dan kompleks? Dan bagaimana mungkin alternatif jawaban terhadap berbagai persoalan itu dapat diberikan atau ditawarkan, padahal liku-liku dan seluk-beluk teoritis dalam wilayah filosofisnya tidak dikenal sama sekali?

Dalam upaya rekonstruksi itu, maka dibutuhkan pandangan yang menyeluruh terhadap struktur bangunan tasawuf yang mapan dengan cara mempelajari hubungan antara elemen-elemen yang membentuk dan menyatukannya dan bagaimana struktur itu mengekspresikan nalarnya. Setelah melewati analisa struktural ini baru setelah itu diadakan pembongkaran atas struktur tersebut. Usaha dekonstruksi ini dimaksudkan untuk mengubah yang tetap kepada perubahan, yang absolut kepada yang relatif, dan yang *a historis* kepada historis. Kemudian, langkah berikutnya adalah merekonstruksi topik-topik tersebut berdasarkan struktur-struktur kontemporer. Pada dasarnya, agar realisasi hal tersebut berjalan dengan sempurna maka pertama-tama harus dikenali watak dan sifat dari struktur lama dan unsur-unsur yang membentuknya. Upaya ini mensyaratkan adanya pengetahuan mengenai proses dan prosedur bagaimana unsur-unsur tersebut tersusun dan bagaimana bagian-bagian itu terstruktur.

Untuk menelusuri struktur lama itu, berbagai metode dan pendekatan bisa digunakan, asalkan bisa memotretnya secara menyeluruh. Adapun dalam pembahasan ini, data-data yang berbicara tentang struktur lama itu dideskripsikan, dieksplorasi dan dianalisis dengan mengikuti kaidah-kaidah metode heuristika. Agar dapat menumbuhkan tingkat objektivitas, maka dalam pembahasan ini penulis menggunakan pendekatan normatif-tekstual dan historis-kontekstual yang menelusuri dua wilayah yang berbeda, yaitu wilayah bangunan keilmuan dan keberagamaan serta wilayah kesejarahan tasawuf. Kedua pendekatan itu mengandalkan teori struktural agar dapat menghasilkan potret yang utuh tentang struktur tasawuf.

Kemudian, untuk memunculkan kesimpulan tentang kesalahan individual tasawuf, penulis tetap mengikuti kaidah-kaidah metode heuristika dengan menggunakan pendekatan kritik ideologi, yaitu untuk mengungkap fungsi ideologis, khususnya terhadap tendensi dan kepentingan tasawuf dalam menghasilkan corak kesalahan individual.

Dan selanjutnya, untuk mengajukan alternatif konstruksi baru tentang kesalahan sosial tasawuf, penulis juga tetap mengikuti kaidah-kaidah metode heuristika dengan mengajukan hipotesis baru bahwa adalah memungkinkan untuk melakukan rekonstruksi, transformasi dan perubahan pada wilayah kesalahan sufistik tersebut, yakni dengan menjelaskannya secara epistemologis. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan filsafat ilmu, khususnya pada wilayah epistemologi.

Metode dan pendekatan itu akhirnya mengantarkan pada temuan yang berupa keharusan untuk melakukan rekonstruksi pada wilayah epistemologi tasawuf, baik yang menyangkut paradigma, epistemologi maupun metodologi. Rekonstruksi itu dimulai dengan terlebih dahulu menegaskan perlunya *shifting paradigm* untuk melakukan pemekaran dan pengembangan dalam keilmuan tasawuf, yakni dengan mengandaikan adanya paradigma dan kerangka kerja epistemologis baru yang -bisa jadi- berseberangan dengan yang telah ada. Untuk itulah, paradigma demistifikasi tasawuf penulis munculkan sebagai temuan dan arahan baru bagi sistem pengetahuan tasawuf yang bisa dijadikan jawaban bagi persoalan kesalahan sufistik ini. Paradigma ini tentunya menghendaki asumsi dan corak tersendiri dalam geraknya, baik secara normatif maupun historis. Secara normatif, ia bergerak dari teks ke teks, menuju konteks. Teks yang pertama adalah tasawuf sebagai model keberagamaan dan keilmuan yang telah tersistematiskan, dan merupakan produk pemikiran para sufi, sedangkan teks yang kedua adalah al-Qur'ân dan as-Sunnah sebagai postulat-postulat agama Islam. Adapun secara historis, ia bergerak dari periode mistik-moral ke ideologi, menuju gnostik-sosial.

Melalui asumsi-asumsi epistemologis dan metodologisnya, paradigma ini mengarahkan pada pembacaan yang komprehensif dan tidak menginginkan pembacaan dan pemahaman yang setengah-setengah terhadap al-Qur'ân dan as-Sunnah sebagai postulat-postulat agama Islam. Pembacaan dan pemahaman yang hanya mengandalkan pendekatan sintetik saja, hanya akan menghantarkan seseorang, terutama para sufi, kepada proses subjektivikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan, dan hanya mampu mengembangkan perspektif etik dan moral individual saja, padahal Islam tidak hanya sekedar berfungsi sebagai transformasi psikologis seperti itu saja, akan tetapi Islam juga mengarahkan umatnya pada perubahan sosial. Untuk itulah pendekatan analitik terhadap al-Qur'ân dan as-Sunnah diketengahkan.

Di samping itu, paradigma ini juga mengarahkan pada penyatuan potensi-potensi dan pola epistemologi yang ada. Dengan kata lain, ia sama sekali tidak menginginkan keterpisahan potensi-potensi epistemologis yang dimiliki oleh tiap-tiap individu dan -apalagi- keterpisahan corak epistemologi (*bayānī*, *irfānī* dan *burhānī*) yang masih dapat ditemukan hingga saat ini. Ringkasnya, paradigma ini justru menghendaki kesatuan dan sirkularitas gerak pada dua wilayah itu.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Maha Besar Allah yang tidak membukakan bagi hamba-Nya pintu untuk mengetahui-Nya, kecuali melalui ketidak-mampuan. Segala puji dan syukur ke hadirat-Nya, Dzât Yang Maha Perkasa dan Maha Mulia, yang pada-Nya terangkum segala kesempurnaan. Shalawat dan salam untuk revolusioner sejagat Muḥammad SAW, yang tidak pernah menginginkan umatnya untuk bersikap egois dan individualistis, tapi justru menginginkan perubahan sistem sosial yang menyeluruh dalam tatanan masyarakat, yang dibangun di atas sendi-sendi Islam.

Penulis sangat bersyukur sekali dengan telah terselesaikannya skripsi ini, meskipun harus diakui bahwa masih banyak kekurangan yang bisa ditemukan di sana-sini. Dan penulis sepenuhnya menyadari bahwa ikhtiar dan usaha ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak baik secara langsung maupun tidak langsung. Untuk itu dalam kesempatan ini, penulis ingin menghaturkan penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan sekaligus sebagai Pembimbing dalam penulisan skripsi ini, yang telah banyak meluangkan waktu untuk memberikan saran, kritik, masukan dan koreksi yang konstruktif dan sangat berguna bagi penyusunan skripsi ini. Semoga masih terbuka kesempatan bagi penulis untuk belajar lebih banyak dari Bapak.
2. Bapak Drs. H.M. Fahmi, M.Hum selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta beserta jajaran Pembantu Dekan Fakultas Ushuluddin.
3. Bapak Drs. Sudin, M.Hum selaku Ketua Jurusan Aqidah Filsafat.
4. Bapak Fahrudin Faiz, S.Ag, M.Ag selaku Sekretaris Jurusan dan sekaligus sebagai Pembantu Pembimbing dalam penulisan skripsi ini, yang juga telah banyak meluangkan waktu untuk mengarahkan dan membuka hal-hal baru yang belum

terpikirkan oleh penulis. Semoga Bapak masih berkenan untuk mengarahkan penulis kepada pengembangan pemikiran yang lebih baik lagi.

5. Seluruh dosen beserta semua karyawan Fakultas Ushuluddin.
6. Kedua orang tuaku tercinta, Bapak H. Dhamrah dan Ibu Hj. Nurhaida beserta kakak-kakakku; Bang Andi, Uni Tia, Da-In, juga adik-adikku Cici “Unyok”, Harda, Harfiq, Isil “Idut”, serta generasi penerusku; Ghalib dan Hasya. Penulis merasa sangat beruntung terlahirkan sebagai bagian dari keluarga.

Selebihnya, penulis berhutang budi pada mereka yang banyak meminjamkan literatur tentang skripsi ini kepada penulis, khususnya Dayat, Hadi, Arif “Kakek” dan “Mbah” Asnawi. Terima kasih banyak atas kerelaannya meminjamkan buku-buku tersebut dalam rentang waktu yang cukup lama, hingga setahun lebih.

Secara khusus, penulis sangat berterima kasih kepada Elli; seorang teman, kawan dan sahabat yang sangat banyak membantu penulis dalam mengerjakan skripsi ini, mulai dari mencari literatur dan buku-buku di perpustakaan, memasukkan beberapa data ke dalam file, hingga membaca ulang draft skripsi yang masih banyak menyisakan kesalahan-kesalahan teknis penulisan dan kata-kata. Kita harus berani bermimpi dan mencoba. Terima kasih atas segalanya.

Juga kepada mereka yang telah banyak membantu penulis dalam memberikan sudut pandang yang berbeda tentang skripsi ini, utamanya seorang sahabat, teman diskusi dan sekaligus tempat berbagi keluh-kesah Dian “Yoyo”. Terima kasih atas kerangka pemetaan, “jalan ketiga”, buku-buku, monitor dan inspirasi-inspirasi baru yang banyak mencairkan dan mematahkan kebakuan dan kebakuan cara pikir penulis. Dan juga atas desakannya yang selalu menanyakan kapan skripsi ini akan selesai. Kemudian juga kepada Zayyin “Ndut”, terima kasih untuk masukannya tentang beberapa bagian data dan literatur yang mendukung, serta diskusi-diskusi kita mengenai al-Jabiri. Dan juga kepada Uding “Karaeng” atas banyak

bantuannya kepada penulis selama ini. Langkah kita masih panjang sobat, dan kita tidak sedang membuang-buang masa dengan mengerjakan hal yang sia-sia.

Selain itu, penulis juga mengucapkan terima kasih kepada kawan-kawan di HMI yang ikut “mengkonstruksi penulis dalam berbagai hal”. Penulis harus mengakui bahwa inspirasi tema skripsi ini juga muncul dari perjuangan panjang di HMI, yakni kegelisahan setelah bersama HMI penulis menyaksikan kenyataan umat dan perilaku mereka, khususnya di Indonesia. Untuk itu, penulis berterima kasih kepada Uki, Eko, “Ibuk” Asma Luthfi, “Bibik” Lelo, Abduh, Abbas “Daeng”, Ahyar, Maul, Hilman, Sukma “Wak Labu”, Pak Tua dan *al-Ustâdz* Steven Vri Swanvri yang selalu gelisah, Amin Thohari yang cerdas, Bul, Riko, Didi, dan lain-lain yang tidak mungkin disebutkan satu-persatu di sini. Terima kasih atas keberanian kita untuk melihat kepada hal-hal baru. Mantapkan di hatimu bahwa Allah tidak menciptakan alam ini dalam proses sekali jadi. Perubahan itu ada dan wajib diciptakan...!

Juga kepada teman-teman AF '99 (Hasib, Ni'am, Muqit, Ima, Eni, Taufiq, Nur, dll) yang selama ini bersama-sama mencecap pahit-getirnya menjadi mahasiswa. Dan juga kepada kawan-kawan di Wisma Semut (Mas Rijal, Huda, Ucok, Azam, Farid, Pak Lutfi, Mas Yunus dan Aida serta si kecil Kesit). Terima kasih untuk pengertian dan bantuannya selama ini. Serta kepada semua pihak yang telah berjasa pada penulis. *Jazâkum Allâh khair al-jazâ'*. Semoga apa yang telah penulis kerjakan selama ini dapat bermantaaat bagi kita semua.

Yogyakarta, 20 Juni 2005

Penulis -

Imâm Iqbal

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi yang digunakan dalam penulisan skripsi ini adalah hasil modifikasi penulis atas beberapa bagian dari pedoman yang telah ditetapkan melalui Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543b/U/1987.

A. Konsonan

1. Penulisan konsonan tunggal.

Arab	Nama	Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	bā'	b	be
ت	tā'	t	te
ث	tsā'	ts	te dan es
ج	jīm	j	je
ح	hā'	h	ha dengan garis di bawah
خ	khā'	kh	ka dan ha
د	dāl	d	de
ذ	dzāl	dz	de dan zet
ر	rā'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sīn	s	es
ش	syīn	sy	es dan ye
ص	shād	sh	es dan ha
ض	dhād	dh	de dan ha
ط	thā'	th	te dan ha
ظ	zhā'	zh	zet dan ha
ع	'ain	lihat bagian A2	lihat bagian A2
غ	ghain	gh	ge dan ha
ف	fā'	f	ef
ق	qāf	q	qi
ك	kāf	k	ka
ل	lām	l	el
م	mīm	m	cm

ن	nūn	n	en
و	wāw	w	we
هـ	hā'	h	h
ء	hamzah	lihat bagian A3	lihat bagian A3
ي	yā'	y	ye

2. Penulisan khusus untuk huruf 'ain (ع).

- a. Jika hidup (tidak *sukūn*), ditulis sesuai dengan vokalnya, serta ditambahkan sebuah tanda koma terbalik di atas (`) yang terletak sebelum vokal tersebut.

1.	'ain dengan <i>fathah</i>	ditulis	'a
	يَجْعَلُ	ditulis	yaj'alu
2.	'ain dengan <i>kasrah</i>	ditulis	'i
	عِنْدَ	ditulis	'inda
3.	'ain dengan <i>dhammah</i>	ditulis	'u
	عِيُونُ	ditulis	'uyūn

- b. Jika *sukūn* atau di-*sukūn*-kan, hanya ditulis dengan sebuah tanda koma terbalik di atas (`).

شَعْرٌ	ditulis	syar' atau bisa juga syi'r
الْلَمْعُ	ditulis	al-luma'
مَعْرُوفٌ	ditulis	ma'rūf

3. Penulisan khusus untuk huruf hamzah (ء).

- a. Jika hidup (tidak *sukūn*) dan berada di awal kata, ditulis sesuai vokalnya.

1.	hamzah dengan <i>fathah</i>	ditulis	a
	أَزْوَاجٌ	ditulis	azwāj
2.	hamzah dengan <i>kasrah</i>	ditulis	i
	إِن	ditulis	inna
3.	hamzah dengan <i>dhammah</i>	ditulis	u
	أَنْتِ	ditulis	untisā

- b. Jika hidup (tidak *sukūn*) dan berada di tengah atau di akhir kata, ditulis sesuai vokalnya dengan tambahan sebuah koma di atas (') sebelum huruf vokal itu.

مرأة	ditulis	<i>mar'ah</i>
قائم	ditulis	<i>qā'im</i>
مروءة	ditulis	<i>murū'ah</i>
جاء	ditulis	<i>jā'a</i>

- c. Jika hidup (tidak *sukūn*) dan berada di tengah kalimat, ditulis sesuai dengan vokalnya, dan ditambahkan tanda penghubung “-” diantaranya.

أنتم	ditulis	<i>a-antum</i>
لنن شكرتم	ditulis	<i>la-in syakartum</i>

- d. Jika *sukūn*, ditulis dengan sebuah tanda koma di atas (').

باس	ditulis	<i>ba's</i>
-----	---------	-------------

4. Konsonan rangkap karena *syaddah* atau *tasydīd*, ditulis rangkap.

متعددة	ditulis	<i>muta'addidah</i>
قصة	ditulis	<i>qishshah</i>

B. Vokal

1. Penulisan vokal tunggal (pendek).

-	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
-	<i>kasrah</i>	ditulis	<i>i</i>
-	<i>dhammah</i>	ditulis	<i>u</i>

2. Penulisan vokal panjang (*mād*).

1.	<i>fathah + alif</i>	ditulis	<i>ā</i>
	جاهلية	ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2.	<i>fathah + yā' sukūn</i>	ditulis	<i>ā</i>
	تاني	ditulis	<i>tansā</i>
3.	<i>kasrah + yā' sukūn</i>	ditulis	<i>ī</i>
	كريم	ditulis	<i>karīm</i>
4.	<i>dhammah + wāw sukūn</i>	ditulis	<i>ū</i>
	فروض	ditulis	<i>furūdh</i>

3. Penulisan vokal rangkap.

1.	<i>fathah + yā' sukūn</i> بينكم	ditulis	<i>ai</i>
		ditulis	<i>hainakum</i>
2.	<i>fathah + wāw sukūn</i> قول	ditulis	<i>au</i>
		ditulis	<i>qaul</i>

C. Kata Sandang “ال” (*alif* dan *lām*)

1. Jika diikuti huruf *Qamariyyah*, ditulis “al” dan ditambah tanda penghubung “-”.

اليقين	ditulis	<i>al-yaqīn</i>
المجاهدة	ditulis	<i>al-mujāhadah</i>

2. Jika diikuti huruf *Syamsiyyah*, huruf “l” pada “al” diganti sesuai dengan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, dan ditambah tanda penghubung “-”.

الصوفية	ditulis	<i>ash-shūfiyyah</i>
التصوف	ditulis	<i>at-tashawwuf</i>

D. Pedoman-Pedoman Lainnya

1. Kata-kata dalam satu rangkaian kalimat, ditulis secara terpisah.

ذوى القروض	ditulis	<i>dzawī al-furūdh</i>
أهل السنة	ditulis	<i>ahl as-sunnah</i>
تركية النفس	ditulis	<i>tazkiyah an-nafs</i>
مقام التوبة	ditulis	<i>maqām at taubah</i>

2. *lā' Marbūthah* ditulis dengan *h*, meskipun hidup (tidak *sukūn*) ataupun *sukūn*, maupun diikuti oleh kata sandang “ال” (*alif* dan *lām*) pada kata kedua.

حكمة	ditulis	<i>hikmah</i>
تصفية القلب	ditulis	<i>tashfiyah al-qalb</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>zakāh al-fithr</i> atau <i>zakāt al-fithr</i>

Catatan: Khusus bagi kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia; seperti *zakat*, *shalat* dan sebagainya, bisa ditulis dengan *h* atau *t*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PENGESAHAN	ii
NOTA DINAS PEMBIMBING	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
ABSTRAK	vi
KATA PENGANTAR	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
DAFTAR ISI	xvi
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	4
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	6
D. Telaah Pustaka	6
E. Metode Penelitian	16
1. Tahap Pengumpulan Data	16
2. Tahap Pengolahan dan Analisis Data	16
F. Sistematika Pembahasan	17
BAB II : HISTORISITAS TASAWUF DAN SPIRITUALITAS	
DALAM ISLAM	20
A. Warisan Kesejarahan Tasawuf	20

1. Pengertian Tasawuf	21
a. Pengertian Tasawuf Secara Etimologis	21
b. Pengertian Tasawuf Secara Terminologis	27
2. Karakteristik Tasawuf	33
3. Akar dan Sumber Ajaran Tasawuf	42
4. Orientasi dalam Tasawuf	52
5. Tinjauan Umum Tentang Tahap-Tahap Perkembangan Tasawuf	58
B. Tasawuf; Realisasi Dimensi Spiritualitas dalam Islam	70
 BAB III : PARADIGMA KESALEHAN SUFISTIK	78
A. Memaknai Kesalehan	78
1. Kesalehan; Kesinergisan Spiritualitas dan Moralitas	80
2. Dimensi-dimensi Kesalehan Umat	83
B. Struktur Fundamental Pembentuk Kesalehan Sufistik	88
1. Mata Air Spiritualitas Tasawuf	92
a. Dasar-Dasar Prinsipil dan Konseptual	92
b. Individu Yang Menyadari dan Mengalami	102
2. Metode Spiritualitas Tasawuf	116
a. <i>Maqâmât</i> dan <i>Ahwâl</i>	120
b. <i>Mursyid</i> dan <i>Murîd</i>	151
c. <i>I'tizâl</i> dan <i>Khalwah</i>	159
3. Pengalaman-Pengalaman Spiritual dalam Tasawuf	164
a. <i>F'ânâ'</i>	166
b. <i>Ittihâd</i>	171
c. <i>Hulûl</i>	179

d. <i>Ma'rifah</i>	188
e. <i>Isyrāq</i>	196
f. <i>Wahdah al-Wujūd</i>	202
C. Proses Individualisasi Kesalehan Sufistik	212
1. Individualisasi Kesalehan Sufistik Secara Normatif-Tekstual	219
2. Individualisasi Kesalehan Sufistik Secara Historis-Kontekstual	229
 BAB IV : SHIFTING PARADIGM; DARI KESALEHAN INDIVIDUAL	
KE KESALEHAN SOSIAL	237
A. Asumsi-Asumsi Paradigmatik	238
1. Paradigma Demistifikasi Tasawuf	238
2. Dari Teks ke Teks, Menuju Konteks	242
3. Dari Mistik-Moral ke Ideologi, Menuju Gnostik-Sosial	260
B. Asumsi-Asumsi Epistemologis dan Metodologis	295
1. Al-Qur'ān dan as-Sunnah Sebagai Sumber Pokok Kesalehan Sosial Tasawuf	299
2. Metode Kesalehan Sosial Tasawuf	310
BAB V : PENUTUP	334
Kesimpulan	334
Saran-Saran	336
 DAFTAR PUSTAKA	338
DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS	347

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Muhammad Iqbal, seorang filosof dan sekaligus sufi mengatakan:

Tata cara kebatinan (*misticism*) Abad Pertengahan yang telah dikembangkan di Barat dan di Timur dalam rangka mempraktekkan keberagamaan (religiusitas), secara praktis telah menemui kegagalan. Kehancuran yang ditimbulkannya di belahan dunia Timur adalah lebih besar daripada kehancuran yang ditimbulkannya di tempat manapun lainnya. Artinya, mistisisme di Timur dalam berbagai aspeknya lebih banyak merusak. Mistisisme sama sekali tidak berupaya untuk mengintegrasikan kembali kekuatan-kekuatan manusia dan mempersiapkannya untuk turut serta dalam perjalanan sejarah, akan tetapi ia justru mengajarkan kepada manusia suatu penolakan palsu dan membuat mereka merasa puas dengan kejahilan dan penghambaan spiritual.¹

Dalam Islam, orang yang paling mulia di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa (Arab: *taqwā*);² yaitu orang yang senantiasa memelihara dirinya dari ancaman siksaan Allah dengan cara mengikuti segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.³ Takwa merupakan inti dari kesalehan, yaitu sikap keberagamaan yang akan membawa pada kebaikan bagi diri sendiri dan bagi orang lain dalam masyarakat serta sekaligus menghantarkan kepada keridhaan Allah. Oleh sebab itu, kesalehan lahir dari pertautan antara iman dan amal saleh; antara spiritualitas dan moralitas.

Sentrum kesalehan itu adalah Allah. Allah sebagai sentrum hidup manusia mempunyai arti yang sangat luas dalam seluruh aspek kehidupan. Bagi seorang muslim, Allah adalah obsesi yang luhur dan agung sepanjang waktu.⁴ Menempatkan Allah pada titik sentral seluruh aktivitas kehidupan dan keberagamaan umat Islam, mengisyaratkan bahwa makna kesalehan

¹ Muhammad Iqbal, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, terj. Osman Raliby (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hlm. 250.

² (Q.S. 49:13) Lihat: *Al-Qur'ān dan Terjemahnya* (Al-Madinah al-Munawwarah: Muijamma' al-Malik Fahd li Thibā'ah al-Mushhaf asy-Syarif, 1422 H), hlm. 847.

³ Pius A. Partanto & M. Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), hlm. 735.

⁴ Ismail Raji al-Faruqi, *Pengalaman Keagamaan dalam Islam*, terj. Alef Theria Wasim (Yogyakarta: PLP2M, 1985), hlm. 14.

dalam pelbagai aspek keislaman adalah sama saja, yakni sebagai usaha ke arah pencapaian titik itu, atau lebih jelas lagi, sebagai upaya ke arah pencapaian keridhaan atau perkenan Allah.

Akan tetapi, banyak jalan menuju Roma. Umat Islam telah menempuh jalan yang berbeda-beda dalam upaya mereka mencapai kesalehan. Tasawuf merupakan salah satu model keberagamaan Islam yang menempuh jalan batin untuk mencapai kesalehan itu. Di sisi lain, didapati pula para *fuqahâ'* yang lebih memementingkan aspek-aspek legal-formal Islam, dan sebagainya. Masing-masing memiliki pemaknaan tersendiri tentang kesalehan yang sesuai dengan pemahaman kelompok mereka.

Sebagai model keberagamaan Islam yang lebih memusatkan perhatian pada dimensi batin (esoteris) Islam, wajah tasawuf dalam perkembangannya tidak jauh dari apa yang digambarkan oleh Iqbal di atas. Tasawuf bahkan dipersalahkan dan dianggap sebagai biang keladi kemunduran pemikiran Islam sejak abad ke-13 hingga abad ke-18,⁵ dan bahkan hingga saat ini. Tasawuf juga dicap sebagai model keberagamaan yang hanya membangun mahligai di langit, namun lari dari kewajiban untuk berjuang di bumi. Wajah tasawuf yang carut-marut itu tidak bisa dilepaskan dari popularitas tasawuf yang banyak membius golongan terbesar umat Islam. Di Indonesia, misalnya, Alwi Syihab mengatakan bahwa model Islam sufistik inilah yang pertama kali dikenal oleh masyarakat.⁶ Dan dapat dipastikan bahwa literatur keislaman yang berkembang pada abad ke-15 dan 16 adalah literatur yang bersifat sufistik.⁷ Hal ini disebabkan oleh sifat tasawuf yang lebih kompromistis terhadap budaya setempat, sehingga lebih bisa diakomodir oleh masyarakat.

Akan tetapi, di samping kritik-kritik yang menghujat tasawuf itu, justru kegandrungan akan tasawuf pada abad modern ini kembali muncul dalam motif dan kebutuhan yang lebih

⁵ Simuh, "Perkembangan Aspek Akidah dalam Sufisme", *Wacana: Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. II, No. 2, Juni, 1997, hlm. 3.

⁶ Alwi Syihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* terj. Muhammad Nursamad (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 13.

⁷ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 190.

kuat daripada kecenderungan esoteris beberapa abad yang lalu. Sayyed Hossein Nasr adalah salah seorang tokoh yang terlihat ambisius untuk mensosialisasikan tasawuf secara lebih luas, bahkan hingga kepada masyarakat Barat yang dewasa ini terjangkiti krisis kepercayaan terhadap nilai-nilai keagamaan. Nasr menegaskan bahwa tasawuf merupakan dimensi esoterik Islam, yang berakar pada al-Qur'ān dan as-Sunnah. Ia menjadi jiwa Islam, seperti hati yang ada pada tubuh, tersembunyi jauh dari pandangan luar (*external view*). Ia merupakan sumber kehidupan yang paling dalam, yang mengatur seluruh organisme keagamaan Islam. Oleh sebab itu, menurut Nasr, tasawuf perlu diwacanakan kepada seluruh umat manusia, dengan tujuan; *pertama*, turut serta berbagi peran dalam penyelamatan kemanusiaan dari kondisi kebingungan sebagai akibat hilangnya nilai-nilai spiritual; *kedua*, memperkenalkan literatur dan pemahaman tentang aspek esoteris Islam, baik terhadap masyarakat Islam sendiri maupun non-Islam; *ketiga*, untuk memberikan penegasan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoteris Islam, yaitu tasawuf adalah jantung ajaran Islam, sehingga jika wilayah ini kering dan tidak lagi berdenyut, maka kering pula-lah aspek-aspek ajaran Islam lainnya.⁸

Kritik dan kegandrungan itu mestinya dimaknai sebagai keharusan bagi tasawuf untuk melakukan introspeksi diri terhadap bangunan ajaran dan keilmuannya. Jika ingin tetap eksis dan bertahan sebagai salah satu corak keberagaman dan keilmuan Islam, maka tasawuf dituntut untuk lebih adaptif terhadap perkembangan zaman. Sebab, jika tasawuf tetap bertahan dengan model ajaran dan keilmuan *in the old fashion*, maka dapat dipastikan, tasawuf hanya akan menerima kritikan-kritikan yang lebih keras dan tidak akan mampu menyambut kebutuhan masyarakat dewasa ini.

Menurut penulis, salah satu aspek yang perlu dibenahi oleh tasawuf adalah orientasinya terhadap kesalehan. Asumsi penulis ini berangkat dari kenyataan bahwa adagium yang selama ini dikenal oleh masyarakat umum dan didapati dalam tasawuf, yang mengatakan bahwa *“masyarakat akan menjadi baik jika didukung oleh individu-individu yang baik”*, telah menjadi

⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: 1975), hlm 121.

hal yang utopis untuk ukuran abad ini, terlebih jika tidak didukung oleh perangkat-perangkat khusus yang memuluskan penerapannya dalam masyarakat. Tasawuf perlu meninjau ulang corak kesalehan yang ditanamkannya kepada para pengikutnya, yang sama sekali masih jauh dari kesalehan yang dicitakan Islam. Islam sama sekali tidak melihat keterpisahan antara kehidupan spiritual dengan aktifitas kongkret dalam sejarah, sebagaimana juga tidak melihat keterpisahan antara keiman dan amal saleh; spiritualitas dan moralitas. Sebab, dalam Islam, amal saleh mengasumsikan tiga hal secara terpadu dan serentak; yakni *pertama*, amal saleh mengharuskan adanya kesadaran spiritual akan suatu perjuangan dan pendakian spiritual yang berorientasi pada penyucian diri; *kedua*, amal saleh adalah juga beramal buat peningkatan dan perbaikan kualitas diri, sebab tidak ada amal saleh dalam Islam yang jika ditaati akan merusak pelaku, melainkan justru menyehatkannya; dan *ketiga*, amal saleh mengasumsikan munculnya dampak riil positif bagi perbaikan sosial.⁹

Oleh karena itulah, menurut penulis, tasawuf tidak bisa mengelak dari keharusan untuk melakukan rekonstruksi terhadap bangunan ajaran dan keilmuannya, agar ia tidak semakin jauh dari apa yang dicita-citakan oleh Islam di atas, dan agar ia bisa adaptif terhadap perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat.

B. Rumusan Masalah

Menurut Muhammad 'Abid al-Jābirī, tasawuf merupakan bagian dari tradisi (*turāts*) Islam, yang mestinya tidak dilihat hanya sebagai sisa-sisa warisan masa lalu saja, tetapi juga sebagai “bagian dari penyempurnaan” akan kesatuan dalam ruang lingkup budaya Islam.¹⁰ Keberadaan tasawuf dalam ranah keberagamaan Islam juga tidak dapat dilepaskan dari warisan sejarah dan budaya tasawuf masa lalu, dan juga tidak dapat dilepaskan dari penyempurnaannya

⁹ Komaruddin Hidayat, “Mistisisme dan Tanggung Jawab Sosial”, *Ulumul Quran: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 8 Vol. II. 1991, hlm. 3.

¹⁰ Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 6.

dalam lingkup budaya tersebut. Budaya masa lalu yang mewarnai perkembangan tasawuf dewasa ini, mustahil untuk diabaikan begitu saja, sebab ia tetap teranyam, terpadu dan terkubur dalam lipatan alam bawah sadar kolektif para sufi.

Dengan asumsi dasar seperti itu, maka corak kesalehan yang berkembang dalam tasawuf pada masa lalu, sudah barang tentu perlu dikaji dengan seksama. Sebab, corak kesalehan individual dan sosial tasawuf pada era sekarang ini, mempunyai “akar” masa lalu yang amat dalam dan amat sulit dipisahkan dan dilupakan begitu saja. Warisan tasawuf masa lalu perlu diapresiasi dengan baik, bukan hanya karena kekuatan *asimilatif-akulturatif* yang luar biasa yang dimilikinya, dan juga bukan hanya dikarenakan keberhasilannya yang luar biasa dalam mewarnai keberagamaan umat, akan tetapi juga karena seseorang tidak akan bisa mengelak dari keharusan untuk mengenal watak dan sifat yang melekat dalam tasawuf untuk dapat menemukan unsur-unsur yang membentuk kesalehan tasawuf itu. Karena itulah, pengetahuan mengenai proses dan prosedur bagaimana unsur-unsur tersebut tersusun dan bagaimana bagian-bagian itu terstruktur, menjadi suatu keharusan dalam pembahasan ini.

Setidaknya penulis ingin berbuat adil terhadap prestasi tasawuf yang patut dihargai. Namun di samping itu, sikap kritis juga diperlukan, terlebih untuk menjawab pertanyaan yang menggelitik dan dapat ditemukan dewasa ini dalam kehidupan para sufi dan umat Islam pada umumnya. “Mengapa ada proses inkonsistensi antara *spiritualitas individu* (kesalehan individual) dan *moralitas sosial* (kesalehan sosial)?”¹¹ Pertanyaan inilah yang sejak semula menjadi kegelisahan penulis. Untuk menemukan jawabannya, maka dalam pembahasan ini, penulis memilih tasawuf sebagai objek kajian. Dan agar penelitian ini bisa menjadi lebih sistematis, maka ada dua rumusan masalah yang menjadi fokus penelitian ini, yaitu:

1. Mengapa kesalehan yang dihasilkan oleh tasawuf cenderung bercorak individual?
2. Jika ditelaah pada wilayah epistemologinya, bagaimanakah kesalehan sosial tasawuf bisa dimungkinkan untuk diwujudkan?

¹¹ M Amin Abdullah, *op. cit.*, hlm 188-189.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini memiliki beberapa tujuan, yaitu:

- ☞ Menelusuri, mendeskripsikan, dan memahami konstruksi tasawuf sebagai salah satu model keberagamaan dan keilmuan Islam.
- ☞ Mengungkapkan model dan corak kesalehan yang dikembangkan oleh tasawuf dengan berdasarkan pada struktur pembentuk kesalehan yang dimilikinya.
- ☞ Mengkaji dan menganalisis kemungkinan-kemungkinan bagi pengembangan kesalehan tasawuf itu, khususnya ke arah kesalehan sosial tasawuf, dengan memanfaatkan unsur-unsur epistemologi yang dimilikinya.
- ☞ Sebagai upaya dari penelusuran lebih luas mengenai esensi keberagamaan Islam, khususnya yang terkait dengan persoalan kesalehan, untuk kemudian dijadikan bahan penghayatan, refleksi dan diamalkan.

Selain itu, penelitian ini juga memiliki kegunaan yang diharapkan bisa memenuhi beberapa hal, diantaranya:

- ☞ Sebagai kontribusi wacana dan pemikiran yang dinamis bagi khazanah Islam kontemporer dan bagi penelitian-penelitian sejenis.
- ☞ Hasil dari penelitian ini digunakan untuk melengkapi persyaratan kelulusan jenjang strata satu sebagai Sarjana Filsafat Islam pada Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

D. Telaah Pustaka

Literatur tentang tasawuf, cukup banyak ditemukan, baik yang berbahasa Indonesia maupun dalam bahasa asing. Bidang ini memiliki area yang luas untuk dikaji dan ditelaah, dan mungkin tidak akan habis-habisnya. Karya-karya tokoh sufi klasik yang ditulis ulang oleh ulama-ulama Islam kontemporer, dengan cukup mudah bisa diperoleh di berbagai toko buku

dan perpustakaan negeri ini. Namun sayangnya, rata-rata literatur yang ada di Indonesia ini, lebih banyak yang menjelaskan tentang ajaran tasawuf dan keilmuannya *in the old fashion*. Walaupun sebenarnya kegelisahan para ulama dan pemikir Islam tentang perkembangan tasawuf yang dinilai telah banyak melenceng dari garis-garis Islam yang ideal, serta pentingnya bagi tasawuf untuk menoleh ke arah kesalehan sosial daripada hanya berkutat dalam wilayah kesalehan individual saja, telah mulai menggejala dan menguat hingga saat ini. Sebut saja umpamanya sejak dari Ibn Taimiyyah, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad Iqbal, hingga tokoh-tokoh pemikir Islam kontemporer, semisal Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jābirī, dan sebagainya, yang menjadikan tasawuf sebagai salah satu objek penelitian mereka, terkait dengan proyek-proyek pembaharuan pemikiran dan gerakan Islam.

Muhammad Iqbal, dalam bukunya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, yang diterjemahkan Osman Raliby ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, banyak menghujat praktek-praktek tasawuf yang ditemukannya pada masanya. Meskipun secara implisit Iqbal tidak memfokuskan pembahasannya pada tema kesalehan, namun secara eksplisit, Iqbal menganggapnya sebagai cita-cita Islam yang menginginkan kedinamisan dan menjunjung tinggi prinsip gerak dalam struktur ajarannya. Agaknya Iqbal sangat berambisi untuk menobrak kebekuan-kebekuan yang didapatinya dalam pemikiran umat Islam saat itu. Karya monumental Iqbal itu menggambarkan kepada tentang bagaimana Islam secara normatif menyuguhkan kepada umatnya suatu model keberagamaan yang tidak kaku dan final, tapi dinamis dan kreatif. Untuk itu, dalam bahasannya Iqbal memasukkan sebanyak mungkin pendapat, baik dari para filosof dan pemikir muslim maupun non-muslim, khususnya yang menyangkut tentang persoalan keberagamaan itu.

Fazlur Rahman juga banyak menyinggung tentang kesalehan, khususnya dalam karyanya yang berjudul *Islam*, yang diterjemahkan Ahsin Mohammad ke dalam bahasa Indonesia dengan judul yang sama. Melalui pendekatan historis, Rahman antara lain mengungkapkan

bahwa apa yang secara umum ditanamkan oleh Islam kepada pengikut-pengikutnya yang awal -dalam tingkatan-tingkatan yang berbeda-, adalah perasaan yang mendalam pada pertanggung-jawaban di hadapan pengadilan Allah, yang mampu mengangkat perilaku mereka, dan kepatuhan yang mekanis kepada hukum dan kepada kegiatan moral. Kunci dari kesalehan ini adalah ketakwaan kepada Allah atau tanggung jawab kepada cita moral.¹² Rahman juga mengatakan bahwa pada beberapa sahabat, kesalehan itu menjelma dalam bentuk pembatinaan tindakan. Dalam perkembangannya, model pembatinaan tindakan itu terdesak oleh kenyataan-kenyataan historis, hingga ia mengental dalam bentuknya yang paling ekstrim pada tasawuf.

Akan tetapi, Rahman juga melihat adanya kekeliruan-kekeliruan para sufi dalam ajaran mereka. Oleh karena itu Rahman mengungkapkan bahwa perbaikan menuju tasawuf yang lebih sesuai dengan nilai-nilai Islam, telah dirintis oleh tokoh-tokoh sufi semenjak Ibn Taimiyyah. Rahman memberi label Neo-Sufisme untuk gerakan mereka ini. Meskipun gerakan ini sama sekali belum berhasil menggantikan tasawuf Abad Pertengahan dalam masyarakat Islam, namun kemunculannya tetap dianggap sebagai babak baru dalam sejarah Islam, khususnya tasawuf. Karakteristik yang dimilikinya berbeda dengan model yang dikembangkan oleh tasawuf *in the old fashion*. Neo-sufisme bercorak aktivis dalam dorongan-dorongannya dengan program yang murni bersifat moral, yang muncul lebih tegas dalam tindakan dan perilaku politik. Rahman menyebutkan tarekat Sanusiyyah, tarekat Idrisiyyah, gerakan Sayyid Ahmad dan gerakan kaum Wahhâbiyyah sebagai contoh-contohnya.¹³ Sayangnya, Rahman tidak memberikan lebih banyak informasi, kecuali hanya garis-garis besar pembaharuan itu dengan pendekatan historisnya yang kental.

Kemudian, Hassan Hanafi juga dengan keras menginginkan suatu bentuk perombakan dalam tubuh tasawuf. Dalam manifesto Kiri Islam-nya yang masyhur itu, Hassan Hanafi

¹² Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 184.

¹³ *Ibid.*, hlm. 301-303.

menegaskan penolakannya terhadap tasawuf.¹⁴ Dapat dipastikan bahwa yang ditolaknya adalah tasawuf *in the old fashion*, yakni tasawuf yang juga ditolak oleh Ibn Taimiyyah, al-Kawākibī dan Imam Khomeini. Sebab dalam tulisannya yang lain, Hassan Hanafi menginginkan perombakan tasawuf pada tiga wilayah penting, yaitu: moral, etiko-psikologis dan metafisika.¹⁵ Jadi, Hassan Hanafi tidak menolak tasawuf secara keseluruhannya. Dia hanya mengecam tasawuf dan para sufi yang dianggapnya sebagai orang-orang yang sok suci.

Menurutnya, tasawuf sesungguhnya tumbuh sebagai gerakan anti kemewahan, gila kekuasaan, arogansi, dan kompetisi duniawi, setelah partai-partai oposisi dari Imam-Imam *ahl al-bait* yang dimulai dari masa 'Ali dan Husein mengalami kekalahan. Ketika kemudian pemerintahan Dinasti Umayyah mulai mapan dan ribuan kaum muslimin gugur, maka orang-orang tulus yang tersisa akhirnya meninggalkan gemilang kehidupan dunia yang dipandang sebagai penyebab perpecahan dan pertumpahan darah. Prinsip mereka adalah menyelamatkan diri sendiri jika tidak dapat menyelamatkan orang lain. Dan juga tetap dalam kesucian rohani andai tidak mampu menjaga aturan *syarī'ah* dalam kehidupan. Maka sejak itulah, yakni dalam wajah tasawuf, Islam berubah dari suatu gerakan horizontal dalam sejarah menjadi gerakan vertikal yang keluar dari kehidupan dunia; dari cita-cita kesejarahan menjadi cita-cita *a historis*; dari Islam yang semula menjadi milik seluruh umat menjadi Islam yang eksklusif yang hanya milik para sufi dan jamaah tarekat belaka.¹⁶

Hasrat Hassan Hanafi untuk mengembalikan tasawuf kepada citranya yang lebih baik, dituangkannya dalam karyanya *Dirāsah Islāmiyyah*, yang telah diterjemahkan oleh Miftah Faqih ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Islamologi*. Karya ini terdiri dari lima bagian yang masing-masing membahas inti-inti keilmuan Islam. Secara khusus, Hassan Hanafi

¹⁴ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Post-Modernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maula (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. 100.

¹⁵ Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Shonhaji Sholeh (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1991), hlm. 76-101.

¹⁶ Kazuo Shimogaki, *loc. cit.*

mengemukakan pandangannya tentang tasawuf dalam dua bagian terakhir. Dalam bagian itu, dia menginginkan perubahan internal tasawuf, mulai dari dataran kesadaran hingga etika. Istilah-istilah dan kata-katanya yang provokatif juga mampu menimbulkan semangat tersendiri dalam mengikuti pemikirannya. Istilah-istilah itu misalnya; dari kesadaran individual ke kesadaran sosial, dari teori iluminatif ke analisis rasio, dari bahasa dan pikiran menuju ekspresi dan perubahan, dari etika individual menuju etika sosial, dan sebagainya.¹⁷ Tampak dengan jelas bahwa dalam analisa-analisanya, Hassan Hanafi sangat piawai dalam menggunakan pisau analisis fenomenologi.

Selanjutnya, kajian yang lebih bersifat teoritik telah dimunculkan oleh salah seorang pemikir Islam kontemporer, kelahiran Maroko yaitu Muhammad 'Ābid al-Jābirī. Pemikiran-pemikiran al-Jābirī merambah wilayah epistemologi hingga ideologi, yang terangkum dalam tetralogi proyek pembaharuannya. Pemikiran-pemikirannya memiliki keunikan tersendiri jika dibandingkan dengan pemikiran-pemikiran para ilmuwan Islam kontemporer. Berangkat dari hasrat untuk mengkritisi nalar yang berkembang dalam tradisi (*turāts*) peradaban Arab-Islam, al-Jābirī mencoba membangun kerangka kerja epistemologis yang bisa digunakan untuk menganalisa bidang keilmuan Islam manapun. Dengan kerangka itu, maka tidak mengherankan jika pemikiran al-Jābirī bisa merambah hingga persoalan politik dan etika kontemporer.

Pembahasan al-Jābirī tentang model epistemologi *'irfānī* para sufi, termuat dalam karyanya *Bunyah al-'Aql al-'Arabi; Dirāsah Tahliīyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqāfah al-'Arabiyyah*, yakni seri pertama dari kritiknya terhadap nalar (*'aql*) Arab. Dalam bagian kedua buku itu, selain menjelaskan tentang tentang model epistemologi *'irfānī* para sufi, al-Jābirī juga melontarkan kritik-kritiknya terhadap bangunan epistemologi tasawuf *in the old fashion* itu. Diantara hal yang dikemukakannya, adalah pentingnya pendekatan fenomenologi bagi perkembangan *'irfānī* lebih lanjut. Selain itu, al-Jābirī juga mengkritisi

¹⁷ Hassan Hanafi, *Islamologi 3: Dari Teosentrisme Ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 1, 4, 16, 28.

praktek dan kegemaran membangkitkan warisan spiritualitas Timur, seperti tasawuf atau pemikiran filosof Islam yang berorientasi ke spiritualisme. Dapat dilihat bahwa kerangka bangunan epistemologi al-Jābirī ini hanya mungkin terjadi disebabkan penguasaannya yang lugas terhadap warisan-warisan keilmuan Islam yang telah ada, serta didukung oleh teori-teori dan pendekatan-pendekatan yang dikenalnya di Barat. Dengan menggabungkan hal ini, al-Jābirī termasuk tokoh yang berhasil dalam melakukan pembongkaran terhadap struktur nalar ('*aql*') Arab tersebut.

Namun sayangnya, al-Jābirī masih berhenti hanya pada langkah mendekonstruksi bangunan nalar yang berkembang dalam tradisi (*turāts*) Arab-Islām itu, tanpa memberikan solusi dan alternatif-alternatif tentang bagaimana bentuk konstruksi baru baginya. Hal ini dapat dimaklumi, karena al-Jābirī tergolong dalam kelompok pemikir dekonstruksionis, sebagaimana halnya dengan Mohammed Arkoun, yang banyak terinspirasi dari filosof Prancis; Derrida.

Di Indonesia sendiri, geliat untuk memperbaharui tasawuf juga telah mulai terasa sejak maraknya karya-karya pemikir Islam kontemporer diterjemahkan atau dikenal oleh anak-anak bangsa ini. Sebut saja sederetan nama semisal Nurcholish Madjid, Simuh, M. Amin Abdullah, Azyumadi Azra, Said Aqil Siraj, Komaruddin Hidayat, hingga Kuntowijoyo. Meskipun secara spesifik belum ada tulisan yang dihasilkan oleh anak bangsa ini yang membahas secara rinci dan spesifik tentang kesalahan tasawuf, namun tidak sedikit ditemukan tulisan-tulisan yang berserak yang mengarah ke sana.

Karya monumental Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* memetakan dengan baik perkembangan bidang-bidang keilmuan Islam. Meskipun masih dalam kerangka besar pemahaman terhadap Islam, Nurcholish telah memposisikan tasawuf sebagai bidang khusus yang membahas dimensi batiniah Islam. Secara tersirat Nurcholish ingin mengungkapkan bahwa perkembangan tasawuf telah berpotensi untuk melahirkan corak kesalahan tersendiri yang berbeda dengan model keberagamaan Islam lainnya. Ungkapan tersirat itu menjadi

semakin jelas dalam karya Nurcholis lainnya yang berjudul *Masyarakat Religius*. Pendekatan-pendekatan sufistik sangat jelas terlihat dalam upaya Nurcholish untuk mencermati persoalan-persoalan umat dewasa ini.

Tulisan Azyumadi Azra tentang Neo-Sufisme yang banyak merujuk kepada Fazlur Rahman, juga memberikan banyak informasi tentang bagaimana sebenarnya gerakan Neo-Sufisme tersebut. Menurut Azra, tokoh-tokoh Neo-Sufisme tidak hanya menekankan aktivisme intelektual, tetapi juga aktivisme dalam bentuk-bentuk yang lebih praktis. Neo-Sufisme juga sangat menekankan pluralisme. Dan menurut Azra juga, Neo-Sufisme lebih menjanjikan untuk dijadikan model gerakan Islam kontemporer daripada model gerakan fundamentalisme.¹⁸

Karya Rivay Siregar yang berjudul *Tasawuf; Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme* juga banyak memberikan informasi tentang perkembangan tasawuf secara historis, sejak masa kelahirannya hingga munculnya gerakan Neo-Sufisme tersebut. Karena sifatnya yang hanya menyuguhkan informasi, maka tentu karya ini sangat mengandalkan pendekatan analisis-deskriptif, dan jauh dari upaya mengkritisi fenomena keberagamaan model tasawuf itu.

Karya yang sedikit lebih mengkritisi fenomena keberagamaan dan kesalehan tasawuf itu dihasilkan oleh Amin Syukur dalam bukunya yang berjudul *Menggugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, dan *Tasawuf dan Krisis*.¹⁹ Dalam buku yang pertama, Amin Syukur menjelaskan tentang perkembangan tasawuf yang dilihat dari sisi sejarah dan ajaran para sufi tentang Tuhan, manusia dan alam. Amin Syukur juga mengungkapkan bahwa tasawuf mempunyai potensi untuk tampil memberikan solusi bagi persoalan-persoalan umat dewasa ini. Maka dapat dipastikan bahwa pembahasan dalam buku ini sangat diwarnai oleh corak normatifitas ajaran-ajaran tasawuf *in the old fashion*. Dengan menggali konsep-konsep dan sejarah para sufi, Amin Syukur tampil memberikan solusi-solusi praktis bagi tasawuf

¹⁸ Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 285-296.

¹⁹ Buku yang terakhir ini berupa kumpulan tulisan hasil dari seminar Regional tentang *Tasawuf bagi Masyarakat Modern* yang diselenggarakan oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang. Tulisan-tulisan dalam karya ini -sepertinya- diedit ulang oleh Amin Syukur dan Abdul Muhayya.

dalam menghadapi persoalan-persoalan umat dewasa ini, baik dalam bidang spiritual, etika, politik, pluralisme agama maupun dalam bidang intelektual.

Dalam karya -yang mungkin- editorial, Amin Syukur dan Abdul Muhayya mengungkapkan tentang pentingnya peran tasawuf dalam menanggulangi krisis yang dialami manusia modern. Karya ini mencoba menggali realitas dan fungsi agama Islam bagi masyarakat modern, urgensi tasawuf dalam menata masyarakat modern, hingga persoalan metodologi dan konfigurasi tasawuf yang relevan dengan masyarakat modern. Secara praktis, karya itu juga merangkum tentang pemberdayaan tasawuf dalam persoalan sosial keagamaan umat. Meskipun karya ini sedikit banyaknya telah menyinggung persoalan metodologi dan paradigma tasawuf dalam menghadapi persoalan-persoalan masyarakat modern, namun pembahasan yang khusus dilakukan tentang itu,²⁰ masih belum berbicara pada wilayah epistemologi dan belum menyentuh akar persoalan tasawuf secara epistemologis.

Tulisan pendek Masdar F. Mas'udi yang berjudul *Antara Kesolehan Individual dan Kesolehan Sosial*, juga berupaya untuk mengungkap adanya dua corak kesalehan umat Islam yang saling berseberangan. Dengan sangat lugas Masdar mengatakan bahwa selama ini etos kesolehan yang berkembang di lingkungan umat Islam lebih bersifat individual daripada bersifat sosial. Apa yang barangkali telah berhasil dibentuk dan dibina di kalangan umat adalah manusia-manusia yang saleh tapi belum masyarakat yang saleh.²¹ Dalam tulisan pendek itu, Masdar tidak memfokuskan bahasannya kepada tasawuf, namun lebih kepada pembacaannya terhadap ajaran Islam secara global. Menurut Masdar, hakikat dari setiap kesalehan itu adalah spirit atau ruhnya. Sedangkan simbol adalah lapisan paling luar darinya. Jika dirinci, maka struktur kesalehan itu adalah spirit, kemudian substansi, lalu baru simbol (jika diperlukan).

²⁰ Masing-masing tulisan Muslim A. Kadir yang berjudul *Konfigurasi Iman Menuju Tasawuf Modern* dan tulisan Imam Taufiq yang berjudul *Tinjauan Metodologis Terhadap Maqāmāt dan Ahwāl*.

²¹ M. Masyhur Amin (ed.), *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM NU DIY bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 29.

Rata-rata umat Islam dewasa ini terkelabui oleh simbol-simbol kesalehan itu saja. Hal ini jugalah yang mengakibatkan jauhnya kesalehan sosial dari cita yang diinginkan.

Selanjutnya, Danusiri dalam karyanya *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*, telah lebih spesifik membahas tentang sisi epistemologi tasawuf, meskipun masih terpusat pada kajian terhadap tokoh, yaitu Muhammad Iqbal. Melalui telaahnya yang menyeluruh tentang sisi-sisi tasawuf Iqbal, Danusiri memetakannya secara epistemologis, yakni mulai dari persoalan sumber-sumber ilmu, hingga persoalan proses dan prosedur yang dilalui. Di samping itu, Danusiri juga membahas tentang sisi puncak pengalaman tasawuf Iqbal, yang bernuansa rasional. Sungguhpun karya ini sangat *apik* dalam membahas tasawuf Iqbal dari sudut pandang epistemologis, namun masih terfokus pada pandangan seorang tokoh, dan tidak menghadirkan potret tasawuf secara menyeluruh, atau minimal belum menyentuh konsep-konsep utamanya.

Garis-garis besar tasawuf, atau yang diistilahkan oleh Amin Abdullah dengan struktur fundamental, lebih dapat diamati dalam tulisan-tulisan Amin Abdullah yang berserakan di berbagai buku dan makalah-makalah pendeknya. Dalam buku *Dinamika Islam Kultural; Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Amin Abdullah mengungkapkan tentang struktur fundamental yang membentuk corak keberagamaan dan kesalehan sufistik itu. Tidak hanya terhadap tasawuf, tapi juga terhadap bangunan keilmuan Kalām, struktur fundamental itu juga akan didapati. Demikian juga dengan bidang keilmuan dan model keberagamaan Islam lainnya. Dan juga, dalam tulisan pendeknya yang berjudul *at-Ta'wīl al-'Ilmī: Ke Arah Perubahan Penafsiran Kitab Suci*, yang dimuat dalam jurnal *al-Jāmi'ah*, Amin Abdullah juga menjelaskan tentang tiga model epistemologi keilmuan Islam, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Jābirī. Penjelasan tersebut disertakan juga dengan pemetaan khusus tentang masing-masing model epistemologi, yang -mungkin- tidak hanya sebatas yang dipikirkan oleh al-Jābirī, namun juga telah ditambahkan dengan pemikiran-pemikiran filosof lainnya. Dan juga, Amin Abdullah tidak menginginkan keterpisahan masing-masing model epistemologi itu, akan

tetapi menganjurkan agar ketiganya dihubungkan secara sirkuler, agar lebih bisa adaptif terhadap perkembangan persoalan umat dewasa ini.

Secara khusus, tulisan-tulisan itu merujuk kepada perkembangan tasawuf yang berten-densi untuk hanya menghasilkan kesalehan individual bagi pengikut-pengikutnya. Jika ingin membahas masalah ini, menurut Amin Abdullah, maka mutlak dibutuhkan keberanian untuk melakukan *systematic reconstruction* dan perlunya *shifting paradigm* serta pandangan yang kritis-apresiatif dan kritis-korektif terhadap bangunan keilmuan dan keberagamaan tasawuf *in the old fashion*. Sungguhpun berupa tulisan-tulisan yang berserak, atau berupa buku yang merupakan kumpulan tulisan, namun sama sekali tidak mengurangi nilainya. Apalagi jika dipadukan dengan utuh, maka tentunya jalan ke arah *systematic reconstruction* itu akan menjadi semakin nyata.

Terakhir, karya Kuntowijoyo yang berjudul *Islam sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi dan Etika*, juga memberikan warna tersendiri bagi pembahasan ini. Meskipun tidak memusatkan perhatiannya pada kajian tasawuf, namun Kunto juga mempertanyakan tentang tidak selarasnya hubungan antara kesalehan individual (*personal piety*) dan kesalehan sosial (*public piety*). Menurut Kunto, hal itu disebabkan karena *episteme* (sistem pengetahuan) umat Islam dewasa ini masih merupakan warisan Abad Pertengahan Islam. Umat Islam secara total belum sanggup melepaskan diri dari cengkeraman *episteme* Abad Pertengahan itu, sehingga sampai sekarang mereka masih memaknai kesalehan dengan menggunakan *episteme* Abad Pertengahan. Hal inilah yang -menurut Kunto-, menyebabkan terpisahnya kesalehan individual (*personal piety*) dengan kesalehan sosial (*public piety*) secara kontras. Bagi penulis, karya Kunto tersebut memberikan inspirasi tersendiri, khususnya dalam hal pembacaan paradigmatis terhadap kesalehan sosial tasawuf. Namun sayangnya, pembahasan Kunto sendiri tidak secara spesifik menjadikan tasawuf sebagai objek kajiannya.

Sedangkan tulisan yang secara khusus membicarakan tentang rekonstruksi kesalahan sufistik dengan titik tekan pada wilayah epistemologinya belum penulis dapatkan. Terlebih lagi tulisan yang dengan lengkap memberi gambaran tentang bangunan tasawuf itu untuk kemudian menyimpulkan corak kesalahan yang dihasilkannya, dan selanjutnya mengembangkan kesalahan sufistik yang telah ada tersebut. Kiranya perlu diadakan penelitian yang membahas tentang hal ini secara khusus dan seksama. Bukan hanya karena hal itu -sejauh pengetahuan penulis- belum pernah dimunculkan tetapi juga karena hal itu telah menjadi salah satu persoalan umat dewasa ini. Penulis menginginkan agar terjadi pengembangan pemahaman umat, khususnya yang terkait dengan persoalan kesalahan sufistik ini.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Artinya penelitian ini dilakukan melalui karya-karya ilmiah, baik yang tertuang dalam buku, majalah, jurnal, makalah atau apapun yang berkaitan dengan topik pembahasan. Secara garis besar, penelitian dalam kategori *library research* ini terdiri dari dua tahap, yaitu; *pertama*, tahap pengumpulan data; dan *kedua*, tahap pengolahan dan analisis data.

1. Tahap Pengumpulan Data

Tahap pengumpulan data dilakukan melalui metode dokumentasi terhadap data primer dan data sekunder. Data primer berupa bahan kepustakaan yang berkaitan langsung dengan persoalan kesalahan individual dan kesalahan sosial tasawuf, serta rekonstruksi epistemologinya. Sedangkan data sekunder berupa bahan-bahan kepustakaan yang berkaitan -baik secara langsung maupun secara tidak langsung- dengan data primer.

2. Tahap Pengolahan dan Analisis Data

Data yang telah dikumpulkan dan didokumentasikan itu kemudian dideskripsikan, dieksplorasi, dan dianalisis dengan mengikuti kaidah-kaidah metode heuristika, yakni

untuk menemukan jalan baru secara ilmiah agar dapat memecahkan persoalan yang diangkat.²² Berikutnya, agar dapat menumbuhkan tingkat objektivitas, maka dalam pembahasan ini penulis menggunakan pendekatan yang berbeda bagi tiap-tiap bagian data. *Pertama*, untuk menganalisa data yang berkaitan dengan pemaparan tentang bangunan keberagamaan dan keilmuan tasawuf, maka digunakan pendekatan normatif-tekstual dan pendekatan historis-kontekstual. Kedua pendekatan itu mengandalkan teori struktural dengan asumsi bahwa terdapat saling keterkaitan antara unsur-unsur yang membentuk bangunan tasawuf itu, baik secara normatif-tekstual maupun secara historis-kontekstual.

Kedua, untuk memunculkan kesimpulan tentang kesalehan individual tasawuf, penulis menggunakan pendekatan kritik ideologi, guna mengungkap fungsi ideologis, khususnya terhadap tendensi dan kepentingan tasawuf dalam menghasilkan corak kesalehan individual; dan *ketiga*, untuk mencoba mengajukan konstruksi baru tentang kesalehan sosial tasawuf, penulis menggunakan pendekatan filsafat ilmu, khususnya pada wilayah epistemologi. Meskipun berbeda, namun ketiga pendekatan itu, masih tetap dalam kerangka kaidah-kaidah metode heuristika di atas.

F. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan dalam penelitian ini dibagi kepada lima bab dan masing-masing bab dicabangkan kepada beberapa sub-bab untuk mencapai pembahasan yang utuh dan sistematis. Lebih detailnya, sistematika itu adalah sebagai berikut:

Bab pertama, yakni pendahuluan yang merupakan argumentasi di sekitar kegelisahan akademik penulis, pentingnya topik penelitian, serta perangkat-perangkat pendukung yang digunakan untuk mengerjakan penelitian ini. Bab ini meliputi: latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

²² Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 52.

Bab kedua, berisikan pemaparan dan uraian tentang tasawuf dan spiritualitas dalam Islam, yakni untuk melacak dan menggambarkan potret kesejarahan tasawuf secara historis. Pada sub-bab pertama, dibahas tentang warisan kesejarahan tasawuf, yang melingkupi pengertian tasawuf -baik secara etimologis maupun secara terminologis-, karakteristik tasawuf, akar dan sumber ajaran tasawuf, orientasi dalam tasawuf, dan tinjauan umum tentang tahap-tahap perkembangan tasawuf. Dan pada sub-bab kedua diketengahkan bahasan tentang tasawuf sebagai realisasi dimensi spiritualitas dalam Islam.

Bab ketiga, membahas tentang paradigma kesalehan sufistik. Pembahasan tentang ini penulis pisahkan menjadi tiga sub-bab. Dalam sub-bab pertama dipaparkan tentang bagaimana memaknai kesalehan dan bagaimana umat tersekat-sekat dalam dimensi-dimensi kesalehan itu. Dalam sub-bab kedua, diketengahkan pemaparan tentang struktur fundamental pembentuk kesalehan sufistik secara normatif. Struktur itu penulis rincikan kepada mata air spiritualitas tasawuf, metode spiritualitas tasawuf, dan pengalaman-pengalaman spiritual dalam tasawuf. Mata air spiritualitas tasawuf membahas tentang dasar-dasar prinsipil dan konseptual dari ajaran tasawuf dan mengenai individu yang berpotensi untuk menyadari dan mengalami model keberagamaan tasawuf itu. Metode spiritualitas tasawuf membahas tentang *maqāmāt* dan *ahwāl* yang mewakili unsur materi; *mursyid* dan *murid* yang mewakili unsur pelaku; serta *i'tizāl* dan *khalwah* yang mewakili unsur cara. Sedangkan pengalaman-pengalaman spiritual dalam tasawuf, meliputi pembahasan tentang pengalaman-pengalaman yang biasa dikenal oleh para sufi, yaitu *fanā'*, *ittihād*, *hulūl*, *ma'rifah*, *isyrāq*, dan *wahdah al-wujūd*. Adapun dalam sub-bab ketiga, diambil kesimpulan yang menegaskan tentang corak kesalehan tasawuf yang bersifat individual, dan bagaimana proses individualisasi kesalehan sufistik itu berlangsung, baik secara normatif-tekstual maupun secara historis-kontekstual berdasarkan hasil dari pemaparan sebelumnya.

Bab keempat, merupakan paparan tentang perlunya shifting paradigma pada wilayah kesalehan sufistik, agar kesalehan individual tasawuf yang telah ada itu bisa diarahkan menuju kesalehan sosial. Bab ini penulis pisahkan ke dalam dua sub-bab. Sub-bab pertama membahas tentang asumsi-asumsi epistemologis yang mendukung paradigma kesalehan sosial tasawuf itu, serta tahapan-tahapan yang mesti dilalui, baik secara normatif maupun historis. Dengan mengaca pada paradigma yang digagas oleh Kuntowijoyo, penulis mengajukan paradigma demistifikasi tasawuf dalam rangka mewujudkan kesalehan sosial tasawuf itu. Paradigma ini selanjutnya dikuatkan dengan pembahasan mengenai gerak yang dilaluinya secara normatif (dari teks ke teks, menuju konteks) dan secara historis (dari mistik-moral ke ideologi, menuju gnostik-sosial). Sedangkan dalam sub-bab kedua diketengahkan pemaparan tentang asumsi-asumsi metodologis yang mencakup tentang al-Qur'ān dan as-Sunnah sebagai sumber pokok kesalehan sosial tasawuf serta bahasan tentang metode kesalehan sosial tasawuf. Bahasan ini tidak menjelaskan tentang cara-cara dan langkah-langkah praktis, akan tetapi lebih memusatkan perhatian pada bagaimana memperoleh kesalehan sosial tasawuf dengan menggunakan instrumen-instrumen dan alat-alatnya. Atau dengan kata lain; bagaimana memaksimalkan cara kerja alat-alat dan instrumen-instrumen itu, agar kesalehan sosial tasawuf bisa diwujudkan.

Penelitian ini diakhiri dengan bab kelima, yakni penutup, yang berisi kesimpulan dan saran-saran. Dan untuk melengkapinya, ditambahkan juga daftar pustaka dan daftar riwayat hidup penulis.

BAB V

P E N U T U P

A. Kesimpulan

Secara ringkas, eksplorasi dan pemaparan mengenai topik penelitian ini, dapat disimpulkan dalam dua point penting berikut ini:

Pertama, dalam perkembangannya, tasawuf memang bertendensi dan sangat berpotensi untuk menghasilkan corak kesalehan yang hanya bersifat individual. Kesimpulan ini diperoleh melalui pendekatan normatif-tekstual dan historis-kontekstual. Melalui dua pendekatan ini didapati faktor-faktor yang menyebabkan kecenderungan tasawuf untuk hanya menghasilkan kesalehan individual itu, diantaranya:

- ☞ Keluwesan dan peluang yang diberikan al-Qur'ân dan as-Sunnah, khususnya tentang hal-hal yang menyangkut *mu'âmalah*, ternyata tidak dimanfaatkan oleh para sufi dengan sebaik-baiknya. Mereka masih memahami al-Qur'ân dan as-Sunnah secara parsial. Misalnya mereka lebih mementingkan makna *bâthin* daripada makna *zhâhir*-Nya, atau sebaliknya. Hal ini berakibat secara langsung kepada sistem ajaran dan keilmuan mereka yang sama sekali mengabaikan dimensi sosial karena lebih memusatkan pada individu. Mereka juga menafikan kemanusiaan karena terfokus pada Tuhan, dan mengabaikan kebutuhan lahir karena lebih mementingkan kebutuhan batin.
- ☞ Target utama dari keseluruhan ajaran dan keilmuan tasawuf adalah individu, dan bukan publik. Mereka menganggap diri sendiri sebagai musuh yang paling besar, karena di dalam diri terdapat nafsu yang senantiasa akan menjerumuskan manusia.
- ☞ Metode yang diterapkan para sufi lebih mendidik mereka untuk berlaku pasif, eskapis, non-dialogis dan tidak kritis.
- ☞ Kehidupan sufistik lebih menekankan pada pola hidup asketis (*zuhud*), yakni menahan diri dari kemewahan dunia. Jika melihat kemewahan dan kepincangan sosial-politik,

ini terkandung hasrat untuk memberangus mistifikasi yang selama ini didapati dalam tasawuf, dengan mentransformasikan kesalehan ritual dan individual tasawuf yang telah ada ke ranah kesalehan sosial yang lebih nyata dan terukur. Medan laga baginya bukan lagi individu, akan tetapi kehidupan dan sistem sosial. Paradigma demistifikasi tasawuf adalah untuk menuju dan merealisasikan kesalehan sosial tasawuf. Paradigma demistifikasi tasawuf ini memiliki corak tersendiri dalam gerakannya, baik secara normatif maupun historis. Secara normatif, ia bergerak dari teks ke teks, menuju konteks. Teks yang pertama adalah tasawuf sebagai model keberagamaan dan keilmuan yang telah tersistematisir, dan merupakan produk pemikiran para sufi, sedangkan teks yang kedua adalah al-Qur'ân dan as-Sunnah sebagai postulat-postulat agama Islam. Adapun secara historis, ia bergerak dari periode mistik-moral ke ideologi, menuju gnostik-sosial.

Kemudian, secara metodis, paradigma ini juga harus didukung dengan gerak kesatuan antara potensi-potensi epistemologis yang dimiliki manusia, yang berupa rasio, indera dan intuisi. Di sisi lain, kesatuan itu juga menghendaki keterikatan dalam sirkularitas gerak pola epistemologi *bayânî*, *irfânî* dan *burhânî*, yang selama ini berkembang dalam bidang keilmuan dan keberagamaan Islam.

B. Saran-saran

Penelitian tentang rekonstruksi epistemologi kesalehan sufistik yang telah dipaparkan secara maksimal dalam skripsi ini merupakan titik awal yang harus diakui masih banyak menyisakan kekurangan, baik dari segi analisa, penggalian data dan segi-segi lainnya. Artinya, penulis ingin menyarankan; *pertama*, hendaknya penelitian dan kajian yang lebih intens tentang persoalan ini terus diusahakan, digiatkan, dan dikembangkan. Keinginan itu bertolak dari fenomena dewasa ini yang mengungkapkan bahwa tasawuf dan aliran-aliran spiritualitas mulai dilirik kembali oleh khalayak ramai, setelah mereka menemukan kehampaan dalam kemajuan sains dan teknologi. Ada dimensi yang mereka rasakan hilang dari kehidupan, yaitu

dimensi kerohanian atau spiritualitas. Namun, seandainya tasawuf masih berpijak dan berpegang teguh pada sistem ajaran dan keagamaannya yang bertendensi hanya untuk menghasilkan individu-individu yang saleh saja, maka dapat dipastikan bahwa masyarakat akan menjadi sangat individualistik dan dinding-dinding yang selama ini memisahkan antara wilayah keberagamaan dengan keduniaan, akan semakin sulit untuk dirobohkan.

Kedua, terobosan-terobosan keilmuan harus senantiasa digalakkan agar dapat menyadarkan para pelaku spiritual, sehingga dalam diri mereka tumbuh kepekaan terhadap realitas sosial yang ada di sekitarnya. Dengan pemahaman seperti itu, seseorang tidak memandang pengetahuan esoterik hanya sebatas pengetahuan tentang hal-hal yang bersifat vertikal, akan tetapi ada dimensi lain yang harus dicermati yaitu dimensi horizontal, atau hubungannya dengan realitas sekitarnya. Diharapkan dari pemahaman ini pula, orang mampu bergerak untuk menata kehidupan sekitarnya dengan acuan pengalaman intuitif yang telah dimilikinya.

Ketiga, terobosan-terobosan yang diusahakan itu hendaknya mengarahkan tasawuf kepada persoalan-persoalan umat dewasa ini. Tasawuf masih menyisakan tanggung jawab kesejarahan, sedangkan untuk menjawabnya, ia tidak bisa berdiam diri atau hanya menerima dan mengamini apa yang telah ada saja. Dapat dipastikan bahwa persoalan-persoalan sosial keagamaan kontemporer tidak akan bisa diselesaikan dengan solusi-solusi lima belas abad yang lalu.

Keempat, meskipun etos kesalehan sosial itu telah ada, ia tetap harus dibarengi dengan seperangkat aturan main yang jelas, di pelbagai bidang kehidupan umat. Dan disamping itu, jika tidak didukung oleh aturan-aturan yang mengatur mekanisme kesalehan sosial itu, maka upaya rekonstruksi epistemologi ini mungkin akan membutuhkan waktu yang lebih lama lagi untuk bisa dibumikan dan dikembangkan. Oleh karena itu, pengembangan wilayah dan diskusi yang intens mengenai hal ini lebih lanjut sangat diharapkan, agar keberagamaan dan kehidupan ini tidak sia-sia dan tidak membentur ruang hampa.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- . *Dinamika Islam Kultural; Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*. Bandung: Mizan, 2000
- . “at-Ta’wīl al-‘Ilmi: Ke Arah Perubahan Penafsiran Kitab Suci”, *al-Jāmi‘ah*. Vol. 39, No. 2, Juli-Desember 2001
- Abdullah, Taufik & Leeden, A.C Van Der. *Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986
- Ali, Sayyed Ameer. *The Spirit of Islam*, terj. H.B. Jassin. Jakarta: Pembangunan, 1956
- ‘Alī, Sayyid Nūr ibn Sayyid. *Tasawuf Syar‘i; Kritik Atas Kritik*, terj. M. Yaniyullah. Jakarta: Hikmah, 2003
- Almond, Philips C.. *Mystical Experience and Religious Doctrine*. Berlin: t.p., 1982
- Amin, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam; Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1983
- Amin, M. Masyhur (ed.). *Moralitas Pembangunan; Perspektif Agama-Agama di Indonesia*. Yogyakarta: LKPSM NU DIY bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1994
- Angeles, Peter A.. *Dictionary of Philosophy*. New York: Barnes and Nobel Books, 1977
- Anshari, Muḥammad Abdul Haq. *Sufisme dan Syarī‘ah*. terj. Achmad Nashir Budiman. Jakarta: Rajawali Press, 1990
- Arberry, A.J.. *Sufism; An Account of the Mystics of Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1950
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994
- Arnold, Thomas W.. *Sejarah Da‘wah Islam*, terj. A. Nawawi R.. Jakarta: Widjaya, 1979
- As, Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994
- Asy’arie, Musa. *Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI, 1999
- Atjeh, Aboebakar. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*. Solo: Ramadani, 1984
- Badāwī, ‘Abd ar-Raḥmān. *Tārīkh at-Tashawwuf al-Islām min al-Bidāyah ḥattā Nihāyah al-Qarn ats-Tsānī*. Kuwait: Wikālah al-Mathbu‘āt, 1975

- Al-Baghdādī. *Al-Farq baina al-Firaq*. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996
- Bahjat, Ahmad. *Bihār al-Hubb*; Pledoi Kaum Sufi, terj. Hasan Abrori. Surabaya: Pustaka Progressif, 2002
- Bakker, Anton. *Metode-Metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986
- . *Ontologi atau Metafisika Umum; Filsafat Pengada dan Dasar-Dasar Kenyataan*. Yogyakarta: Kanisius, 1992
- Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990
- Baldick, Julian. *Islam Mistik; Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2002
- Basyūnī, Ibrāhīm. *Nasy'ah at-Tashawwuf al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.t.
- Baso, Ahmad. "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar*. No. 10, Tahun 2001
- Bertens, Kernet. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1979
- Beuquet, A.C.. *Comparative Religion*. England: Pinguin Book, 1964
- Chittick. William C.. *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2002
- Dahlan, Abdul Aziz. "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsāfi: Tinjauan Filosofis", *Ulumul Qur'an*. VIII, 1991
- Damami, Mohammad. *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000
- Danusiri. *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*, terj. Kelompok Studi Agama Driyarkara. Yogyakarta: Kanisius, 1995
- Efendi, Agus. "Tasawuf sebagai Madzhab Epistemologi", *Al-Hikmah; Jurnal Studi-Studi Islam*. No. 17, Vol. VII, 1996
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers Pvt Ltd., 1990
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2001

- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Pengalaman Keagamaan dalam Islam*, terj. Alef Theria Wasim. Yogyakarta: PLP2M, 1985
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Vol. I. Kairo: al-Bāb al-Ḥalabī, 1334 H
- _____. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Vol. II. Kairo: al-Bāb al-Ḥalabī, 1334 H
- _____. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Vol. III. Kairo: al-Bāb al-Ḥalabī, 1334 H
- _____. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Vol. IV. Kairo: al-Bāb al-Ḥalabī, 1334 H
- _____. *Al-Maqshad al-Asnā fī Syarḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- _____. *Kimia Kebahagiaan*, terj. Haidar Bagir. Bandung: Mizan, 1994
- Al-Ghazālī, Muhammad. *Al-Jānib al-‘Athīf min al-Islām*. Kairo: Dār ad-Da‘wah, 1990
- Hadi, Abdul. “Filsafat Pasca Ibnu-Rusyd”, *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam 4, Pemikiran dan Peradaban*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002
- Hadi, Abdul W.M.. *Iqbal; Pemikir Islam dan Sajak-Sajaknya*. Jakarta: Pantja Simpati, 1986
- Al-Hamdani, S.A.. *Sanggahan Terhadap Tashawuf dan Ahli Shufi*. Bandung: al-Ma‘arif, 1971
- Hamka. *Tasauf Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993
- Hanafī, Hassan. *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Shonhaji Sholeh. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1991
- _____. *Oposisi Pasca Tradisi*, terj. Kairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003
- _____. *Islamologi 3; Dari Teosentrisme Ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2004
- Happold, F.C.. *Misticism; a Study and an Anthology*. England: Penguin Books, 1979
- Ḥasan, ‘Abd al-Ḥakīm. *At-Tashawwuf fī Syi‘r al-‘Arabī*. Mesir: al-Anjāl al-Mishriyyah, 1954
- Hidayat, Komaruddin. “Mistisisme dan Tanggung Jawab Sosial”, *Ulumul Quran; Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*. No. 8 Vol. II. 1991
- Al-Hujwīrī, *Kasyful Mahjūb*, terj. S. Muthary dan Abdul Hadi W.M. Bandung: Mizan, 1992
- Iqbal, Muhammad. *The Secrets of The Self*, trans. Reynold A. Nicholson. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, 1950
- _____. *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, terj. Osman Raliby. Jakarta: Bulan Bintang, 1983

- _____. *Pesan Dari Timur*, terj. Abdul Hadi W.M.. Bandung: Pustaka, 1985
- _____. *Javid Namah*, terj. Sadikin. Jakarta: Panji Mas, 1987
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1989
- _____. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi; Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma‘rifah fī ats-Tsaqāfah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1990
- _____. *At-Turāts wa al-Ḥadatsah : Dirāsah wa Munāqasyah*. Beirut; Markaz ats-Tsaqāfī al-‘Arabī, 1991
- _____. *Qadhāyā al-Fikr Al-‘Arabi; al-Mas’alah ats-Tsaqāfiyyah*. Beirut: Markaz Ats-Tsaqāfī al-‘Arabī, 1994
- _____. *Iskālīyyāt al-Fikr al-‘Arabī al-Mu‘āshir*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1994
- _____. *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000
- James, William. *The Varieties of Religious Experience; Pengalaman-Pengalaman Religius*, terj. Luthfi Anshari. Yogyakarta: Jendela, 2003
- Kadir, Muslim A.. “Konfigurasi Iman Menuju Tasawuf Modern”, *Tasawuf dan Krisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan IAIN Walisongo Press, 2001
- Kailānī, Qamar. *Fī at-Tashawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1969
- Al-Kalābādzī, Abū Bakr Muḥammad. *At-Ta’arruf li Madzhab Ahl at-Tashawwuf*, Maḥmūd Amīn an-Nawāwī (ed.). Kairo: Maktabah al-Kullīyyāt al-Azhariyyah, 1969
- Kattsoff, Louis O.. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992
- Khaldūn, Ibn. *Al-Muqaddimah*, ‘Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad (ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāts al-‘Arabī, 1975
- Khan, Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf*, terj. Achmad Nashir Budiman. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993
- Kuntowijoyo. *Muslim Tanpa Masjid*. Bandung: Mizan, 2001
- _____. “Maklumat Sastra Profetik”, *Horison*. No. 5, Mei, 2005
- _____. *Islam sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Jakarta: Teraju, 2005
- Leahy, Louis. *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*. Yogyakarta: Kanisius, 1993

- _____. *Esai Filsafat Untuk Masa Kini; Telaah Masalah Roh-Materi Berdasarkan Data Empiris Baru*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1994
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992
- _____. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina, 1994
- Al-Mahdī, Muḥammad ‘Uqaib ibn ‘Alī. *Madkhal ilā at-Tashawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ḥadīts, 1993
- Maḥmūd, ‘Abd al-Qādir. *Al-Falsafah ash-Shūfiyyah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1967
- Al-Makkī, Abū Thālib. *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalah al-Mahbūb*, Vol I. t.tp: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Manūfī, Muḥammad Abū al-Faidh. *At-Tashawwuf al-Islāmī al-Khālīsh*. Kairo: Dār an-Nahdhah, 1979
- Muhayya, Abdul. “Peran Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual”, *Tasawuf dan Krisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan IAIN Walisongo Press, 2001
- Al-Muḥsin, Sarrah binti ‘Abd. *Nazhariyyāt al-Ittishāl ‘inda ash-Shūfiyyah fī Dhaw’ al-Islām*. Jeddah: Dār al-Manārah, 1991
- Mulkhan, Abdul Munir. *Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran dalam Kehidupan Wong Cilik*. Jakarta: Grafindo, 2004
- Munawir, Ahmad Warsun. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: PP. Al-Munawwir, 1984
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām*. Kairo: Mu’assasah al-Khanājī, 1963
- Muthahhari, Murthadhā dan at-Thabāthabā’ī. *Menapak Jalan Spiritual*, terj. M.S. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah, 1995
- Nafis, Muhammad Wahyuni (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996
- Nasr, Sayyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. London: 1975
- _____. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- _____. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono & Jamaluddin M.Z.. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- _____. (ed.). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2002.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973

- _____. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974
- _____. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa dan Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986
- _____. *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang 1991
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999
- Nicholson, Reynold A.. *Tasawuf Menguk Cinta Ilahiah*, terj. A. Nashir Budiman. Jakarta: C.V. Rajawali, 1987
- _____. *Mistik dalam Islam*, terj. Tim Penerjemah Bumi Aksara. Jakarta: Bumi Aksara, 1998
- Noer, Kautsar Azhari. "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazālī Dalam Sejarah Tasawuf", *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*. Volume I, Nomor 2, 1999
- Partanto, Pius A. & Al Barry, M. Dahlan. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 1994
- Popkin, H. & Stroll, Avrum. *Philosophy Made Simple*. New York: American Book-Stanford, 1958
- Al-Qur'ān dan Terjemahnya. Al-Madīnah al-Munawwarah: Muḡamma' al-Malik Fahd li Thibā'ah al-Mushḡaf asy-Syarīf, 1422 H
- Al-Qusyairī, Abū al-Qāsim. *Ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, 'Abd al-Ḥalīm Maḡmūd dan Muḡammad ibn Syarīf (ed.). Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṡah, 1972
- Rachman, Budhy Munawar (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995
- Ar-Raḡmān, Abū Muḡammad Jibrīl 'Abd. *Rojulun Sholih; Karakteristik dan Garis Perjuangannya*. Solo: Pustaka al-Wustho, 1994
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965
- _____. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984
- _____. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1984
- Romdon. *Tashawwuf dan Aliran Kebatinan*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1993
- Rosda, Tim Penulis. *Kamus Filsafat*. Bandung: Rosdakarya, 1995
- Runes, Dagobert D. (ed.). *Dictionary of Philosophy*. Totowa: Littlefield, Adam & Co., 1976
- Sayyidain, K.G.. *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, terj. M.I. Soelaeman. Bandung: Diponegoro, 1981

- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono (dkk.). Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- Schuon, Frithjof. *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, terj. Saafoedin Bahar. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003
- Ash-Shadr, Muḥammad Baqīr. *Falsafatuna*, terj. M. Nur Mufid bin Ali. Bandung: Mizan, 1991
- Shah, M. Aunul Abied (ed.). *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001
- Sherif, Mohammed Ahmed. *Ghazali's Theory of Virtue*. Albany: State University of New York Press, 1975
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'ān/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam Antara Modernisme Dan Post Modernisme; Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maula. Yogyakarta: LKiS, 1993
- Simuh. "Zuhud dan Para Zahid dalam Kalangan Kaum Muslimin", dalam *al-Jāmi'ah*. XI, 1975
- _____. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997
- _____. "Perkembangan Aspek Akidah dalam Sufisme", *Wacana: Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Vol. II, No. 2, Juni, 1997
- Siregar, Rivay. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999
- Smith, Linda & Raeper, William. *Ide-Ide; Filsafat dan Agama, Dulu dan Sekarang*, terj. P. Hardono Hadi. Yogyakarta: Kanisius, 2000
- Smith, Margareth. *Reading from the Mystics of Islam*. London: t.p, 1950
- Smith, Huston. *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. New York: HarperCollins, 1992
- Soleh, A. Khudhori. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Spinks, G. Stephens. *Psychology and Religion*. London: Butler and Tanner LTD., 1963
- Stace, W.T.. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan, 1961
- As-Suhrawardī, Abū Ḥafsh Syihāb ad-Dīn. *'Awārif al-Ma'ārif*. Kairo: al-Maktabah al-'Alāmiyyah, 1939
- Sukidi. *New Age; Wisata Spiritual Lintas Agama*. Jakarta: Gramedia, 2001

- Suseno, Franz Magnis. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius, 1992
- Syihab, Alwi. *Islam Sufistik; "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* terj. Muhammad Nursamad. Bandung: Mizan, 2002
- Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999
- . *Tasawuf Kontekstual; Solusi Problem Manusia Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Lembaga Pengembangan Keagamaan-Kemasyarakatan dan Suara Merdeka, 2003
- At-Taftazānī, Abū al-Wafā' al-Ghanīmī. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. A. Rafi' 'Utsmani. Bandung: Pustaka, 2003
- Team Penyusun Naskah Text Book Pengantar Ilmu Tasawuf. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Sumatera Utara: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri, 1981
- At-Thawīl, Taufīq. *Usus al-Falsafah*. Kairo: Dār an-Nahdah al-'Arabiyyah, 1979
- Throning, Yoseph F.. *An Encyclopedia of Religion*. America: Greenwood Press, 1976
- Ath-Thūsī, Abū Nashr as-Sarrāj. *Al-Luma'*, Dr. 'Abd al-Halīm Maḥmūd & Thāhā 'Abd al-Bāqī Surūr (ed.). Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadītsah, 1960
- Titus, Harold H. (dkk.). *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University, 1980
- Valiuddin, Mir. *Tasawuf dalam Quran*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987
- Veeger, K.J.. *Realitas Sosial*. Jakarta: Gramedia, 1993
- Wach, Joachim. *Comparative Study of Religion*. New York and London: Colombia University Press, 1966
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg: Edinburg University Press, 1962
- Al-Yasā', Abū Bakr. *Al-Mu'jam al-Falsafī*. Kairo: al-Hai'ah al-'Ammah li Syu-ūn al-Mathābi' al-Amīriyyat, 1979
- Yazdī, Mehdī Ha'irī. *Menghadirkan Cahaya Tuhan; Epistemologi Illuminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2003
- Ya'qub, Hamzah. *Tingkat Ketenangan dan Kebahagiaan Mu'min*. Surabaya: Bina Ilmu, 1977

Ziai, Hossein. *Suhrawardī dan Filsafat Illuminasi: Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Muhammad dan Munir. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998

Zaqzūq, Mahmūd Hamdī. *Al-Ghazālī; Sang Sufi Sang Filosof*, terj. Ahmad Rofi‘ ‘Utsmani. Bandung: Pustaka, 1987



DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS

- Nama Lengkap : Imam Iqbal
- T. Tanggal Lahir : Bukittinggi, 29 Juni 1978
- Jenis Kelamin : Laki-laki
- Agama : Islam
- Alamat Asal : Jln. Bantolaweh No. 39A Bukittinggi Sumatera Barat 26115
- Alamat Yogyakarta : Sapen GK I/530 Yogyakarta 55221
- Orang Tua :
- a. Ayah : H. Dhamrah, BA
- Pekerjaan : Pensiunan PNS
- b. Ibu : Hj. Nurhaida
- Pekerjaan : Pensiunan PNS
- Alamat Orang Tua : Jln. Bantolaweh No. 39A Bukittinggi Sumatera Barat 26115
- Jenjang Pendidikan :
- a. TK Islam Masyīthah ; 1983 s/d 1984 ;Tamat
- b. MIS al-Ihsān Bukittinggi ; 1986 s/d 1988 ; Tamat
- c. SDN 01 Bukittinggi ; 1984 s/d 1990 ; Tamat
- d. KMI Dārussalām Gontor ; 1990 s/d 1996 ; Tamat
- e. Pusat Latihan Manajemen dan Pengembangan Masyarakat (PLMPM) Sambirejo,
 Mantingan, Ngawi; 1996 s/d 1997; Tamat
- f. Pondok Pesantren *Dār al-Huffazh*, Tuju-Tuju Sinjai Sulawesi Selatan ; 1997 s/d 1998;
 Tamat
- g. UIN Sunan Kalijaga ; 1999 s/d sekarang