PENELITIAN DASAR PENGEMBANGAN PROGRAM STUDI

LAPORAN PENELITIAN

UIN SUNAN AMPEL SURABAYA 2019

KEPUTUSAN REKTOR UIN SUNAN AMPEL SURABAYA
NOMOR 330 TAHUN 2019
TENTANG
PENERIMA BANTUAN PENELITIAN TAHUN 2019
UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

PARADIGMA DAN DOKTRIN TASAWUF SALAFI: ARAH BARU TAKSONOMI SUFISME DI ANTARA SUNNI DAN FALSAFI

Peneliti :

Drs. H. Muktafi, M.Ag
196008131994031003

Nur Hidayat Wakhid Udin, MA
198011262011011004

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

LAPORAN PENELITIAN

PARADIGMA DAN DOKTRIN TASAWUF *SALAFĪ*:

ARAH BARU TAKSONOMI SUFISME DI ANTARA *SUNNĪ* DAN *FALSAFĪ*

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Pengusul

Ketua:
Dr. Muktafi, M.Ag
NIP. 196008131994031003

Anggota:
Nur Hidayat Wakhid Udin, S.HI., MA
NIP. 198011262011011004

SURABAYA

2019

NOTA PERSETUJUAN PEMBIMBING
LAPORAN HASIL PENELITIAN

Setelah diadakan pembimbingan dan pengujian terhadap laporan hasil penelitian:

N a m a	:	Dr. Muktafi, MAg
NIP.	:	-
Fakultas	:	FUF
Kategori	:	DOP2S
Judul	:	Paradigma dan Aktivis Tasawuf Salafi

Bahwa laporan hasil penelitian tersebut di atas sudah sesuai dengan ketentuan Petunjuk Teknis Program Bantuan Penelitian, Publikasi Ilmiah, dan Pengabdian Kepada Masyarakat Tahun Anggaran 2019.

Surabaya, 1 November 2019
Pembimbing,

Dr. Rubaidi, M.Ag
NIP. 197106102000031003

ABSTRAK

Judul **Paradigma dan Doktrin Tasawuf *Salafī*: Arah Baru Taksonomi Sufisme Di Antara *Sunnī* Dan *Falsafī***

Penulis **Dr. Muktafi, M.Ag; Nur Hidayat Wakhid Udin, S.HI., MA**

Selama ini taksonomi sufisme yang berkembang dalam khazanah pemikiran Islam dipusatkan pada dua tipologi utama, *Sunnī* dan *Falsafī.* Para akademisi mencoba menginventarisir mazhab sufisme menjadi dua kelompok besar, *Sunnī* dan *Falsafī*. Sayangnya kedua tipologi ini akan sulit mengakomodir sufisme yang selama ini digagas oleh ulama mazhab Ḥanbalī seperti al-Anṣārī al-Ḥarawī, Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Tiga *sample* sufi ini mempunyai kekhasan dalam uraian sufismenya dan sangat kontras jika dibandingkan dengan kedua tipologi yang populer. Kitab *Manāzil al-Sāirīn* menjadi gambaran sufisme yang diusung oleh al-Ḥarawī, *Majmū' Fatāwā* Ibn Taymīyah volume 11 mengurai dengan gamblang doktrin-doktrin tasawufnya, pun dengan kitab *Madārij al-Sālikīn* karya Ibn Qayyim dianggap cukup representatif mengurai dimensi sufismenya. Sayangnya riset-riset yang berkembang—barangkali didasarkan pada unsur kesengajaan—menempatkan sosok-sosok tersebut sebagai kelompok antisufi, ketimbang sisi lain yang perlu diulas secara mendalam. Kelompok *Salafī* modern pun menolak relasi apapaun antara Ibn Taymīyah dengan sufisme manapun.

Di sinilah pentingnya mengulas doktrin apa yang sudah digagas oleh para ulama yang dikenal sebagai figur antisufi. Padahal hakikatnya mereka mengusung sufisme yang khas dan berbeda dengan sufisme Sunnī maupun Falsafī. Selain itu, beberapa penyebutan yang dikembangkan oleh para akademisi seperti Muḥammad Muṣtafā Ḥilmī dalam tipologi tasawuf *Salafī* perlu kiranya dieksplorasi secara komprehensi di Indonesia, agar pemahaman tentang khazanah ketasawufan di Indonesia jauh lebih komprehensif.

Dari riset ini disimpulkan beberapa poin, di bawah ini:

Pertama, tasawuf *Salafī* adalah praktik sufistik yang dianggap selaras dengan model ideologi salafisme Ibn Taymīyah. *Salaf* secara etimologis berarti "masa lalu". Yang termasuk golongan salaf adalah para sahabat, *tābi'īn*, dan *tābi' al-tābi'īn*. Secara istilah, *salafiyah* berarti sekelompok Muslim yang menjaga akidah dan metode Islam sesuai dengan pemahaman Muslim awal yang mendapatkan ilmu langsung dari Nabi Muhammad. Mereka berpegang teguh pada al-Qur'ān dan Sunnah Nabi.

Kedua, adapun perbedaan antara ketiga tipologi sufisme *Salafī*, *Sunnī*, dan *Falsafī* adalah jika tasawuf Sunnī masih menerima takwil dengan dasar akal yang berpedoman pada aspek sharī'ah, maka tasawuf Salafi menolak dengan tegas takwil terhadap teks-teks keagamaan. Tasawuf Salafī mempunyai kecenderungan pada antropomorphisme, sedangkan Tasawuf Sunnī menghindari apapun bentuk yang mengarah pada dimensi antropomorphisme dalam mengkaji Tuhan. Tasawuf Salafī mendasari semua doktrin sufismenya pada fondasi al-Qur'ān, Sunnah, dan tradisi generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Tidak ada satupun pandangan para sufi yang punya derajat luhur kecuali semuanya didasarkan pada pengetahuan yang bersumber pada sumber autentik Islam. Doktrin sufisme apapun harus berpegang teguh pada prinsip-prinsip *shar'ī.* Adapun sufisme *Falsafī* adalah kelompok ini meyakini tentang *al-wujūd al-muṭlaq*, sifat alami jiwa, akal, wahyu, kenabian, dan hal-hal lain baik yang baik atau buruk. Tokoh sentral dalam kelompok ini adalah Ibn 'Arabī.

Ketiga, adapun tokoh-tokoh yang dianggap masuk dalam lingkaran tasawuf *Salafī* antara lain 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (w. 561 H./1165 M), Abū 'Umar b. Qudāmah (w. 607 H. 1210 M.), Muwaffaq al-Dīn b. Qudāmah (w. 620 H./1223 M.), Ibn 'Abī 'Umar b. Qudāmah (w. 682 H. 1283 M.), Ibn Taymīyah (w. 728 H./1328 M.), Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H./1350 M.), dan Ibn Rajab (w. 795 H./1393 M.).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

KATA PENGANTAR

Puji syukur kehadirat Allah swt. Tuhan—pencipta segala keteraturan alam semesta—yang atas pertolongannya penulis mampu menyelesaikan penulisan penelitian ini. Pun *ṣalawāt* dan *salām* panulis haturkan kepada kehadirat Nabi Muhammad saw.,—sebagai *mubashshir* dan *munadhdhir* untuk segenap umat manusia.

Penulis menyadari betapa penyelesaian disertasi ini tidak lepas dari peran dan kontribusi berbagai pihak. Oleh karena itu, saya ingin memberikan apresiasi dan ungkapan terima kasih sedalam-dalamnya kepada rektor UIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A., PhD. Penulis juga harus menyampaikan ucapan terima kasih kepada kepala Kepala LPPM UIN Sunan Ampel Prof. Dr. H. Sahid, M.Ag., MH., dan Kepala Pusat Penelitian Dr. Phil. Khoirun Niam atas kesempatannya mendapatkan dana penelitian untuk tahun anggaran 2018. Kepada para narasumber penelitian, kami ucapkan terima kasih sebanyak-banyak atas kontribusinya dalam penyempurnaan data ini.

Akhirnya, ‘penelitian’ ini merupakan persembahan kami dunia riset di lingkungan UIN Sunan Ampel Surabaya. Akhir kata, tiada gading yang tak retak. Yang retak tidak hanya gading. *Nyuwun ngapunten. Matur nuwun.*

Surabaya, 5 November 2018
Penulis,

Muktafi
Nur Hidayat Wakhid Udin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

Sampul	……	i
Lembar Penilaian	……	ii
Laporan Penelitian		
Transliterasi	……	iii
Abstrak	……	iv
Kata Pengantar	……	v
Daftar Isi	……	v
BAB I	**PENDAHULUAN**	
	A. Latar Belakang	1
	B. Rumusan Masalah	5
	C. Tujuan Studi	5
	D. Penelitian Terdahulu	6
	E. Landasan Teori	6
	F. Metode Penelitian	10
	G. Rencana Pembahasan	11
BAB II	**TIPOLOGI TASAWUF DALAM KHAZANAH KEILMUAN ISLAM**	
	A. Tipologi Tasawuf Salafi	13
	B. Tipologi Tasawuf Falsafi	22
	C. Tipologi Tasawuf Sunni	34
BAB III	**TOKOH-TOKOH DAN DOKTRIN TASAWUF *SALAFĪ***	

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

A. Pendahuluan 40

B. Ibn Taymīyah dan Doktrin Tasawuf 47

C. Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan Doktrin Tasawuf 77

BAB IV **TASAWUF SALAFI SEBAGAI ARAH LAIN DARI PERKEMBANGAN DINAMIKA SUFISME**

A. Tasawuf Salafi 85

B. Mewujudkan Sufisme Mazhab Baru 90

C. Manusia Modern di antara Tasawuf Salafi dan Neo-Sufisme 92

BAB V **KESIMPULAN DAN SARAN**

A. Kesimpulan 106

B. Saran 107

Daftar Rujukan 108

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Pendahuluan

Selama ini taksonomi sufisme yang berkembang dalam khazanah pemikiran Islam dipusatkan pada dua tipologi utama, *Sunnī* dan *Falsafī*. Ibn Taymīyah membagi kelompok sufisme menjadi tiga, antara lain: *pertama*, sufi Sunnī generasi awal yang karya maupun doktrinnya tidak terkontaminasi dengan unsur asing di luar Islam. *Kedua*, sufi Sunnī generasi yang sudah terkontaminasi dengan unsur asing di luar Islam. Mereka memasukkan nalar filsafat dalam bingkai sufisme yang disusun dalam doktrinnya. *Ketiga*, sufi Falsafī generasi akhir. Mereka ini yang dianggap Ibn Taymīyah sudah keluar dari jalan Islam yang lurus.[1]

Pun para akademisi mencoba menginventarisir mazhab sufisme menjadi dua kelompok besar, *Sunnī* dan *Falsafī*. Sayangnya kedua tipologi ini akan sulit mengakomodir sufisme yang selama ini digagas oleh ulama mazhab Ḥanbalī seperti al-Anṣārī al-Ḥarawī, Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Tiga *sample* sufi ini mempunyai kekhasan dalam uraian sufismenya dan sangat kontras jika dibandingkan dengan kedua tipologi yang populer. Kitab *Manāzil al-Sāirīn* menjadi gambaran sufisme yang diusung oleh al-Ḥarawī,[2] *Majmū' Fatāwā* Ibn

[1] Dikutip dari 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, al-Taṣawwuf bayn al-Ghazālī wa Ibn Taymīyah (Manṣūrah: Dār al-Wafā', 2000), 205-206.
[2] 'Abd Allah al-Anṣārī al-Ḥarawī, *Kitāb Manāzil al-Sāirīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Taymīyah volume 11 mengurai dengan gamblang doktrin-doktrin tasawufnya,[3] pun dengan kitab *Madārij al-Sālikīn* karya Ibn Qayyim dianggap cukup representatif mengurai dimensi sufismenya. Sayangnya riset-riset yang berkembang—barangkali didasarkan pada unsur kesengajaan—menempatkan sosok-sosok tersebut sebagai kelompok antisufi, ketimbang sisi lain yang perlu diulas secara mendalam. Kelompok *Salafī* modern pun menolak relasi apapaun antara Ibn Taymīyah dengan sufisme manapun.

Di antara para sufi dianggap representatif menggambarkan kelompok Sunnī—meminjam ulasan Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzāni—adalah Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Ia dianggap sebagai *role model* kelompok sufi Sunnī. Pengaruh al-Ghazālī sampai pada level pemikiran sufisme sesudahnya, seperti Sayyid Aḥmad al-Rifā'ī, 'Abd al-Qādir al-Jīlanī, Abū al-Ḥasan al-Shādhilī, Abū al-'Abbās al-Mursī, dan Ibn 'Aṭā' Allah al-Sakandarī. Adapun yang masuk kategori sufisme *Falsafī* adalah mereka yang menggabungkan dimensi pemikiran sufisme dengan filsafat. Beberapa tokoh yang masuk dalam kategori ini di antaranya Suhrawardī al-Maqtūl melalui *magnum opus*-nya *Ḥikmat al-Ishrāq* dan Muhy al-Dīn b. 'Arabī, 'Umar b. al-Fārid, dan Ibn Sab'īn yang populer dengan doktrin *wujūdīyah* atau *waḥdat al-wujūd*. Mereka masuk dalam kategori tasawuf *Falsafī*.[4]

Fazlur Rahman, dan beberapa akademisi lainnya, merasa perlu menggagas tipologi baru yang mewadahi "gaya sufisme" Ibn Taymīyah yang sangat tekstualis dan kelompoknya di luar tasawuf Sunnī dan Falsafī. Rahman menyebutnya

---

[3] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymīiyah*, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim dan Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (eds.). Kairo: Dār al-Raḥmah, t.th.

[4] Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1979), 18-19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai kelompok neo-sufisme. Doktrin sufismenya dianggap bisa mempurifikasi deviasi sufisme yang selama ini mewabah dalam khazanah pemikiran Islam saat itu. Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah, murid setianya, dianggap pionir neo-sufisme. Kelompok ini menekankan pada motif moral dan penerapan metode zikir dan *murāqabah* pada Tuhan.[5] Tujuan sufisme kelompok ini adalah untuk memperkuat akidah dan membantu pemurnian moral dan jiwa, Tujuan sufi baru ini adalah untuk memperkuat akidah dan membantu dalam pemurnian moral jiwa, sama dengan doktrin *Salafī*.

Fenomena kelompok sufi ini berkontribusi pada upaya menghidupkan doktrin *Salafī* dan sikap positif terhadap dunia.[6] Sampai batas tertentu mereka menerima *kashf* (pengalaman menangkap kebenaran Tuhan) dari para sufi atau inspirasi intuitif mereka, tetapi mereka menolak klaim sufi tentang kemaksuman manusia. Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim juga mengakui bahwa mereka telah mengalami *kashf*. Legitimasi *kashf* sama dengan kebersihan moral dan pemurnian hati.

Berbeda dengan Rahman, Muḥammad Muṣtafā Ḥilmī, ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, dan ‘Abd al-Qādir Maḥmūd menginventarisir posisi sufisme Ibn Taymīyah di luar tipologi tasawuf Sunnī dan Falsafī, yakni “Tasawuf *Salafī*”.[7] Tipologi ini dianggap selaras dengan model ideologi *Salafī*sme Ibn

[5] Fazlur Rahman, *Islam* (New York: The Chicago University Press, 1979), 195.
[6] Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2000), 130.
[7] ‘Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Taymīyah.[8] *Salaf* secara etimologis berarti "masa lalu". Yang termasuk golongan salaf adalah para sahabat, *tābi'īn*, dan *tābi' al-tābi'īn*. Secara istilah, *Salafīyah* berarti sekelompok Muslim yang menjaga akidah dan metode Islam sesuai dengan pemahaman Muslim awal yang mendapatkan ilmu langsung dari Nabi Muhammad. Mereka berpegang teguh pada al-Qur'ān dan Sunnah Nabi.[9]

Doktrin tasawuf ketiga kelompok Sunnī, Falsafī, dan *Salafī* sangat berbeda. Barangkali yang paling berdekatan dengan kelompok terakhir adalah tasawuf Sunnī. Antara tasawuf *Salafī* dan Sunnī memang cukup banyak perbedaan. Kelompok Sunnī dianggap masih menerima takwil, sedangkan kelompok tasawuf *Salafī* yang sangat literal cenderung tekstual dan tidak bisa menerima takwil pada teks-teks keagamaan sama sekali.[10] Tasawuf *Salafī* mempunyai kecenderungan pada pemahaman antropomorphistik tentang tuhan, sedangkan Tasawuf Sunnī menghindari apapun bentuk yang mengarah pada dimensi antropomorphisme dalam mengkaji Tuhan. Tasawuf *Salafī* mendasari semua doktrin sufismenya pada fondasi al-Qur'ān, Sunnah, dan tradisi generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Tidak ada satupun pandangan para sufi yang punya derajat luhur kecuali semuanya didasarkan pada pengetahuan yang bersumber pada sumber autentik Islam. Doktrin sufisme apapun harus berpegang teguh pada prinsip-prinsip *shar'ī*.[11]

---

[8] 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, *al-Taṣawwuf bayn al-Ghazālī wa Ibn Taymīyah* (Manṣūrah: Dār al-Wafā', 2000), 311.
[9] Ibid.
[10] Dicontohkan bahwa Ibn Taymīyah secara rigid menghindari segala macam takwil. Misalnya saat ia menyebut Allah menciptakan langit dan bumi selama enam hari dengan jumlah yang tersebut dalam al-Qur'ān, kemudian Ia menempati *arsh* di sepuluh tempat yang berbeda-beda. Contoh lain tentang kekakuan pandangan Ibn Taymiyah bisa dilihat dalam 'Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayah* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 137.
[11] Ibid., 78-79. Bandingkan Aḥmad, *al-Taṣawwuf*, 313-322.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di sinilah pentingnya mengulas doktrin apa yang sudah digagas oleh para ulama yang dikenal sebagai figur antisufi. Padahal hakikatnya mereka mengusung sufisme yang khas dan berbeda dengan sufisme Sunnī maupun Falsafī. Selain itu, beberapa penyebutan yang dikembangkan oleh para akademisi seperti Muḥammad Muṣtafā Ḥilmī dalam tipologi tasawuf *Salafī* perlu kiranya dieksplorasi secara komprehensi di Indonesia, agar pemahaman tentang khazanah ketasawufan di Indonesia jauh lebih komprehensif.

B. Rumusan Masalah

Ada beberapa rumusan masalah yang akan diulas dalam proposal ini, antara lain:

1. Apa yang dimaksud dengan tasawuf *Salafī*?
2. Bagaimana doktrin tasawuf *Salafī* dan apa perbedaannya dengan tasawuf *Sunnī* dan *Falsafī*?
3. Siapakah tokoh-tokoh yang masuk dalam kategori sufi *Salafī*?

C. Tujuan Masalah

Tujuan riset ini antara lain:

1. Mengetahui definisi tasawuf *Salafī*.
2. Mengetahui doktrin tasawuf *Salafī* dan apa perbedaannya dengan tasawuf *Sunnī* dan Falsafī.
3. Mengetahui tokoh-tokoh yang masuk dalam kategori sufi *Salafī*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Penelitian Terdahulu

Beberapa riset yang dijadikan fondasi dalam penelitian ini justru lebih banyak yang kontraproduktif atau bahkan sengaja menutup-nutupi eksistensi sufisme yang dijalani oleh para sufi yang masuk dalam kelompok mazhaf sufi *Salafī*. Misalnya sebagaimana yang diungkapkan oleh Fritz Meier yang menyatakan bahwa seluruh artikel yang bicara tentang sufisme yang ditulis oleh Ibn Taymīyah hanya tulisan yang mengritik sufisme. Baginya jika Ibn Taymīyah dianggap sufi, hal ini—bagi Meier—tidak dapat dibenarkan. Ia lebih memihak pada sumber utama Islam, al-Qur'ān dan Sunnah daripada merujuk pada pengalaman spiritualnya.

Selain itu 'Ali Sāmi al-Nashshār dalam bukunya *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fi al-Islām* menyatakan bahwa tidak ada indikasi ilmiah yang menyatakan tentang afiliasi Ibn Taymīyah pada sufisme, karena begitu kerasnya dia dalam mengritik Ibn 'Arabī dan para sufi falsafi lain.[12]

E. Landasan Teori

Sebagai aspek mistisisme dalam Islam, tasawuf adalah upaya membangun kesadaran akan relasi komunikasi manusia dengan tuhan, yang selanjutnya mengambil bentuk kedekatan dengan Tuhan.[13] Relasi intim makhluk dan Tuhannya telah melahirkan perspektif yang variatif antara sufi yang satu dengan yang lain. Kedekatan dan keakraban tersebut mengalami elaborasi, sehingga dalam perkembangan sejarahnya melahirkan dua aliran besar, *Sunnī* dan *Falsafī*.

---

[12] 'Alī Sāmī al-Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), 60.
[13] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek* (Jakarta: UI Press, 1986), 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Aliran pertama mendasarkan argumen sufismenya pada pemahaman yang sederhana dan bisa dipahami oleh manusia pada tataran awam. Tokoh-tokohnya antara lain al-Junayd al-Baghdādī, al-Qushayrī, dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Sedangkan aliran kedua mendasarkan pemikiran sufismenya secara kompleks dan mendalam dengan variasi bahasa simbolik-filosofis. Tokohnya antara lain Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Abū Manṣūr al-Ḥallāj, ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, dan Ibn ‘Arabī. Kedua aliran ini mempunyai epistemologi sufisme yang khas. Jika tasawuf *Sunnī* lebih mendasarkan dimensi tasawufnya dengan al-Qur’ān dan Sunnah, maka tasawuf *Falsafī* menonjolkan ragam pemikiran filosofis dengan ungkapan teofani (*shataḥāt*).

Adapula yang membagi tipologi sufisme menjadi tiga, antara lain: tasawuf akhlaki, tasawuf *amalī*, dan tasawuf *Falsafī*. Ketiga tipologi ini tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya. Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī membagi tasawuf menjadi dua, *Sunnī* dan *Falsafī*. Adapun tasawuf akhlaki, tasawuf amalī masuk dalam kategori tasawuf *Sunnī*. Tasawuf *Sunnī* dapat disebut juga dengan tasawuf moderat. Tasawuf yang selalu berpijak pada sumber autentik Islam, al-Qur’ān dan Sunnah. Ciri tasawuf ini bisa dianggap tasawuf *shar‘ī* dan dibangun dengan moral yang tinggi. Adapun tasawuf *Falsafī* adalah aliran yang terkontaminasi dalam dimensi *fanā*’. Muncul ragam akuan yang mengilustrasikan relasi manusia dan Tuhannya, seperti *ḥulūl*, *ittiḥād*, *waḥdat al-wujūd*, *ma‘rifah*,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan *maḥabbah*.[14] Para tokoh aliran ini sangat dipengaruhi oleh filsafat rasionalitik dan filsafat emanasi tentang kesatuan wujud.[15]

Secara kronologis aliran tasawuf *Sunnī* berkembang pada abad pertama dan awal abad kedua Hijriyah. Adapun tasawuf *Falsafī* menunjukkan perkembangannya pada akhir abad kedua sampai keempat Hijriyah. Pada abad kelima dan keenam Hijriyah tasawuf *Sunnī* menemukan kegemilannya.[16]

Mempelajari perkembangan tasawuf tidak bisa meninggalkan perkembangan pemikiran Islam lainnya, seperti filsafat, fiqh, dan kalam. Fazlur Rahman memberikan penjelasan cukup menarik tentang hal ini. Ia melihat bahwa perkembangan tasawuf, baik yang *Sunnī* dan *Falsafī*, merupakan rangkaian yang tidak terpisahkan dengan perkembangan pemikiran lain, termasuk perkembangan politik.[17]

Fazlur Rahman mengajukan tipologi neo-sufisme untuk membaca tipologi sufisme Ibn Taymi>yah dan murid setianya, Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Keduanya dianggap pioneer neo-sufisme karena sukses mendesign sufsime yang berbeda dengan sufisme sunni. Sufisme yang diusungnya lebih menekankan diri pada motif moral dan penerapan metode zikir dan *murāqabah* pada Tuhan.[18] Sufisme

---

[14] Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1979).

[15] Kaustar Azhari Noer, *Ibnu `Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 1-2.

[16] Klasifikasi kronologis ini tidak sepenuhnya dapat dibenarkan, karena tidak semua sufi yang hidup pada periode itu menggunakan corak yang sama. Akan tetapi pembagian ini diperlukan karena pada akhir abad kedua Hijriyah mulai terjadi pergesaran pandangan para sufi, misalnya tampak pada diri Rabiah Adawiyah. Sedangkan tasawuf *Falsafī*--meskipun tidak hilang sama sekali di Baghdad--berkembang di wilayah Isfahan pada masa dinasti Safawi). Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf: Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), 63.

[17] Fazlur Rahman, *Islam* (New York: The Chicago University Press, 1979), 200.

[18] Rahman, *Islam*, 195.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini bertujuan memperkuat akidah dan membantu dalam pemurnian moral jiwa. Mereka bersikap positif terhadap dunia yang justru berbeda dengan sebagian kelompok sufi yang antidunia.[19]

Berbeda dengan Rahman, ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, Muḥammad Muṣtafā Ḥilmī, dan ‘Abd al-Qādir Maḥmūd yang mengkategorikan posisi sufisme Ibn Taymīyah di luar tipologi tasawuf Sunnī dan Falsafī, yakni “Tasawuf Salafi”.[20] Tipologi ini dianggap selaras dengan model ideologi salafisme Ibn Taymīyah.[21] *Salaf* secara etimologis berarti “masa lalu”. Yang termasuk golongan salaf adalah para sahabat, *tābi‘īn*, dan *tābi‘ al-tābi‘īn*. Secara istilah, *salafiyah* berarti sekelompok Muslim yang menjaga akidah dan metode Islam sesuai dengan pemahaman Muslim awal yang mendapatkan ilmu langsung dari Nabi Muhammad. Mereka berpegang teguh pada al-Qur’ān dan Sunnah Nabi.[22]

Terdapat perbedaan yang kontras antara tasawuf Salafi dan Sunnī sangat berbeda. Apabila yang pertama dianggap masih menerima takwil dengan dasar akal yang berpedoman pada aspek sharī‘ah, maka itu berbeda dengan tasawuf Salafi yang justru menegasikan takwil terhadap teks-teks keagamaan.[23] Tasawuf Salafī mempunyai kecenderungan pada antropomorphisme, sedangkan Tasawuf

---

[19] Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2000), 130.
[20] ‘Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.).
[21] Aḥmad, *al-Taṣawwuf bayn al-Ghazālī*, 311.
[22] Ibid.
[23] Dicontohkan bahwa Ibn Taymīyah secara rigid menghindari segala macam takwil. Misalnya saat ia menyebut Allah menciptakan langit dan bumi selama enam hari dengan jumlah yang tersebut dalam al-Qur’ān, kemudian Ia menempati *arsh* di sepuluh tempat yang berbeda-beda. Contoh lain tentang kekakuan pandangan Ibn Taymiyah bisa dilihat dalam Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah*, 137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sunnī menghindari apapun bentuk yang mengarah pada dimensi antropomorphisme dalam mengkaji Tuhan. Tasawuf Salafī mendasari semua doktrin sufismenya pada fondasi al-Qur'ān, Sunnah, dan tradisi generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Tidak ada satupun pandangan para sufi yang punya derajat luhur kecuali semuanya didasarkan pada pengetahuan yang bersumber pada sumber autentik Islam. Doktrin sufisme apapun harus berpegang teguh pada prinsip-prinsip *shar'ī*.[24]

F. Metode dan Teknik Penggalian Data

Penelitian pada hakikatnya merupakan kegiatan spionase untuk mencari, memata-matai, mengamati, menyelidiki dan mengemukakan pengetahuan dari lapangan yang dapat dipertanggungjawabkan menurut kaidah-kaidah ilmiah tertentu.[25] Kaidah-kaidah dalam penelitian membutuhkan satu model kerja dan kerangka pikir yang jelas, terstruktur, dan sistematis. Salah satunya adalah berkaitan erat dengan aspek jenis penelitian.

Mengingat kajian penelitian ini ada kaitannya dengan referensi buku, menyangkut mengolah literatur dalam bahasa Arab dan Inggris, maka metodologi yang dipakai dalam penelitian ini akan menggunakan *library research*. Jenis riset ini merupakan salah satu jenis penelitian yang sifatnya interpretatif, yang di dalamnya peneliti mengolah data secara komprehensif yang berkelanjutan dan terus menerus.[26] Sekalipun partisipatif peneliti tetap akan menjaga jarak terhadap

---

[24] Ibid., 78-79. Bandingkan Aḥmad, *al-Taṣawwuf*, 313-322.
[25] Suyanto Bagong dan Sutinah, *Metode Penelitian Sosial* (Jakarta: Kencana, 2011), 1.
[26] John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*, terj. Achmad Fawaid (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 246.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

objek penelitiannya, sehingga dengan begitu keterlibatan peneliti di dalamnya tidak dapat mereduksi orsinilitas hasil penelitian.

Pada teknik penggalian data, penulis akan mengupas secara mendalam beberapa sumber utama pemikiran sufisme para tokoh yang masuk dalam kategori sufi mazhab *Salafī*, seperti Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, dan al-Anṣāri al-Ḥarawī. Adapun dari data sekunder penulis akan mencermati beberapa buku para akademisi, Arab maupun Barat, yang mengupas sufisme ketiga tokoh di atas seperti Yahya Michot, Ovamir Anjum, Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, Th Emil Homerin, Jon Hoover, Yahya M. Michot, Wahib Mu'thi, M. Abdul Haq Ansari, dan lain sebagainya.

G. Rencana Pembahasan

Laporan penelitian ini akan penulis susun menjadi beberapa bab, antara lain:

P*ertama* dijelaskan beberapa hal penting yang bisa memberi panduan awal kepada peneliti tentang apa dan hendak ke mana penelitian ini berjalan. Bagian ini terentang mulai latar belakang, rumusan dan tujuan masalah, kerangka teoretis yang digunakan dan metode penelitian yang diaplikasikan untuk menjawab masalah, hingga alur pembahasan antar-bab.

Bagian *kedua*, dijelaskan tentang tipologi sufisme yang selama ini dijadikan rujukan oleh banyak akademisi. Dalam konteks ini peneliti mengupas kelemahan teori ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagian *ketiga* disajikan secara komprehensif bagaimana tasawuf salafi dan tokoh-tokohnya mengembangkan doktrin-doktrin sufismenya berkembang dan mewarnai dinamika pemikiran Islam selama ini.

Bagian *keempat* disajikan tasawuf salafi sebagai arah lain dari perkembangan dinamika sufisme dalam khazanah pemikiran Islam.

Bab *kelima* akan ditutup dengan kesimpulan yang pada intinya menjawab semua rumusan masalah. Di bagian ini juga diungkapkan implikasi teoretis dari temuan studi sekaligus keterbatasan studi ini dan saran kajian lanjutan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

TIPOLOGI TASAWUF DALAM KHAZANAH KEILMUAN ISLAM

A. Tipologi Tasawuf *Salafī*

Seabad pascawafatnya Rasulullah bermunculan ulama zuhud mengembangkan konsep spiritual dalam Islam, yang pasca-abad sesudahnya, konsep zuhud tersebut dinamakan tasawuf. Pada saat itu, gerakan sufisme menghadapi pola hidup masyarakat Islam yang dipandang kurang religious dan terlalu mengejar kekayaan dan kekuasaan, sementara gerakan spiritual terlupakan. Saat itu gerakan spiritual terlalu ditarik ke wilayah yang sangat jauh dari kehidupan nyata, dan cenderung mengajak umat Islam membenci kehidupan dunia. Itulah yang disebut zuhud menurut pemahaman sufistik pada abad kedua Hijriah.

Pada abad tersebut ajaran zuhud mengalami perkembangan dan tantangan di luar Madinah, dengan menunjukkan karakteristik yang sedikit berbeda antara *zāhid* di tempat yang lain. Misalnya *zāhid* di Baṣrah, mereka menghadapi golongan Qadarīyah dan Mu‘tazilah yang rasionalis, sehingga sering berdebat antara mereka tentang makna ajaran Islam yang menganjurkan zuhud.

Al-Ḥasan al-Baṣrī menghadapi golongan Qadarīyah dan Mu‘tazilah dalam pembicaraan zuhud , dibantu oleh murid-muridnya; antara lain Mālik bin Dīnār,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Faḍl al-Riqāshī, Rabaḥ bin ‘Amrī al-Qayshī, Ṣāliḥ al-Mar’ī dan Abd al-Wāḥid bin Zayd.[1]

Begitu pula halnya ahli zuhud di Kufah, mereka kebanyakan berasal dari golongan Shī‘ah yang tokoh-tokohnya kebanyakan murid-murid Ja‘far al-Ṣādiq yang sangat fatalis dan terlalu membenci kehidupan dunia, serta ketakutannya berlebihan terhadap siksaan di akhirat. Maka setiap mereka berzikir, mereka selalu menangis terseduh dan memukul dirinya sendiri, yang dianggap terlalu menginginkan kelezatan dunia, maka golongan lain sering menyebut sebagai golongan *al-bakkā’* (ahli zuhud yang selalu menangis).

Sedangkan ahli zuhud di Mesir, karakteristiknya hampir sama dengan ahli zuhud di Madinah; yaitu mereka mengamalkan ajaran zuhud sesuai dengan anjuran al-Qur’ān, karena kebanyakan tokoh-tokohnya berasal dari murid sahabat yang telah berhijrah ke Mesir; antara lain Abū ‘Abd Allah b. Wahhāb b. Muslim al-Miṣrī (w. 197 H).[2]

Qāsim Ghanī mengatakan, sebenarnya istilah tasawuf sudah dikenal umat Islam beberapa tahun sebelum abad kedua Hijriah, yang ketika itu para sufi sibuk membersihkan batinnya dengan cara melatih jiwanya melakukan hal-hal yang baik (*riyāḍat al-nafs*), menekan kebiasaan buruk, lalu membiasakan berbuat baik (*mujāhadat al-ṭab‘ bi raddih ‘an al-akhlāq al-razīlah ilā al-akhlāq al-jamīlah*)[3].

Ibn al-Jawzī juga mengemukakan hal tersebut, dengan mengatakan, ketika masa Rasulullah dan Sahabatnya hanya dikenal dalam Islam istilah Muslim dan

---

[1] Abū al-Wafā’ al-Taftazānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār Thaqāfah, 1976 M) 86.
[2] Ibid., 95.
[3] Aḥmad Nājih al-Qaysī dk, *Tārikh al-Taṣawwuf fī al-Islām*, li Qāsim Ghanī (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1970), 40-41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mukmin, hingga pada akhir abad kedua Hijriah, baru dikenal adanya istilah *zāhid* dan *'ābid* sebagai istilah yang diberikan kepada orang-orang yang tekun melakukan zikir dan amalan spiritual yang lain dalam Islam.[4] Tetapi al-Sibnānī (W. 210 H) mengatakan, semenjak tahun 199 H saya sudah pernah mendengarkan istilah *ṣūfī* yang diberikan kepada ahli zuhud, termasuk istilah tersebut diberikan kepada al-Ḥārith al-Muḥāsibī.

Lain halnya dengan ungkapan Ibn Taymīyah dengan mengatakan, nanti pada awal abad ketiga Hijriah baru terdengar ada istilah Ṣūfī yang diberikan kepada Jābir b. Ḥayyān al-Kīmīyāī al-Shī'ī dan Abū Ḥāshim al-Kūfī.[5] Meskipun Ibn Taymīyah sudah pernah mendengarkan sebelumnya bahwa ada pendapat yang mengatakan, semenjak awal abad kedua Hijriah, murid al-Ḥasan al-Baṣrī yang bernama Abd al-Wāḥid b. Zayd sudah mempopulerkan ajaran zuhud dengan istilah ajaran tasawuf.[6]

Muḥammad Musṭafā Ḥilmī mengatakan, pusat kegiatan zuhud di awal abad kedua Hijriah berada di Bashrah, Kufah, Madinah, Khurasan dan sebagainya, dengan memperlihatkan dua ragam karakteristik yang dimiliki oleh para sufi saat itu:

1. Ada golongan sufi yang terlalu menekuni zuhud karena termotivasi oleh ketakutan secara berlebihan terhadap siksaan neraka dan pengharapan yang berlebihan pula terhadap kehidupan syurga. Golongan inilah yang sering disebut *al-bakkā'* (golongan yang selalu mencucurkan air matanya setiap

[4] Muḥammad Musṭafa Ḥilmī, *al-Taṣawwuf wa Ittijāh al-Salafī fī 'Aṣr al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabah Ibn Taymīyah, t.th.), 12.
[5] Ibid., 13.
[6] Ibn Taymīyah, *al-Ṣūfīyah wa al-Fuqarā'* (Kairo: Lajnat al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa Nashr, t.th.), 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beribadah). Penampilan kesehariannya selalu susah dan gelisah, karena merasa ibadahnya belum cukup dijadikan bekal untuk kehidupan akhiratnya.

2. Golongan yang terlalu menekuni ibadah dan zikir karena sangat mencintai Allah, dan sangat mengharapkan agar cintanya (Allah) dapat bertatap muka dengannya. Sikap inilah yang dimiliki oleh Rabī'ah al-'Adawīyah.[7]

Dua abad setelah wafatnya Rasulullah, bermunculan Ulama Zuhud mengembangkan konsep spiritual dalam Islam, yang kemudian disebut dengan konsep tasawuf. Pada saat itu, gerakan sufisme menghadapi pola hidup masyarakat Islam yang dipandang kurang religious, karena terlalu mengejar kekayaan dan kekuasaan, sementara gerakan spiritual terlupakan. Maka ketika itu, gerakan spiritual terlalu ditarik ke wilayah yang sangat jauh dari kehidupan nyata, dan cenderung umat Islam diajak membenci kehidupan dunia. Itulah yang disebut zuhud dalam tasawuf menurut pemahaman *ṣūfī* pada abad tersebut.

Baru pada awal abad ketiga Hijriah muncul ulama besar yang banyak menulis buku tasawuf dari hasil pengalaman spiritualnya sendiri; antara lain al-Muḥāsibī, Dhū al-Nūn al-Miṣrī, Abū Yazīd al-Busṭāmī, al-Junayd al-Baghdādī dan al-Ḥallāj[8] Pada masa tersebut juga terlihat adanya tipologi tasawuf yang pada awalnya dikenal hanya tasawuf sahabat dan *tābi'īn*, maka ketika itu corak tasawuf pada dasarnya menjadi tiga; yaitu corak Tasawuf *Salafī*, corak Tasawuf *Falsafī* dan corak Tasawuf *Sunnī*, yang masing-masing mempunyai karakteristik tersendiri.

---

[7] Muḥammad Muṣtafā Ḥilmī, *al-Ḥayāt al-Ruḥiyyah fī al-Islām* (Beirut: Dār Iḥyā' Kutub al-'Arabīyah, t.th.), 71.

[8] Muḥammad 'Abd al-Wahhāb, *Intishār al-Manhaj al-Salafīyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1396 H /1976 M), 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tipologi Tasawuf *Salafī* yang dimaksudkan dalam pembahasan ini, adalah tasawuf yang bercorak *salafī* yang masih diamalkan pada masa awal abad ketiga Hijriah. Tasawuf tersebut banyak diamalkan oleh para fukaha, seperti Aḥmad b. Ḥanbal dan murid-muridnya.

Sufi Salafi pada abad ke III H masih dipopulerkan oleh fukaha sebagai istilah *zāhid* (ahli zuhud), yang sangat berhati-hati dalam pemilikan harta benda, serta ibadahnya tidak pernah dikalahkan oleh usaha untuk mencari nafkah, kecuali sekadar hanya digunakan menguatkan pisiknya untuk mampu melakukan ibadah sebanyak-banyaknya. Inilah yang dilakukan oleh Aḥmad b. Ḥanbal bersama dengan murid-muridnya, dan salah satu kitab tasawuf yang pernah ditulisnya adalah kitab *al-Zuhd;* yaitu suatu kitab yang memberikan tuntunan bagi pembacanya, tentang bagaimana cara melakukan zuhud sebagai upaya agar manusia tidak terpengaruh oleh kehidupan dunia yang sering membuat manusia lupa terhadap Tuhan-nya.

Sering diceritakan oleh murid-muridnya, bahwa Aḥmad b. Ḥanbal melakukan puasa sunnat hampir setiap hari, dan di malam hari ia sangat tekun melakukan berbagai macam salat sunnah. Sikapnya setiap hari, selalu berhati-hati terhadap pemanfaatan barang yang tidak diketahui status hukumnya, karena itu ia pernah menolak pemberian yang berasal dari Khalifah al-Ma'mūn.[9]

Memang beliau lebih dikenal sebagai *fuqahā'*, tetapi ia juga mengamalkan ajaran zuhud dan mengajarkannya. Ajaran tersebut, selalu didasari oleh fiqh dan

[9] Abd Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam Untuk UIN, STAIN dan PTAIS* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalam, sehingga tasawufnya merupakan pelestarian dari Ilmu Fiqh dan Ilmu Kalam.

Tradisi tasawuf Aḥmad b. Ḥanbal, merupakan kelanjutan dari tasawuf yang pernah diamalkan oleh pendahulunya dari kalangan Tābi‘īn, antara lain al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H) dan Ṣufyān al-Thawrī (w. 161 H).

Sikapnya yang selalu mengutamakan kehidupan zuhud dan wara’, diwarisi juga oleh dua orang putranya yang bernama Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal dan ‘Abd Allah b. Aḥmad b. Ḥanbal.[10]

Ciri khas perkembangan tasawuf pada abad tersebut, ditandai dengan perkembangan yang sangat maju, karena para sufi berlomba mem-*publish* ekspresi batin yang sering dialaminya, sehingga penulisan kitab-kitab tasawuf semakain marak. Diskusi tentang masalah tasawuf selalu juga terjadi; baik antara sufi dan fukaha, maupun antara kalangan sufi dari ragam aliran.

Pada masa tersebut juga, ajaran tasawuf menjadi tiga macam corak; ada beberapa *ṣūfī* yang masih mempertahankan metode pengamalan tasawuf yang masih sama dengan pengamalan tasawuf para sahabat dan tābi‘īn, lalu menamakan ajarannya dengan Tasawuf Salaf, dan ada juga beberapa Ṣūfī yang mengamalkan ajarannya dengan menggunakan metode mistik yang berasal dari tradisi mistik agama lain dan menerjemahkan pengalaman batinnya sesuai dengan teori filsafat, yang disebut dengan Tasawuf Falsafi. Kemudian ada lagi beberapa *ṣūfī* yang mengambil jalan tengah dari kedua tipologi tasawuf tersebut, lalu menamakan tasawufnya dengan Tasawuf *Sunnī*. Tasawuf *Sunnī* inilah yang selalu

[10] Ibid., 112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga berkembang, yang ditandai dengan corak Tasawuf *Sunnī* pada masa al-Muḥāsibī, Dhū al-Nūn al-Misrī serta al-Junayd al-Baghdādī yang masih sangat dekat ajarannya dengan Tasawuf *Salafī*, sehingga banyak penulis yang menganggap sufisme *Salafī* sama dengan tasawuf *Sunnī*. Pada perkembangan selanjutnya, tasawuf *Sunnī* lebih dekat ajarannya dengan tasawuf *Falsafī* daripada tasawuf *Salafī*, terutama perkembangan tasawuf abad kelima Hijriah, yang antara lain tokohnya adalah Abū Ḥāmid al-Ghazālī.

Margareth Smith mengungkapkan, bahwa sebenarnya tasawuf al-Ghazalī sangat dipengaruhi oleh konsep Filsafat Yunanī, terutama Filsafat Neo-Platonisme, antara lain konsepnya tentang Wujud Yang Maha Tunggal; yaitu sumber dari segala makhluk-Nya, Maha Sempurna Wujud dan Sifat-Nya. Dia Esa, Pertama dan Yang Terakhir. Dia satu-satunya Wujud Yang Sebenarnya dan Dia tidak bersumber dari sesuatu yang ada.[11] Ini merupakan bukti bahwa tipologi Tasawuf *Sunnī* pada awal abad ketiga Hijriah sangat berbeda dengan tipologi tasawuf pada masa al-Ghazālī di abad ketujuh Hijriah.

Masing-masing corak (aliran) tasawuf ini, berpengaruh di dunia Islam, sehingga para sufi sering berkompetisi yang tidak sehat antara mereka dalam menyebarkan ajarannya; antara lain para tokohnya masing-masing sering memperlihatkan kesaktian *(karāmah*) terhadap yang lain. Bahkan sering menimbulkan isu saling mengafirkan dan saling memfitnah antara mereka. Tipologi tasawuf *Salafī* sebagaimana yang telah disebutkan di atas, ajarannya hanya meliputi ajaran zuhud, wara', memperbanyak salat sunnah dan puasa

[11] Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazālī*, terj. Amroni (Jakarta: Riora Cipta, t.th.), 117-118.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sunnah serta melakukan zikir sebanyak-banyaknya, dan sehari-harinya berusaha selalu menghindari perbuatan buruk, lalu berusaha menghiasi dirinya dengan perbuatan baik. Karena itu, tasawuf *Salafī* sering disebut juga dengan tasawuf *Akhlaqī*. Tasawuf tersebut tidak menekankan pencahariannya untuk mencapai *fanā'* dan *baqā'* sebagai prasyarat untuk menemukan kondisi *ma'rifat*, sebagaimana halnya dalam tasawuf *'irfānī*. Tetapi kegiatannya hanya menjaga kelakuannya dari perbuatan yang dilarang dalam agama, yang disebut *mujāhadah* dan memperbanyak mengucapkan istighfar untuk memperbersihkan dirinya dari dosa-dosa kecil, yang sering juga disebut tahapan *al-takhallī*; yaitu upaya mengosongkan diri dari perbuatan buruk. Kemudian melakukan kegiatan zikir serta memperbanyak salat dan puasa sunnat sesuai dengan tuntunan al-Qur'ān dan Sunnah. Tahapan ini biasa disebut dengan *taḥallī*. Lalu berusaha menemukan kepuasan batin setelah melakukan dua macam tahapan tersebut. Kepuasan batin itu disebut *al-tajallī*; yaitu suatu kondisi spiritual yang dirasakan oleh peserta tasawuf yang seolah-olah dapat melihat Tuhan-nya secara samar-samar; baik melihat ciptaan-Nya *(al-tajallī bi af'ālih*), melihat sifat-sifat-Nya *(al-tajallī bi awṣāfih),* melihat nama-Nya *(al-tajjlī bi asmāih*) dan melihat zat-Nya *(al-tajallī bi dhātih).*

Karena tasawuf *salafī* kegiatannya persis sama dengan apa yang telah dianjurkan dalam al-Qur'ān dan Sunnah, maka sering juga disebut tasawuf Qur'ānī. Sama halnya yang telah dianjurkan oleh Ibn Taymīyah dengan mengatakan, sebenarnya tasawuf *Salafī* harus dijaga kemurniannya, sehingga selalu berfungsi untuk menjaga kemurnian ajaran Islam dari pengaruh bidah dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

khurafāt. Cara mempurifikasi tasawuf tersebut adalah upaya agar selalu mengembalikan kepada praktik spiritual Rasulullah.[12]

Tipologi tasawuf *Salafī* dianut oleh para *fuqahā'*, yang pada awal abad ketiga Hijriah, Aḥmad b. Ḥanbal mengajarkan kepada murid-muridnya, bersamaan dengan pengajaran fiqh yang selalu diajarkannya, sebagaimana keterangan Kāmil Muḥammad 'Uwayḍah.[13] Tetapi para sufi dan fukaha seperti Sarrī al-Saqṭī, al-Junayd al-Baghdādī dan al-Ḥārith al-Muḥāsibī cenderung mengembangkan ajaran tasawufnya melebihi dari apa yang telah dilakukan oleh para ulama salaf.

Perbedaan mendasar tipologi tasawuf *Salafī* dengan tasawuf *Sunnī* adalah jika yang terakhir masih menerima *ta'wīl* terhadap teks-teks keagamaan dari pemikiran ulama salaf, maka tasawuf *Salafī* sama sekali menegasikan penakwilan terhadap tuntunan al-Qur'ān dan Sunnah).[14]

Termasuk juga ada beberapa penulis buku tasawuf di Indonesia yang menyamakan Tasawuf *Salafī* dengan Tasawuf *Sunnī*; antara lain H.A. Rivay Siregar dengan bukunya yang berjudul *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* serta Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin dengan bukunya yang berjudul *Ilmu Tasawuf*. Tetapi penulis tetap membedakan keduanya, dengan alasan bahwa istilah *maqāmāt* dan kondisi *aḥwāl* yang telah dirumuskan menurut tasawuf Sunni, tidak dikenal oleh tasawuf *Salafī* kecuali hanya mengenalnya sebagai

---

[12] Muḥammad Musṭafā Ḥilmī, *Ibn Taymīyah fī al-Taṣawwuf* (Iskandarīyah: Dār al-Da'wah, t.th.), 237.

[13] Lihat Kāmil Muḥammad 'Uwayḍah, *A'lām al-Fuqahā' wa al-Muḥaddithīn Aḥmad b. Ḥanbal Imām Aḥli al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah), 170-172.

[14] Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓarīyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1978), 78-79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagian akhlaq terpuji. Begitu juga halnya istilah *fanā'* dan *baqā'* yang sering dikemukakan kelompok tasawuf *Sunnī*, tidak dikenal juga tasawuf *Salafī*. Karena itulah penulis membedakan keduanya.

Pada masa Ibn Taymīyah, tasawuf yang pernah dipraktikkan oleh para sahabat (*Ahl al-Ṣuffah*) dihidupkan kembali, meskipun berorientasi kepada kehidupan akhirat, tetapi tasawuf pada masa kontemporer berubah menjadi tasawuf yang berorientasi kepada kehidupan dunia dan akhirat, karena didasarkan dengan anjuran al-Qur'ān yang menyeimbangkan kehidupan dunia-akhirat, sebagaimana keterangan al-Qur'ān Surah al-Qaṣaṣ ayat 77 yang mengatakan:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ.

"Ikutilah apa-apa yang diberikan Allah padamu untuk kehidupan akhirat, dan janganlah engkau melupakan bagianmu di dunia. Berbuat baiklah, sebagaimana halnya Allah telah berbuat baik bagimu. Janganlah engkau melakukan kerusakan di bumi ini, karena sesungguhnya Allah tidak mencintai orang-orang yang suka merusak.[15]

B. Tipologi Tasawuf *Falsafī*

Tipologi Tasawuf *Falsafī* adalah corak tasawuf yang banyak menggunakan metode peribadatan umat terdahulu dalam memahami tasawuf Islam dan mengelaborasi dengan pemikiran filsafat Hindu, Budha serta pemikiran filsafat Neo-Platonisme.

[15] Departemen Agama RI, *al-Qur'ān dan Tafsirnya*, Vol. 7 (Semarang: Effhar Offset, 1993), 384.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tasawuf yang menggunakan visi filosofis di abad ketiga Hijriah, ada yang menyebutnya sebagai tasawuf semi *Falsafī*, karena yang melakukannya bukan filsuf. Ada juga yang menyebut tasawuf *Falsafī*, karena yang melakukannya menggunakan visi filosofis untuk memaknai kondisi kerohanian yang sering dialaminya, meskipun sebenarnya bukan filsuf; seperti Abū Yazid al-Busṭāmī, Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj dan Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī. Dalam hal ini, penulis cenderung menggunakan pendapat kedua, dengan alasan bahwa Ṣūfī tersebut, selalu menggunakan interpretasi rasional dari argumen Filosofis yang sering digunakan oleh tokoh-tokohnya.

Ada beberapa sufi *Falsafī* yang hidup di awal abad ketiga Hijriah aktif mengembangkan serta mengajarkan tasawuf *Falsafī* di masyarakat, yang antara lain oleh Abū Yazīd al-Busṭāmī beserta murid-muridnya. Ia berpandangan, bahwa seorang sufi akan sampai kepada penyatuan dengan Tuhan-nya melalui *fanā’* dan *baqā’*; yaitu kondisi kerohanian dengan hilangnya kesadaran jasmani, lalu muncul kesadaran rohani. Selanjutnya ia mengatakan lagi, bahwa konsep penyatuan wujud (*ittiḥād*) dimaksudkan sebagai suatu bayangan yang keberadaannya tergantung dari wujud ketuhanan sebagai sumber utama dari segala sesuatu yang ada. Adapun manusia (hamba), yang merupakan salah satu wujud, mengandung dua unsur sifat; yaitu unsur sifat kemanusiaan (*al-nāsūt*) dan unsur sifat ketuhanan (*al-lāhūt*).[16] Menurut konsep tersebut, bahwa manusia memiliki sifat-sifat yang selalu ingin menyatu dengan Tuhan-nya, kerena dalam dirinya terdapat sifat-sifat ketuhanan sebagaimana yang dimaksud di atas. Oleh karena itu, upaya yang

[16] ‘Adnān Haqqī, *al-Ṣūfīyah wa al-Taṣawwuf* (Damaskus: Maktabah al-Fārābī, t.th.), 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilakukan oleh ṣūfī dalam setiap ibadahnya dapat menemukan kondisi ma'rifat; yaitu suatu capaian terakhir yang didambakan oleh setiap peserta tasawuf, yang disebut *ittiḥād* (kesatuan wujud atau *union mistik*) menurut Abū Yazīd al-Busṭāmī.[17] Kondisi kerohanian yang dapat mengantarkan hamba menyatu dengan Tuhan-nya adalah *fanā* lalu *baqā'*, sehingga *fanā*' dan *baqā'* merupakan kondisi kerohanian yang sangat penting artinya menurut Ṣūfī *Falsafī*, untuk dapat mengantarkan rohani menuju tujuan; yaitu kondisi penyatuan *(ittiḥād),* yang ketika itu hamba sudah dapat mengatakan:

سُبْحَانِى اَنَا رَبِّىَ الْاَعْلَى.

Maha suci aku, aku adalah tuhan yang tinggi. [18]

Pada saat berlangsungnya *ittiḥād*, hamba tidak mengingat lagi dirinya, kecuali ingatannya hanya kepada Allah semata-mata. Penyatuan tersebut, masih melalui tahapan spiritual yang dimulai dengan kondisi penyatuan hamba dengan Tuhan-nya *(al-tajallī bi al-aḥadīyah*), lalu muncul lagi kondisi peniadaan sesuatu, kemudian muncul Zat Yang Esa, maka Dia-lah Satu-Satunya Yang Ada (*al-tajallī bi al-huwwīyah*), kemudian muncul penyatuan kembali hamba dengan Tuhan-nya, sehingga ucapan dan perilaku hamba tidak terpisahkan lagi dengan perilaku dan ucapan Tuhan-nya, karena dalam penyatuan ini tidak ada lagi pihak kedua *(mukhāṭab*) dan pihak ketiga *(ghāib*), tetapi yang ada hanya pihak pertama *(mutakallim*), maka inilah yang disebut *al-tajallī bi al-inyah*.[19] Begitu menyatunya

---

[17] H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 145.
[18] Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Falsafat al-Akhlāq fī al-Islām wa Ṣilātuhā bi al-Falsafat al-Ighrīqīyah* (Kairo: Muassasat al-Khanjī, 1963), 254.
[19] Abd al-Karīm bin Ibrāhīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awāil* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan Allah, maka tidak ada lagi kata ganti *huwa* untuk menyebut Dia adalah Allah, kecuali hanya ada satu kata ganti yang dipakai; yaitu *anā Allah* (aku adalah Allah).

Ketika terjadi penyatuan hamba dengan Tuhan-nya, lalu hamba mengungkapkan pernyataan *"huwa anā wa anā huwa*"[20] (Dia adalah aku dan aku adalah Dia). Karena itu hamba yang sudah menyatu dengan-Nya, hanya bisa mengatakan; aku adalah tuhan, tidak lagi mengatakan Dia adalah Tuhan. Inilah yang dimaksud dengan teori ẓamīr dalam Ilmu Kalam.

Tasawuf *Falsafī* yang dimaksudkan dalam pembahasan ini, disebut juga dengan tasawuf *ekstase* atau tasawuf yang beraliran *wujūdīyah;* yang menganggap dirinya dapat menyatu dengan Tuhan-nya ketika dalam keadaan ma'rifat. Penyatuan tersebut, merupakan inti dari kondisi *hubb* terhadap Allah, lalu penyatuan yang dialaminya merupakan akhir perjalanan spiritualnya.

Tahapan akhir perjalanan spiritual tersebut menurut aliran *wujūdīyah*, merupakan suatu kondisi puncak kebahagiaan yang sedang dialami oleh hamba, yang disebut oleh Muhammad Yusuf Musa dengan istilah *tamām al-sa'ādah*; yaitu suatu kepuasan batin yang didapatkan hamba ketika bertemu dengan Tuhan-nya.

Selain konsep ittiḥād yang dipopulerkan oleh Abū Yazīd al-Busṭāmī,[21] yang diartikan sebagai kondisi menyatunya sifat hamba dengan sifat Tuhan-nya.

---

[20] Mūsā, *Falsafat al-Akhlāq*, 251.

[21] Nama lengkapnya adalah Abū Yazīd Ṭayfūr b. 'Īsā al-Biṣṭāmī, dilahirkan di Biṣṭām wilayah Khurasān 188 H dan wafat di tempat tersebut juga 261 H. Ia pernah menceritakan dirinya, bahwa berpuluh-puluh tahun lamanya ia menekuni ajaran Tasawuf, tetapi baru merasakan Ma'rifat yang sebenarnya setelah 30 tahun lamanya menekuni ajaran tersebut. Ma'rifat yang pernah dialaminya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian dikembangkan lagi oleh al-Ḥallāj dengan mempopulerkan konsep ḥulūl, yang disebut sebagai larutnya ketuhanan pada diri hamba atau larutnya sifat-sifat ketuhanan ke dalam sifat-sifat hamba.[22]

Al-Ḥallāj juga menganut konsep yang mengatakan, bahwa sifat ketuhanan dapat larut dalam sifat kemanusiaan, sehingga sifat manusia berganti dengan sifat Tuhan, maka ketika itu hamba tidak menyebutkan lagi dirinya sebagai hamba, kecuali ia dapat menyebut dirinya sebagai Tuhan. Menurutnya, bahwa sang sufi yang telah melewati proses *fanā'* dan *baqā'*, sehingga dalam dirinya hanya ada sifat lahūt, maka ia pasti mengaku dirinya Tuhan, tidak lagi mengakui dirinya hamba.[23]

Ada salah satu pernyataan al-Ḥallāj yang sering didapatkan dalam kitab tasawuf yang dipandang *shaṭaḥāt* (ganjil), ketika ia menyatakan dirinya Tuhan pada saat sedang *ḥulūl*. Ungkapan tersebut, ia mengatakan:

اِنِّى اَنَا اللهُ لاَ اِلَهَ اِلاَّ اَنَا فَا عْبُدُوْنِى.

Sesungguhnya aku adalah Allah, tiada Tuhan kecuali aku, maka sembahlah aku. [24]

Masa hidup al-Ḥallāj penuh *clash* antara tradisi fiqh dengan tradisi tasawuf. Bahkan eksistensi tasawuf *Salafī* dan *Sunnī* menjadi sasaran isu negatif oleh para fukaha, padahal sebagian fukaha juga banyak yang menjadi ahli tasawuf *Salafī*.

---

disebut kondisi *ittiḥād*; yaitu kondisi penyatuan hamba dengan Tuhan-nya (*ittiḥād al-nāsūt fī al-lāhūt*).

[22] Qamar Kaylānī, *Fī al-Taṣawwuf al-Islām Mafhūmuhū wa Taṭawwuruhū wa A'lāmuhū* (Beirut: Samiyā, 1962), 111.

[23] Baca 'Abd al-Qādir Mahmūd, *Falsafat al-Ṣūfīyah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-'Arabīyah, t.th.), 357-359.

[24] Abū al-'Alā al-'Afīfī, *Fī al-Taṣawwuf al-Islām wa Tārīkhih* (Kairo: Lajnat al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, t.th.), 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Doktrin *ḥulūl* pertama kali diinisiasi al-Ḥallāj sebagai pengembangan dari konsep *ittiḥād* Abū Yazīd al-Busṭāmī, lalu berpengaruh kepada masyarakat Irak dan sekitarnya, sehingga menimbulkan polemik yang berkepanjangan di masyarakat. Sedikit-banyak hal itu mempengaruhi ketenteraman hidup dan keamanan masyarakat Islam. Padahal pada waktu itu pemerintah Baghdad sangat menjaga dan memelihara keamanan masyarakatnya dari pengaruh ajaran tersebut. Pemerintah saat itu memandang bahwa protes masyarakat terhadap perkembangan ajaran tasawuf al-Ḥallāj perlu mendapat perhatian dari seluruh pihak.

Karena pemerintah Baghdad lebih banyak bekerja sama dengan fukaha dan para sufi *Salafī* dan *Sunnī* dalam membina masyarakat Islam, sehingga pemerintah lebih banyak juga menerima saran dan fatwa dari ulama tersebut, tentang ajaran tasawuf yang dipandang sesuai dengan ajaran Islam. Sikap pemerintah mengkategorikan tasawuf *Falsafī* sebagai ajaran yang deviatif karena dipengaruhi oleh tiga faktor:

1. Atas saran dari fukaha, para suf *Salafi* dan *Sunnī* bahwa tasawuf *Falsafī* merupakan ajaran sesat.
2. Atas dasar kekhawatiran pemerintah akan munculnya gangguan keamanan bila Tasawuf Falsafi tetap eksis.
3. Pemerintah juga khawatir akan terjadi ancaman terhadap keberadaan kekhalifahan ‘Abbāsīyah, lalu digantikan oleh kekhalifahan yang lain kalau golongan tasawuf *Falsafī* masih tetap ada.

Tentang ajaran sufisme *Falsafī* yang dikhawatirkan oleh penguasa sebagai suatu anacaman keamanan terhadap kerajaan, berdasarkan juga dengan adanya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa hasil penyelidikan pihak pemerintah, yang menetapkan bahwa penganut sufisme *Falsafī* bekerja sama dengan kelompok Qarāmiṭah merencanakan pemberontakan terhadap kerajaan.[25]

Penguasa Iraq menyerukan kepada seluruh masyarakatnya agar tidak ikut-ikutan mempelajari dan mengamalkan ajaran tasawuf al-Ḥallāj, karena dipandang sama dengan menuhankan manusia dan sama pula dengan pernyataan Firaun dalam al-Qur'ān surah al-Nāzi'āt ayat 24 yang mengatakan:

فَقَالَ اَنَا رَبُّكُمُ الْاَعْلٰى

Lalu Firaun berkata: Aku adalah tuhan yang tinggi (kekuasaanku).[26]

Penguasa kerajaan pada waktu itu sangat represip dalam menanggapi kemungkinan buruk yang akan terjadi, akibat menyebarnya doktrin sufisme *Falsafī*, yang dipandang besar kemungkinannya akan berhadapan dengan ahli fiqh yang mayoritas dianut oleh masyarakat Irak pada khususnya, dan rakyat yang berada di bawah kekuasaan Dinasti 'Abbāsīyah pada umumnya. Kekhawatiran tersebut selalu diingatkan oleh ulama fiqh kepada penguasa Kerjaan, sehingga setiap penguasa mulai dari Khalifah hingga para Amir yang berkuasa di luar pusat kerajaan, selalu mematuhi perintah dari pusat kerajaan agar selalu berhati-hati dan mewaspadai pengaruh sufisme *Falsafī*.

Hampir boleh dikatakan, Tasawuf *Falsafī* tidak lagi diajarkan oleh pemeluknya secara terang-terangan di wilayah Irak, tetapi bukan berarti bahwa wilayah Irak telah bebas dari tasawuf tersebut, tetapi sebenarnya masih diajarkan

---

[25] A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 155.
[26] Departemen Agama RI, al-Qur'ān . . . ,jilid X, 580.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara sembunyi-sembunyi oleh penganutnya. Kemudian di luar wilayah Irak, Tasawuf *Falsafī* semakin gencar diajarkan oleh penganutnya, karena semakin jauh dari kontrol penguasa Kerajaan.

Dari larangan pemerintah mengikuti ajaran tersebut, mengakibatkan murid-murid yang ditinggalkan al-Ḥallāj terpecah menjadi dua kubu; yaitu ada yang tetap yakin atas kebenaran tasawuf gurunya, dan ada juga yang sudah ragu-ragu. Sehingga kedua kubu tersebut bersepakat untuk mencari kuburan gurunya, lalu bersama-sama tirakat dengan berpuasa 40 hari lamanya, kemudian bersama-sama mendatangi kuburan gurunya untuk menanyakan kepada Allah tentang perbedaan pernyataan Firaun yang mengklim dirinya sebagai tuhan dengan pernyataan al-Ḥallāj yang juga mengklim dirinya sebagai tuhan.

Setelah murid-muridnya membacakan tahlil dan mendoakan gurunya, lalu mereka bersama-sama berdoa kepada Allah agar dapat diberitahukan perbedaan kedua pernyataan tersebut. Tiba-tiba di atas kuburan al-Ḥallāj memancar cahaya membumbung tinggi ke langit di tengah kegelapan malam, lalu mengeluarkan suara yang sangat jelas dengan mengatakan:

. . . اِنَّ فِرْعَوْنَ رَاَى نَفْسَهُ وَغَابَ عَنَّا وَهَذَا رَاَ نَا وَغَابَ عَنْ نَفْسِهِ .

. . . sesungguhnya pernyataan Firaun melihat dirinya, lalu melupakan Kami (Allah), sedangkan pernyataan (al-Ḥallāj) ini adalah melihat Kami (Allah), kemudian meniadakan dirinya.[27]

Murid-murid al-Ḥallāj merasa puas dengan pengalaman spiritual yang telah disaksikan di atas kuburan gurunya, lalu mereka semakin kuat kembali

[27] Mūsā, *Falsafat al-Akhlāq*, 254.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keyakinannya tentang kebenaran ajaran tasawuf gurunya, dan meyakini pula kesalahan tuduhan pemerintah yang menyamakan pernyataan Firaun dengan pernyataan al-Hallāj, meskipun mereka tetap menghindari tekanan pemerintah, lalu mereka menyebar ke mana-mana, dan tetap bertekat melanjutkan upaya gurunya untuk menyebar-luaskan tasawuf *wujūdīyah* (Tasawuf *Falsafī*) yang telah diajarkannya, hingga pada masa Suhrawardī al-Maqtūl di abad keenam Hijriah/12 Masehi dan Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī di abad ketujuh Hijriah/ketiga belas Masehi, corak tasawuf tersebut semakin berkembang.

Suhrawardī al-Maqṭūl (h. 549-587 H) sebagai pelanjut sufisme *Falsafī* mengatakan para sufi yang berupaya untuk mencapai tingkat spiritual yang lebih tinggi, yang disebut kondisi *ishrāq* (pencerahan), ia pasti mengalami perjalanan spiritual sebagai berikut:

1. Ia telah merasakan suatu kondisi spiritual yang dapat mengucapkan *lā ilāh illā Allah* (tiada Tuhan kecuali Allah);
2. Ia telah merasakan suatu kondisi spiritual yang dapat mengucapkan *lā huwa illā huwa* (tiada dia kecuali Dia) atau *annahū lā aḥad ghayruh* (sesungguhnya tiada sesuatu selain Dia).
3. Ia telah merasakan suatu kondisi spiritual yang dapat mengucapkan *lā anta illā Anta* (tiada engkau kecuali Engkau).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Dan meningkat menjadi kondisi spiritual yang lebih tinggi; yaitu hamba sudah merasakan pertemuannya dengan Allah, sehingga ia selalu mengucapkan *lā anā illā anā* (tiada aku kecuali Aku).[28]

Ibn ‘Arabī[29] (h. 570-630 H), juga termasuk salah seorang sufi *Falsafī* dengan konsep *waḥdat al-wujūd* (kesatuan wujud) memandang bahwa wujud ketuhanan dapat menyatu dengan wujud manusia dengan mengatakan:

. . . اِنَّ اللهَ يَتَجَلّٰى فِى الْاِنْسَانِ بِصُوْرَتِهِ الذَّاتِيَةِ

. . . sesungguhnya (sifat) Allah bersemayam dalam diri manusia dengan bentuk zat-Nya.[30]

Menurutnya, konsep tersebut berdasarkan dengan ayat al-Qur’ān surah al-Qaṣaṣ ayat 88 yang mengatakan:

. . . كُلُّ شَيْءٍهَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ . . .

. . . segala sesuatu dapat lenyap menjadi tiada, kecuali Allah (Yang Tetap) . . .[31]

Ibn Taymīyah berpendapat, kedua tokoh tersebut merupakan pelanjut dari ajaran tasawuf *Falsafī* yang telah dirumuskan oleh al-Ḥallāj sebelumnya, karena

---

[28] ‘Abd al-Qādir Mahmūd, *al-Falsafah al-Sūfīyah: Maṣādiruhā, wa Naẓariyyātuhā, wa Makānuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāt*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabiyyu, t.th.), 476.

[29] Nama lengkapnya adalah Abū Bakr Muḥammad b. ‘Arabī al-Ḥātimī al-Ṭāī, dengan gelar Muḥy al-Dīn dan selalu dipanggil Ibn ‘Arabī. Lahir di Mursia, Spanyol 570 H dan meninggal di Damaskus 630 H. Ketika masih berumur remaja, ia sempat bertemu dengan Ibn Rushdī ketika ia sudah berumur 50 tahun. Ketika itu Ibn Rushd sempat mengungkapkan hasil penglihatan batinnya kepada Ibn ‘Arabī, dengan mengatakan: “Anak ini kelak akan menjadi orang besar yang selalu dicari oleh orang-orang yang akan menimba ilmu padanya”.

[30] Mūsā, *Falsafat al-Akhlāq*, 258.

[31] Departemen Agama RI, al-Qur’ān . . . , jilid VII, 399.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keduanya pasti pernah belajar pada sufisme yang menganut ajaran tasawuf al-Ḥallāj.[32]

Tentang ajaran *wujūdīyah* tersebut di atas, ditolak oleh Ibnu Taymīyah dengan mengatakan:

> Orang yang beranggapan bahwa kemungkinan manusia dapat berubah menjadi Tuhan melalui ittihad atau hulul, namun hanya terjadi pada sebagian orang saja, seperti yang dikatakan oleh golongan tersebut di atas… Ucapan mereka lebih buruk dari ucapan orang Nasrani dan orang Yahudi, karena mereka mengatakan bahwa perubahan manusia menjadi Tuhan dapat melalui *ittiḥād*, *ḥulūl* dan *waḥdat al-wujūd*. Pendapat seperti ini, dapat menyesatkan orang awam, sedangkan inti ajarannya adalah kafir; baik secara lahir maupun secara batin, sebagaimana halnya pendapat beberapa ulama.[33]

Meskipun tasawuf *Falsafi* memadukan *visi mistik* dengan *visi rasional* (filsafat), tetap tidak bisa disebut sebagai Filsafat Islam, karena terminologi filsafat yang digunakan hanya untuk mengungkapkan *visi mistik* yang telah diperoleh dari pengalaman spiritualnya. Jadi *visi mistik* tetap sebagai unsur primernya, sedangkan *visi rasional (filosofis*) sebagai unsur sekundernya. Keduanya merupakan unsur yang digunakan oleh ahlinya dalam mengembangkan tasawufnya. Ini juga termasuk karakteristik tasawuf tersebut, dengan pengungkapan hasil pengalaman spiritualnya yang menggunakan pengungkapan yang hanya dapat dipahami oleh *ṣūfī* yang mengalaminya, maka inilah yang sering disebut dengan ungkapan *jadhab* atau *shaṭaḥāt* (teofani) menurut pendapat sufi *Salafī* dan sufi *Sunnī*.

---

[32] Maḥmud, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah*, 478.
[33] Ibnu Taymīyah, *Tasawuf dan Kritik Terhadap Filsafat Tasawuf*, Terj. Asywadie Syukur, (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara umum karakteristik tasawuf *Falsafī* meliputi:

Pertama, konsep tasawuf *Falsafī* menggabungkan *visi emosional (dhawq*) dengan *visi rasional* (akal). Akan tetapi apabila tokohnya sering tampak menggunakan dalil *naqlī* sebagai dasar argumentasinya, maka perlu diketahui bahwa dalil tersebut masih ditafsirkan sesuai dengan maksudnya.

Kedua, ungkapan tasawufnya sering menggunakan kata-kata kiasan yang tidak biasa dilakukan oleh aliran tasawuf yang lain, seperti ungkapan Jalāl al-Dīn al-Rūmī dengan menggunakan kata-kata samar yang sering digunakan dalam mengungkapkan suatu terminologi tasawufnya.

Misalnya hamba dikiaskan dengan sepotong besi, sedangkan Tuhan dikiaskan dengan api. Ketika besi dipanaskan dengan api, lalu warnanya merah seperti warna api, sehingga besi tidak lagi mengakui dirinya sebagai besi, tetapi ia mengakui dirinya sebagai api. Buktinya, kalau besi itu menggelinding masuk ke dalam tumpukan sampah, pasti sampah itu dapat terbakar hangus, berarti besi yang sudah memiliki sifat api pasti dapat membakar sesuatu.[34]

Begitu juga halnya ungkapan Muḥammad Yūsuf Mūsā dengan mengatakan, sufi yang mengalami *ittiḥād* atau *ḥulūl* mereka mengatakan:

اِنَّ السَّالِكَ اِذَا وَصَلَ فَرُبَّمَا حَلَّ اللهُ فِيْهِ كَالْمَاءِ فِى الْعَوْدِ الاَخْضَرِ بِحَيْثُ لاَتَمَايَزُ وَلاَتَغَايُرُ .

Sesungguhnya peserta tasawuf yang telah sampai (kepada tujuannya), maka sifat Allah dapat mempengaruhi (sifat hambanya), sama halnya dengan hijaunya warna air yang telah terpengaruh oleh warna gelas yang ditempatinya.

[34] Charles Le Gai Eaton, *Zikir Nafas Peradaban Modern*, terj. Zainul Am (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Warna tersebut tidak mungkin dapat berbeda, dan tidak mungkin pula dapat berubah. [35]

Ketiga, tasawuf *Falsafī* menekankan latihan rohani untuk menduduki tingkatan *maqāmāt* dan *aḥwāl*, serta *fanā*' dan *baqā*' sebagai perantara untuk mendapatkan kondisi *ittiḥād* atau *ḥulūl*.

Pemikiran tasawuf al-Busṭāmī, al-Ḥallāj, Suhrawardī, dan Ibn 'Arabī pada dasarnya sama; yaitu semuanya termasuk penganut pemikiran *wujūdīyah*. Hanya perbedaannya karena Abū Yazīd memahami bahwa sifat hamba yang menyatu dengan sifat ketuhanan dalam diri sufi yang sedang makrifat. Sedangkan al-Ḥallāj memahami bahwa sifat ketuhananlah yang larut ke dalam sifat hamba-Nya, lalu hamba merasakan drinya berubah menjadi Tuhan. Begitu juga halnya Suhrawardī dan Ibn 'Arabī, sama dengan pendapat Abū Yazīd dan al-Ḥallāj, karena itu semuanya dikategorikan oleh sufi *Sunnī* sebagai golongan sufi *wujūdīyah*.

C. Tipologi Tasawuf Sunnī

Qasim Ghanī mengatakan, sebenarnya istilah tasawuf sudah dikenal umat Islam beberapa tahun sebelum abad kedua Hijriah, yang ketika itu para sufi sibuk membersihkan batinnya dengan cara melatih jiwanya melakukan hal-hal yang baik (*riyāḍat al-nafs*), menekan kebiasaan buruk, lalu membiasakan berbuat baik (*mujāhadat al-ṭab' bi raddih 'an al-akhlāq al-radhīlah ilā al-akhlāq al-jamīlah*).[36]

[35] Mūsā, *Falsafat Akhlāq*, 251.
[36] Aḥmad Nājih al-Qaysī dk, *Tārikh al-Taṣawwuf fī al-Islām*, li Qāsim Ghanī (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1970), 40-41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn al-Jawzī juga mengemukakan hal tersebut, dengan mengatakan, ketika masa Rasulullah dan sahabatnya hanya dikenal dalam Islam istilah Muslim dan Mukmin, hingga pada akhir abad kedua Hijriah, baru dikenal adanya istilah *zāhid* dan *ābid* sebagai istilah yang diberikan kepada orang-orang yang tekun melakukan *dhikir* dan amalan spiritual yang lain dalam Islam.[37] Tetapi al-Sibnānī (w. 210 H) mengatakan, semenjak tahun 199 Hijriah. saya sudah pernah mendengarkan istilah sufi yang diberikan kepada ahli zuhud, termasuk istilah tersebut diberikan kepada al-Ḥārith al-Muḥāsibī.

Lain halnya dengan ungkapan Ibn Taymīyah dengan mengatakan, nanti pada awal abad ketiga Hijriah baru terdengar ada istilah *ṣūfī* yang diberikan kepada Jābir b. Ḥayyān al-Kīmīyāī al-Shī'ī dan Abū Ḥāshim al-Kūfī.[38] Meskipun Ibn Taymīyah sudah pernah mendengarkan sebelumnya bahwa ada pendapat yang mengatakan, semenjak awal abad ke II H. murid al-Ḥasan al-Baṣrī yang bernama 'Abd al-Wāḥid b. Zayd (sudah pernah mempopulerkan ajaran zuhud dengan istilah ajaran tasawuf).[39]

Awal abad ketiga Hijriah tasawuf yang dikembangkan oleh sufi yang pernah belajar dari tasawuf *Salafī* mengeksplorasi lagi ajarannya dengan menamakan tasawuf *Sunnī*. Ajaran sufisme *Salafī* didasarkan tuntunan al-Qur'ān dengan perintah ayat yang *ṣarīḥ*, sedangkan Tasawuf *Sunnī*, sudah mulai melakukan penafsiran ayat untuk memberikan legitimasi terhadap pendapatnya. Dalam hal ini, sepakat 'Abd Allah b. Sa'īd (w. 240 H) dengan al-Ḥārith al-Muḥāsibī (w. 243

---

[37] Ḥilmī, *al-Taṣawwuf*, 12.
[38] Ibid., 13.
[39] Ibn Taymīyah, *al-Ṣūfīyah wa al-Fuqarā'* (Kairo: Lajnat al-Ta'līf wa al-Tarjamat wa Nashr, t.th.), 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

H), mengatakan bahwa perkembangan Tasawuf *Sunnī* dipengaruhi juga oleh perkembangan teologi ketika itu. Karena itu, pemikiran Tasawuf *Sunnī* sering menggunakan teori kalam untuk menafsirkan ayat-ayat ketuhanan; misalnya Tuhan memiliki sifat yang disebut *asmā' al-ḥusnā*, yang wajib diyakini. Karena itu pula, tasawuf *Sunnī* merupakan tasawuf yang dikembangkan para sufi melebihi dari materi dan metode tasawuf *Salafī*, dengan menambahkan beberapa metode peribadatan yang tidak pernah ditemukan dalam tasawuf *Salafī*; misalnya istilah *maqāmāt* dan *aḥwāl, fanā'* dan *baqā'*. Ada beberapa penulis tasawuf yang membedakan tasawuf *Salafī* dengan tasawuf *Sunnī*. Dengan indikator tersebut di atas, penulis juga membedakan keduanya.

Dari aspek peranannya terhadap tipologi tasawuf yang mendahuluinya, maka tasawuf *Sunnī* dianggap sebagai tipologi tasawuf yang menengahi kontestasi antara tasawuf *Salafī* dengan tasawuf *Falsafī* yang berkembang sebelumnya. Maka apabila ditelusuri perkembangannya, maka tasawuf *Sunnī* pada awalnya lebih dekat dengan tasawuf *Salafī* dari pada tasawuf *Falsafī*, terutama sufisme Sarrī al-Saqaṭī, al-Muḥāsibī dan al-Junayd al-Baghdādī. Sehingga beberapa penulis tasawuf menganggap bahwa tasawuf *Salafī* sama dengan tasawuf *Sunnī*; antara lain pendapat Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb[40] (w. 328 H) dalam kitabnya yang berjudul *Intishār al-Manhaj al-Salafī*, Qamar Kaylānī dalam kitab berjudul *Fī al-Taṣawwuf al-Islām: Mafhūmūh wa Taṭawwuruh wa A'lāmūh* dan Ibrāhīm Muḥammad Yāsīn dalam kitabnya yang berjudul *Ḥāl al-Fanā' fī al-Taṣawwuf al-*

[40] Nama lengkapnya adalah Abū 'Ālī Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb al-Thaqafī. Ia dikenal oleh Abū Ḥafsin dan Ḥamdun al-Qiṣārī sebagai salah seorang Ulama yang ahli dalam bidang Ilmu Kalam dan Ilmu Tasawuf, serta memiliki ketajaman penglihatan batin terhadap sifat-sifat seseorang yang dilihatnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islāmī. Tetapi beberapa ratus tahun sesudahnya, terutama di abad kelima Hijriah, di mana pada abad tersebut muncul beberapa sufi agung antara lain Abū Naīm al-Aṣbahānī (w. 430 H), al-Qushayrī (w. 465 H/986 M), al-Ḥujwīrī (w. 456 H), al-Ḥarāwī (w. 481 H) dan al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M). Mereka menunjukkan perkembangan tasawuf *Sunnī* lebih dekat metodenya dengan *Falsafī* daripada *Salafī*.[41] Bahkan Abū Bakar Atceh mengatakan, sebenarnya pasca-meninggalnya al-Muḥāsibī sudah pernah ada beberapa orang Ṣūfī *Sunnī* yang mengajarkan serta mengamalkan tasawufnya yang lebih mirip dengan tasawuf *Falsafī* daripada *Salafī*, antara lain Aḥmad b. Sālim al-Ṣaghīr yang pernah belajar tasawuf pada Sahl b. ‘Abd Allah al-Tustarī.[42] Termasuk juga Abū Ṭālib al-Makkī (w. 386 H) yang salah seorang murid Aḥmad b. Sālim al-Ṣaghīr yang notabene sufi *Sunnī* diusir oleh murid-murid al-Junayd ketika mengajarkan tasawufnya di Baghdad, karena dianggap tidak menyamai lagi dengan ajaran tasawuf yang telah diwariskan oleh al-Junayd. Ini menunjukkan bahwa corak *Sunnī sufism* selalu berkembang hingga corak ajarannya semakin lama semakin mendekati ajaran tasawuf *Falsafī*, sebagaimana yang diuraikan oleh Margareth Smith dalam bukunya yang berjudul *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazali*.

Apabila ditelusuri secara holistik, terlihat perbedaan dua macam tipologi tersebut di atas; yaitu tipologi tasawuf *Salafī* yang masih konsisten mencontoh amalan tasawuf para sahabat dan tābi‘īn, tetapi tasawuf *Sunnī* di masa al-Ghazālī banyak mencontoh kehidupan spiritual (kehidupan asketis) kaum Nasrani dalam

---

[41] Lihat Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazali* (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 117-144.
[42] Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Ṣūfī dan Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1962), 261.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melakukan *mujāhadah* dan *riyāḍah* serta mencontoh kehidupan mistik orang Hindu dalam melakukan ajaran nirwana, yang disebut fanā' dalam Tasawuf Islam, untuk mencapai kebersatuan hamba dengan Tuhan-nya, yang dalam ajaran Hindu disebut persatuan Atman dengan Brahman.[43]

Ajaran Budha juga mengejar nirwana (kenikmatan surga) dengan upaya meninggalkan kehidupan dunia dengan cara berkontemplasi, yang dalam Ilmu tasawuf disebut ajaran *zuhud*. Tema-tema tasawuf tersebut merupakan interpretasi sufisme dari beberapa ayat al-Qur'ān yang berbicara tentang hal tersebut; antara lain surah al-Isrā' ayat 79 yang mengatakan:

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا.

Dan sebagian malam hari, maka berṣalat-tahajjutlah kamu sebagai suatu ibadah tambahan bagimu. Mudah-mudahan Tuhan-mu mengangkatmu ke tempat yang terpuji. [44]

Begitu juga halnya surah al-Raḥmān ayat 26-27 mengatakan:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ .

Semua yang ada di bumi ini akan binasa. Dan tetap kekal Wajah Tuhan-mu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan. [45]

Surah al-Isrā' ayat 79 menerangkan bahwa salat tahajud yang dilakukan oleh setiap sufi yang bertujuan untuk mendapatkan kedudukan spiritual yang tinggi dari Allah, sedangkan surah al-Raḥmān ayat 26 dan 27 menerangkan bahwa kondisi *fanā'* yang dialami *ṣūfī* segera akan bersambung dengan kondisi *baqā*'.

---

[43] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 59.
[44] Departemen Agama RI, al-Qur'ān . . . , jilid V, 631.
[45] Ibid., jilid IX, 634.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tasawuf tersebut diberi istilah Tasawuf *Sunnī*; yaitu tasawuf yang didasarkan kepada al-Qur'ān dan Sunnah, meskipun juga sering menggunakan interpretasi terhadap naṣ tersebut, untuk menjadikan dasar bangunan tasawuf *Sunnī* oleh penganutnya. Cara yang demikian, masih dipandang sesuai dengan ajaran Islam oleh sufi *Sunnī* sendiri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

TOKOH-TOKOH DAN DOKTRIN TASAWUF *SALAFĪ*

A. Pendahuluan

Setelah diulas perihal tiga tipologi sufisme di antara *Salafī*, *Sunnī*, dan *Falsafī* perlu kiranya pada bab ini mencermati tokoh dan doktrin tasawuf *Salafī*. Tidak jarang tokoh yang akan tersebut di bawah ini lebih dikenal sebagai tokoh yang antisufi, walaupun mereka juga seorang sufi. Antisufi bukan suatu fenomena baru abad kontemporer, karena sikap tersebut telah lama muncul dalam khazanah sejarah Islam. Hal tersebut mencapai puncaknya pertama kali pada penyiksaan brutal dan eksekusi atas diri Abū Manṣūr al-Ḥallāj, seorang syahid ekstatik paham cinta Tuhan pada 922 M.[1] Akan tetapi beberapa kritik paling keras justru datang dari kalangan sufi sendiri, seperti Rūzbihān Baqlī (w. 1209).[2] Kritik paling terkemuka dari Abad Pertengahan adalah kritik Ibn Taymīyah yang dapat dianggap sufi ataupun non-sufi. Ia memberikan sumber otoritas yang penting bagi para reformer pada era setelahnya, baik para pemimpin sufi yang bersungguh-sungguh menjaga para pengikutnya mengikuti sharī'ah ataupun para penolak tegas sufisme.

Tokoh-tokoh sufisme *Salafī* disini terkadang ditempatkan pada kelompok tasawuf *Sunnī*, walaupun itu dirasa tidak tepat. Misalnya, akademisi seperti Fazlur

---

[1] Ulasan tentang tragedi yang menimpa al-Ḥallāj dapat dicermati dalam Hodri, "al-Hallâj sebagai Korban Politik atau Transgresor Teologis", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,* Vol. 1 No. 2 (2011).

[2] Sebagaimana komentarnya yang populer, "Aku melihat neraka, dan aku melihat mayoritas penghuninya adalah orang-orang yang mengenakan baju rok tambalan dan membawa mangkuk makanan". Dikutip dari Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rahman merasa perlu menggagas tipologi baru yang mewadahi "gaya sufisme" Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim di luar tasawuf *Sunnī* dan *Falsafī*. Adalah neo-Sufisme yang disematkan Rahman kepada khazanah sufisme Ibn Taymīyah dan murid setianya, Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Kedua tokoh klasik ini dianggap pionir neo-sufisme; sebuah pemikiran sufisme yang ditandai dengan penekanan pada motif moral dan penerapan metode zikir dan *murāqabah* pada Tuhan.[3] Tujuan sufi baru ini adalah untuk memperkuat akidah dan membantu dalam pemurnian moral jiwa, sama dengan doktrin salafi. Fenomena kelompok sufi ini berkontribusi pada upaya menghidupkan doktrin salafi dan sikap positif terhadap dunia.[4] Sampai batas tertentu mereka menerima *kashf* (pengalaman menangkap kebenaran Tuhan) dari para sufi atau inspirasi intuitif mereka, tetapi mereka menolak klaim sufi tentang infalibilitas (*ma'ṣūm*). Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim juga mengakui bahwa mereka telah mengalami *kashf*. Legitimasi *kashf* sama dengan kebersihan moral dan pemurnian hati.

Berbeda dengan Rahman, Muḥammad Muṣtafā Ḥilmī, 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, dan 'Abd al-Qādir Maḥmūd menginventarisir posisi sufisme Ibn Taymīyah di luar tipologi tasawuf *Sunnī* dan *Falsafī*, yakni *Tasawuf Salafī*.[5] Tipologi ini dianggap selaras dengan model ideologi salafisme Ibn Taymīyah.[6] *Salaf* secara etimologis berarti "masa lalu". Yang termasuk golongan salaf adalah para sahabat, *tābi'īn*, dan *tābi' al-tābi'īn*. Secara istilah, *salafiyah*

---

[3] Rahman, *Islam*, 195.
[4] Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2000), 130.
[5] 'Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.).
[6] Aḥmad, *al-Taṣawwuf bayn al-Ghazālī*, 311.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berarti sekelompok Muslim yang menjaga akidah dan metode Islam sesuai dengan pemahaman Muslim awal yang mendapatkan ilmu langsung dari Nabi Muhammad. Mereka berpegang teguh pada al-Qur'ān dan Sunnah Nabi.[7]

Antara tasawuf *Salafī* dan *Sunnī* sangat berbeda. Jika tasawuf *Sunnī* masih menerima takwil dengan dasar akal yang berpedoman pada aspek sharī'ah, maka tasawuf Salafi menolak dengan tegas takwil terhadap teks-teks keagamaan.[8] Tasawuf Salafī mempunyai kecenderungan pada antropomorphisme, sedangkan Tasawuf Sunnī menghindari apapun bentuk yang mengarah pada dimensi antropomorphisme dalam mengkaji Tuhan. Tasawuf Salafī mendasari semua doktrin sufismenya pada fondasi al-Qur'ān, Sunnah, dan tradisi generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Tidak ada satupun pandangan para sufi yang punya derajat luhur kecuali semuanya didasarkan pada pengetahuan yang bersumber pada sumber autentik Islam. Doktrin sufisme apapun harus berpegang teguh pada prinsip-prinsip *shar'ī*.[9]

Secara umum, beberapa sufi yang masuk dalam kategori sufi *Salafī* adalah sebagai berikut, antara lain: 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (w. 561 H./1165 M), Abū 'Umar b. Qudāmah (w. 607 H. 1210 M.), Muwaffaq al-Dīn b. Qudāmah (w. 620 H./1223 M.), Ibn 'Abī 'Umar b. Qudāmah (w. 682 H. 1283 M.), Ibn Taymīyah (w. 728 H./1328 M.), Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H./1350 M.), dan Ibn Rajab (w. 795 H./1393 M.). Konstruksi ini penulis intisarikan dari artikel George

---

[7] Ibid.

[8] Dicontohkan bahwa Ibn Taymīyah secara rigid menghindari segala macam takwil. Misalnya saat ia menyebut Allah menciptakan langit dan bumi selama enam hari dengan jumlah yang tersebut dalam al-Qur'ān, kemudian Ia menempati *arsh* di sepuluh tempat yang berbeda-beda. Contoh lain tentang kekakuan pandangan Ibn Taymiyah bisa dilihat dalam Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah*, 137.

[9] Ibid., 78-79. Bandingkan Aḥmad, *al-Taṣawwuf*, 313-322.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Makdisi yang berjudul "The Hanbali School and Sufism", *Boletin de la Asociación Española de Orientalistas*, Vol. XV (1979) dan Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī dalam buku *Ibn Taymīyah wa al-Taṣawwuf*.

Berikut ini akan diulas dua sufi yang diklasifikasikan dalam kelompok tasawuf *Salafī*, Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim.

1. Ibn Taymīyah dan Doktrin Tasawuf

Sosok Ibn Taymīyah selama ini memang popoler sebagai salah satu ulama yang antisufi dengan segala atributnya. Banyak Salafi modern menyanggah hubungan apapun antara Ibn Taymīyah dan sufisme, sebuah pandangan yang mudah ditemukan ketika mencari data di jagat maya.[10] Ia dianggap puris yang menjadi sumber inspirasi pembaruan di abad modern dalam memurnikan ajaran agama dari biang takhayul, *khurafāt*, dan *bid'ah*. Produk purifikasi pemikirannya—yang pada awalnya kurang mendapatkan tempat di fase-fase awal kemunculannya—kemudian pada abad 18 dan 19 banyak direproduksi oleh Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb dan segenap komunitas Wahabi yang menempatkan figurnya sebagai inisiator mazhab *Salafī* yang antisufi.[11] Secara khusus, para reformis ini memperhatikan komitmen Ibn Taymīyah terkait independensi penalaran hukum (*ijtihād*). Dia menegasikan skeptis terhadap

[10] Dalam riset Richard Gauvain disebutkan satu perkembangan yang sangat menarik adalah munculnya Salafi-Sufi yang mengklaim sebagai pewaris sufisme Ibn Taymīyah dan sesuai dengan ajaran etis (yang bertentangan dengan ajaran-ajaran metafisis) dari orang-orang seperti al-Ghazālī, dan menolak jenis sufisme yang terkait dengan doktrin *waḥdat al-wujūd*. Lihat Richard Gauvain, *Salafi Ritual Purity* (London: Routledge, 2012), 79-92.

[11] David Commins mengeksplorasi pengaruh Ibn Taymīyah di Arab Saudi dalam konteks reformasi aliran Wahabi. Lihat David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (New York: I.B. Taurus, 2006).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

preseden hukum yang tidak kritis (*taqlīd*) dan karenanya memberikan otoritas yang diucapkan kepada tiga generasi pertama umat Islam, yang dikenal sebagai leluhur yang saleh (*al-salaf al-sāliḥ*).

Gerakan kaum Wahhābīyah merupakan suatu contoh yang luar biasa dari penolakan yang keras dan total terhadap sufisme dan ragam ekspresinya yang terorganisir dalam tarekat-tarekat. Kecaman-kecaman keras kaum Wahhābīyah awal terhadap praktik-praktik sufi yang populer barangkali merupakan ciri khas mereka yang paling terkenal. Inisiator kelompok Wahabi, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, dilahirkan dalam sebuah keluarga yang mempunyai tradisi keilmuan yang kuat sebagai ahli hukum mazhab Ḥanbalī. Segi warisan inilah yang paling sering ditekankan orang, khususnya pengaruh Ibn Taymīyah terhadap pemikirannya. Ibn Taymīyah sendiri tidak hanya berpengaruh di lingkungan pengikut-pengikut Ḥanbalī. Kekaguman shaykh Walī Allāh al-Dahlawī kepada Ibn Taymīyah sudah diketahui secara luas, sehingga Ibn Taymīyah dapat pula dianggap telah mempengaruhi pandangan reformer ordo sufi Naqshabandīyah.[12]

Ibn Taymīyah dikenal “lawan tangguh” bagi setiap kelompok atau pemikiran yang dianggap meruntuhkan autentisitas Islam, sebut saja sekte Shī‘ī ekstremis (*ghulāt al-Shī‘ah*),[13] Mu‘tazilah, filsuf paripatetik (*mashāīyah*), sufi *falsafī*, dan kelompok-kelompok yang mempunyai pemikiran religius berlebihan. Barangkali tidak ada yang lebih baik dari seorang Henri Laoust yang mampu merangkum

[12] Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, terj. Ade Alimah (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 2003), 32-33.
[13] Terkait doktrin-doktrin Shī‘ah yang dikritik Ibn Taymīyah di antaranya adalah doktrin tentang Imāmah terutama dalam bukunya *Minhāj al-Sunnah*. Yahya M. Michot menerjemahkan dan mengulasnya secara kritis dalam versi Bahasa Inggris. Lihat Yahya M. Michot, “Ibn Taymiyya’s Critique of Shī‘ī Imamology”, *The Muslim World*, Vol. 104 (Januari-April 2014).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

figur dan pemikiran Ibn Taymīyah dan menggambarkannya sebagai *the most logically implacable foe* (musuh paling rasional) bagi siapa saja "mengaburkan" Islam dari wujud aslinya.[14] Sebagaimana pula yang dicatat oleh Thomas Michel bahwa hampir tidak ada isu-isu keislaman kontroversial yang tak dibahas oleh Ibn Taymīyah. Michel menuturkan: "Dia bisa mengatakan dengan tepat apa Islam dan yang bukan (bagian dari) Islam.[15] Terkait kritik Ibn Taymīyah terhadap doktrin tasawuf falsafi, Alexander Knysh mengilustrasikan pencapaian Ibn Taymīyah sebagai sesuatu yang cukup telak "menghantam" pemahaman *waḥdat al-wujūd* Ibn 'Arabī. Pun juga dengan doktrin sufisme al-Ḥallāj dan al-Bisṭāmī juga dikritiknya secara membabi buta.[16]

Sikap keras Ibn Taymīyah terhadap pemikiran Ibn 'Arabī dan pengikutnya dianggap sebagian kalangan sebagai upaya mengeliminir seluruh dimensi pemikiran sufistik. Bahkan ada beberapa ulasan dengan tanpa argumen yang komprehensif dengan menempatkan sosok Ibn Taymīyah dan kelompoknya, Salafi, sebagai kelompok antisufi saja—sebagaimana yang disinggung 'Alī Sāmī al-Nashshār dalam kitabnya *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām.*[17] Karena digambarkan sebagai oposisi terhadap sufisme, tentu ini mengaburkan usahanya dalam memformat tasawuf yang mempunyai distingsi dengan dua model popular

---

[14] Henri Laoust, "La Biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Katīr", *Bulletin d'Études Orientales*, Vol. 9 (1942-1943), 162. Dikutip dari Diego R. Sarrio, "Spiritual anti-Elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (*Walāya*)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 22, No. 3 (2011), 275-276.

[15] Thomas F. Michel, "Kata Pengantar" dalam Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm b. Taymīyah, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih*, ed. dan terj. Thomas F. Michel (Delmar New York: Caravan Books, 1999), vii.

[16] Lihat 'Umar Farūkh, *al-Taṣawwuf fī al-Islām* (Beirut: Maktabah Munīmah 1948), 177; Bandingkan Alexander D. Knysh, *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: the Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999), 87, 90, 93.

[17] 'Alī Sāmī al-Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tasawuf, Sunnī dan Falsafī. Ovamir Anjum mendukung hal ini dan berpendapat bahwa Ibn Taymīyah—dan tentu saja muridnya, Ibn Qayyim al-Jawzīyah—mendukung tasawuf tanpa mistisisme. Bagi Anjum, sebenarnya Ibn Taymīyah ingin memulihkan tradisi tasawuf yang paling awal dan autentik ketika mistisisme dianggap sudah mengaburkan autentisitas pengetahuan al-Qur'ān dan Sunnah.[18] Baginya, sesungguhnya bentuk tasawuf awal Islam adalah cabang pengetahuan yang kuat karena dilekatkan pada kerangka teologi tradisionalis.

Gambaran umum tentang posisi pemikiran Ibn Taymīyah di antara sufi dan antisufi dapat didalami dalam beberapa riset seperti yang dilakukan oleh Muṣṭafā Ḥilmī,[19] 'Abd al-Qādir Maḥmūd, George Makdisi,[20] M. Abdul Ḥaq Anṣārī,[21] Thomas Michel,[22] Fazlur Rahman,[23] Nurcholis Madjid,[24] Yunasril Ali,[25] Wahib

---

[18] Ovamir Anjum, "Sufism Without Mysticism? Ibn Qayyim al-Ǧawzīyah's Objectives in *Madārij al-Sālikīn*,", *Oriento Moderno*, XC, Vol. 1 (2010), 185. Pendapat ini diamini oleh Joseph N. Bell yang menyatakan bahwa Ibn Taymīyah dan muridnya sesungguhnya sangat menghargai dan bersimpati kepada mistisisme yang moderat (bukan tasawuf yang ekstrem). Lihat Joseph N. Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam* (Albany, State University New York, 1979), 94.

[19] Kitab tersebut mengurai kritik Ibn Taymīyah terhadap doktrin sufistik seperti konsep al-Ḥallāj tentang *ḥulūl*, Ibn 'Arabī dengan teori *waḥdat al-wujūd*, dan konsep kewalian (*al-walayāh*). Tampaknya yang kurang menjadi perhatian mendalam dari buku Ḥilmī ini adalah pandangan Ibn Taymīyah terkait doktrin sufistiknya yang khas, seperti *ma'rifah* (gnosis), *fanā'* dan *kashf*. Lihat Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, *Ibn Taymīyah wa al-Taṣawwuf* (Aleksandria: Dār al-Da'wah, 1982).

[20] Ia berkesimpulan Ibn Taymīyah berafiliasi kuat dengan tarekat Qādirīyah. George Makdisi, "Ibn Taymiyya: A Sufi of The *Qadiriyya* Order", *the American Journal of Arabic Studies*, Vol. 1 (1973).

[21] Artikel Ansari ini mengapresiasi Ibn Taymīyah sebagai sufi tapi mengritisi temuan George Makdisi terkait afiliasi Ibn Taymīyah dengan tarekat Qādiriyah yang dianggap kurang valid dan karenanya dianggap lemah. M. Abdul Haq Ansari, "Ibn Taymiyya and Sufism", *Islamic Studies*, Vol. 24, No. 1 (Spring, 1985).

[22] Thomas Michel menganalisis keterkaitan Ibn Taymīyah dengan tarekat Qādirīyah. Ia menegaskan ulang tingginya apresiasi Ibn Taymīyah terhadap tasawuf sebagaimana Makdisi, tapi ia menolak anggapan bahwa Ibn Taymīyah memiliki afiliasi dengan tarekat Qādirīyah. Thomas F. Michel, "Ibn Taymīyah's *Sharh* on the *Futuh al-Ghayb* of Abd al-Qadir al-Jilani", *Hamdard Islamicus*, Vol. 4. No. 2 (1981), 3-12.

[23] Rahman menglasifikasi Ibn Taymīyah dalam kelompok neosufisme. Neosufisme adalah sufisme yang sudah direformasi (*reformed sufism*), di mana doktrin-doktrin metafisis dipurifikasi dengan ragam postulat Islam era generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Fazlur Rahman, *Islam* (New York: The Chicago University Press, 1979).

[24] Nurcholish Madjid, *Sufisme dan Masa Depan Agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mu'thi,[26] dan lain-lain. Para akademisi tersebut mencoba melihat posisi pemikiran Ibn Taymīyah tidak hanya pada momen kritiknya terhadap para sufi, tetapi mereka membuktikan bahwa ada sekian bukti pemikirannya yang justru mengapresiasi tasawuf dengan caranya yang khas.

A. Sketsa Biografis dan Genealogi Sufisme Ibn Taymīyah

Taqīy al-Dīn b. Taymīyah dilahirkan pada tahun 661-728 H atau 1263-1328. Victor Makari menyatakan fase hidup Ibn Taymīyah ditandai dengan tiga hal, antara lain: fragmentasi internal dunia Islam, invasi bangsa-bangsa Mongol dari Timur yang turut berkontribusi dalam meruntuhkan era dinasti 'Abbāsīyah pada tahun 656/1258,[27] dan agresi tentara Salib dari Barat.[28] Akibat kondisi banyak negara Islam yang banyak terjajah, Ibn Taymīyah sempat menyerukan jihad melawan tentara Mongol yang mengancam kedaulatan Dinasti Mamlūk di Suriah.[29] Kekacauan politik ini berimplikasi pada menurunnya landasan moral dan politik negara-negara Muslim. Inilah yang menginspirasi para pembaru Muslim abad itu mereformasi pemikiran keagamaan dengan slogan "kembali kepada

---

[25] Yunasril Ali, "Dualisme Pemikiran Sufistik Ibn Taymīyah", *Kanz Philosophia*, Vol. 4, No. 2 (Desember 2014).

[26] Mu'thi mengulas kritik Ibn Taymīyah terhadap beberapa ajaran tasawuf seperti *ma'rifah* (gnosis), *fanā'* dan paham persatuan dengan Tuhan serta pekerjaan hati. Wahib Mu'thi, "Kritik Ibn Taymīyah terhadap Tasawuf" (Disertasi--Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah

[27] Hal itu pula yang membuat Ibn Taymīyah kejaran bangsa Mongol saat ia kecil dan kemudian menetap di Damaskus, Suriah. William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Chicago: Aldine Transaction, 2008), 159

[28] Victor E. Makari, *Ibn Taymīyah's Ethics: the Social Factor* (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 7.

[29] Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Teodicy of Perpetual Optimism* (Leiden, Boston: Brill, 2007), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemurnian al-Qur'ān dan Ḥadīth, sebagaimana dicontohkan dalam kehidupan salaf".[30]

Sebagian besar pengagum Ibn Taymīyah selalu menempatkan figurnya sebagai tokoh utama gerakan Salafi sekaligus musuh para sufi. Tentu saja hal ini tak pelak seperti menyimpan ketakjujuran para pengagumnya yang terkesan menutupi sufisme Ibn Taymīyah sembari mempertahankan citranya sebagai antisufi. Alih-alih menempatkannya sebagai antisufi, banyak rujukan yang justru dapat menyangkalnya. Carl W. Ernst dalam *The Shambala Guide to Sufism* merespons polemik ini, bahwa para reformis abad modern yang antisufi tidak [ingin] menyadari bahwa Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah termasuk dalam lingkaran keanggotaan ordo sufi Qādirīyah. Adalah keliru anggapan bahwa keduanya menentang sufisme. Bagi mereka, sufisme harus berperan dalam praktik keagamaan sepanjang sesuai dengan koridor al-Qur'ān dan Sunnah.[31]

Argumen ini tentu tidak dapat disepakati oleh sebagian besar akademisi dan kelompok Salafi, karena bagi mereka Ibn Taymīyah justru dianggap sukses membongkar aib-aib sufisme dalam banyak karyanya sebagaimana yang diungkapkan 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Khāliq, Muḥammad b. Shanab, Fritz Meier, dan lain-lain. Al-Khāliq, misalnya, mendasari argumennya pada term tasawuf yang dianggap *bid'ah*, karena term tersebut bukan produk Nabi dan para sahabat maupun tābi'īn. Term ini baru bergulir abad kedua Hijriah. Dalam hal ini, tidak dikemukakan secara jelas basis argumentasi al-Khāliq dalam pandangan Ibn Taymīyah saat memverifikasi pendapatnya tersebut. Sedangkan Meier, akademisi

[30] Thomas F. Michel, "Ibn Taymiyya: Islamic Reformer", *Studia Missionalia*, Vol. 34 (1985), 213-232.
[31] Carl W. Ernst, *The Shambala Guide to Sufism* (London: Boston, 1997), 78-79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang *concern* mengkaji pemikiran Ibn Taymīyah membantah jika ia adalah sufi. Baginya, rangkaian tulisan Ibn Taymīyah tentang tasawuf tidak lebih hanya tulisan kaum eksoterik yang mengritik sufisme.[32] Dengan demikian, bagi Meier, jika Ibn Taymīyah hendak dikategorikan sebagai sufi yang mencurahkan perhatiannya terhadap tasawuf dan mengungkapkannya melalui tulisan-tulisannya, pandangan demikian tidak dapat dibenarkan. Ibn Taymīyah lebih berpegang kepada nalar yang dibimbing oleh Kitab Suci dan Sunnah Nabi daripada berangkat dari pengalaman spiritualnya.

Kata sufi—menurut Ibn Taymīyah—memang tidak dikenal pada tiga abad pertama, tetapi pada masa berikutnya kata ini sangat dikenal luas. Banyak imam dan shaykh yang membicarakannya, seperti Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Sulaymān al-Dāranī dan yang lainnya. Diceritakan juga bahwa Sufyān al-Thawrī menggunakan istilah ini. Ada juga yang menyebutnya bersumber dari Ḥasan al-Baṣrī.[33] Ada perbedaan pandangan antara Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim tentang akar kata *taṣawwuf*. Jika sang guru menyebut bahwa tasawuf berasal dari akar kata *ṣūf* (kain

[32] Fritz Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, terj. J. O'Kane (Leiden: Brill, 1999), 318.
[33] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymīiyah*, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim dan Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (eds.), Vol. 11 (Kairo: Dār al-Raḥmah, t.th), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wol) yang dipakai oleh para *zāhid*,[34] maka sang murid berpandangan bahwa akar kata *taṣawwuf* diserap dari kelompok *Ahl al-Ṣuffah*.[35]

Ibn Taymīyah menyimpulkan tasawuf berasal dari Bashrah di tengah generasi pasca-*tābi'īn*. Bashrah dianggap sebagai asal penyebaran tasawuf karena, menurutnya, para sufi awal berasal dari daerah tersebut dan tidak ada bukti yang menunjukkan keberadaan sufi di tempat lain. Dalam konteks ini, Ibn Taymīyah terlampau menyempitkan makna tasawuf pada wilayah dan skala tertentu, sekaligus memutus mata rantai yang mempunyai relasi dengan era Nabi dan para sahabat. Kesimpulan keliru ini berimplikasi pada pertanyaan Muslim Salafi kontemporer, seperti "di manakah rujukan tasawuf dalam al-Qur'ān dan Sunnah?". Ibn 'Ajībah mempunyai jawaban jitu tentang hal ini, bahwa doktrin sufisme bersumber dari Nabi sendiri yang diajari oleh Allah melalui wahyu dan ilham.[36]

Sebagaimana diulas oleh Muhammad Hisyam Kabbbani, tasawuf, bagi Ibn Taymīyah, meliputi hakikat (*ḥaqāiq*) dan keadaan spiritual (*aḥwāl*) yang diwartakan para sufi dalam doktrin dan ilmunya. Sebagian lain menyebutkan bahwa sufi adalah seseorang yang menjernihkan dirinya dari segala gangguan diri dari upaya mengingat Allah dan menyibukkan dirinya dengan merenungkan

---

[34] Selain Ibn Taymīyah, beberapa ulama seperti al-Qushayrī, al-Ḥujwirī, al-Shāṭibī, dan lainnya mengambil riwayat yang menyatakan bahwa mengenakan pakaian yang terbuat dari bulu domba merupakan *sunnah* Nabi. Al-Mughīrah b. Shu'bah mengatakan, Nabi saw membasuh muka dan tangannya selagi beliau mengenakan jubah dari bulu domba (*jubbah min al-ṣūf*). Selain itu diriwayatkan, Anas mengatakan bahwa Rasulullah saw mengenakan pakaian yang terbuat dari bulu domba (*labisa al-ṣūf*). Lihat Ibn Taymīyah, *al-Furqān bayn Awliyā al-Raḥmān wa Awliyā' al-Shayṭān* (t.t.: Dār al-Minhāj, 1428), 36, 73. Bandingkan dengan Ibn Taymīyah, *al-Ṣūfīyah wa al-Fuqarā'* (Kairo: Dār al-Madanī, t.th.), 6.

[35] Jamāl al-Dīn Abī al-Faraj 'Abd al-Raḥmān b. al-Jawzī, *Talbīs Ilbīs* (Beirut: Dār al-Qalam, t.th.), 187-188.

[36] Aḥmad b. Muḥammad b. 'Ajībah al-Ḥasanī, *Īqāẓ al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akhirat-Nya. Sebagian yang lain menuturkan tasawuf adalah usaha pemeliharaan semua nilai mulia dan menghindari ketenaran; segala hal yang tidak bermanfaat atau sejenisnya. Dari penjelasan ini, pemaknaan sufisme berkaitan kuat dengan makna "Muslim yang mencapai kepercayaan sempurna" (*ṣiddīqūn*), sebagaimana yang terulas dalam al-Qur'ān surah al-Nisā' ayat 69.[37]

Karena itu, mereka berasumsi bahwa pasca-Nabi tiada orang yang lebih mulia daripada sufi, yang termasuk dalam kelompok *ṣiddīqūn*. Mereka mengonsentrasikan dalam hidup asketisdalam beribadah (*al-ṣūfī huwa fī al-ḥaqīqah naw' min al-ṣiddīqīn fa huwa al-ṣiddīq al-ladhī ikhtaṣṣa bi al-zuhd wa al-'ibādah*). Sufi adalah "seseorang yang saleh dari kalangan tarekat", seperti kelompok lainnya yang disebut "orang saleh dari kalangan ulama" dan "orang saleh dari kalangan penguasa".[38]

Beberapa kalangan mengritik para sufi dan mengatakannya sebagai pelaku *bid'ah* yang keluar dari Sunnah. Mereka sebenarnya berijtihad dalam rangka menaati Allah sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok lain yang menaati Allah. Oleh karena itu, di antara mereka terdapat golongan *yang paling unggul dalam kedekatan* (*al-sābiq al-muqarrab*) sebagai hasl perjuangannya. Selain itu adapula golongan kanan dan ada pula yang mengaku-aku sufi namun tidak jujur pada dirinya sendiri dengan mendurhakai Tuhannya. Kelompok terakhir inilah

[37] Syekh Muhammad Hisyam Kabbani, *Self-Purification and the State of Excellence: Encyclopedia of Islamic Doctrine*, Vol. 5, terj. A. Syamsu Rizal (Jakarta: Serambi, Cet. Ke-3, 2015), 132-133.
[38] Ibid., 133.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang termasuk ahli *bid'ah* dan zindiq yang mengaku sebagai pengikut kaum sufi tetapi para sufi sejati tidak mengakui mereka, contohnya adalah al-Ḥallāj.[39]

Disiplin tasawuf berkembang ke dalam berbagai cabang yang berbeda. Kendati demikian, secara umum sufisme dapat ditipologikan menjadi tiga kelompok, antara lain:

1. *Ṣūfīyat al-ḥaqāiq*: sufi sejati, yakni model sufisme dengan kerangka referensial ibadah dan moral dari sumber awal Islam, al-Qur'ān dan Sunnah. Sufisme adalah model sufisme yang dibenarkan oleh Ibn Taymīyah.
2. *Ṣūfīyat al-arzāq*: sufi pengais rejeki yang hidup dari infak dan tinggal di pondokan serta madrasah sufi. Para sufi tipe ini hanya menghabiskan waktu dan ibadahnya di markas dan sekolah-sekolah kesufian. Mereka cenderung antisosial.
3. *Ṣūfīyat al-rasm*: sufi semu, yang berhasrat menonjolkan nama dan menunjukkan penampilan sufistik mereka. Mereka berpenampilan sufi, tetapi bukan sufi. Mereka hanya menyukai atribut keagamaan yang tergambar pada diri sufi, baik dari nama dan pakaian.[40]

Ada pula sumber yang menyebut bahwa Ibn Taymīyah sudah membagi model sufi, antara lain:

---

[39] Kekeliruan penyebutan Ibn Taymīyah tentang al-Ḥallāj lebih menunjukkan kesalahpahaman dirinya terhadap tasawuf, bukan pendapat yang ia ungkapkan. Kenyataannya, sebagaimana dikatakan oleh 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī tentang al-Ḥallāj, "Kasusnya (di kalangan sufi) tidak terlalu jelas, meskipun Ibn 'Aṭā' Allah, Ibn Khafīf, dan 'Abd al-Qāsim al-Naṣīr Abadi menyetujuinya. Lebih jauh, sebagaimana telah disebutkan, rata-rata ulama yang semazhab dengan Ibn Taymīyah, seperti Ibn Qudāmah dan Ibn 'Aqīl, menolak tuduhan yang diarahkan kepada al-Ḥallāj dan bahkan mereka menggapnya sebagai wali. Lihat 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 315-316.

[40] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 11, 16-20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Sufi Sunnī generasi awal yang karya-karyanya tidak terkontaminasi oleh unsur-unsur asing. Tersebut di dalamnya adalah karya Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī dalam *Ṭabaqāt al-Ṣūfīyah* dan Abū al-Qāsim al-Qushayrī dalam *al-Risālah*.
2. Sufi Sunnī generasi lanjutan yang mencampuradukkan antara tasawuf dengan argumen-argumen teologis, tetapi mereka tidak terkontaminasi dengan pemikiran-pemikiran filsafat.
3. Sufi *Falsafī* generasi akhir. Mereka ini yang dianggap Ibn Taymīyah sudah keluar jauh dari jalan lurus Islam.[41]

B. Rekonstruksi Pemikiran Sufistik Ibn Taymīyah

Mendiskusikan relasi Ibn Taymīyah dengan tasawuf cenderung membingungkan dan kontradiktif. Meski di satu sudut ia banyak mengkritisi doktrin sufisme mazhab falsafi, namun di sisi yang berbeda ia tidak dapat mengingkari keagungan tasawuf. Akibatnya, ia sering tampak merendahkan tasawuf, mencela kaum sufi di eranya, dan menihilkan keutamaannya. Namun, pada saat yang sama—dalam ulasan Thomas F. Michel—Ibn Taymīyah justru bangga menjadi pengikut tarekat Qādirīyah yang berafiliasi pada sosok Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī.[42]

Muhammad Hisyam Kabbani juga mencatat bahwa posisi Ibn Taymīyah sebagai pakar bidang akidah (teologi) sejajar dengan posisinya sebagai *‘ālim* yang fasih bidang tasawuf sekaligus seorang sufi. Bagi Kabbani, baik orientalis dan

[41] ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, *al-Taṣawwuf bayn al-Ghazālī wa Ibn Taymīyah* (Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 2000), 205-206.
[42] Kabbani, *Self-Purification*, 125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kaum salafi yang menyebut Ibn Taymīyah sebagai antisufi sesungguhnya tidak mempunyai titik pijak jelas sebagaimana yang dikembangkan oleh D.B. MacDonald dan Louis Massignon[43] yang menahbiskan Ibn Taymīyah sebagai musuh para sufi dan kehidupan spiritualnya.[44] Beberapa akademisi sanggup membuktikan sebaliknya; di mana Ibn Taymīyah dianggap bisa menerima tasawuf dan dasar-dasar ajarannya. Sesungguhnya Ibn Taymīyah tidak menyerang tasawuf, karena ia hanya mengkritisi segala macam deviasi terhadap praktik bertasawuf.[45] Lebih jauh lagi, berbagai indikasi menyebut bahwa ia tidak hanya mengaku sufi, tetapi ia juga suka mengenakan *khirqah* (mantel) kewalian dalam tradisi Tarekat Qādirīyah.

Ibn Taymīyah adalah sosok yang sangat mengagumi ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, orang yang secara khusus disebut “guru sufiku” (*shaykhunā*) dan “tuanku” (*sayyidī*) dalam kitab *Fatāwā*-nya. Kecenderungan sufistik dan ketakziman Ibn Taymīyah kepada al-Jīlānī juga dapat dilihat dalam komentar Ibn Taymīyah terhadap *Futūḥ al-Ghayb*, karya al-Jīlānī. *Futūḥ al-Ghayb* memuat 78 khotbah, dan lima khotbah di antaranya dikomentari Ibn Taymīyah. Pada karya ini tergambar pandangan Ibn Taymīyah bahwa tasawuf adalah kebutuhan utama umat Islam.[46] Sufisme al-Jīlānī, baginya, selalu berpedoman pada akidah yang benar;

---

[43] Ulasan tentang pandangan Massignon tentang antisufi Ibn Taymīyah dapat dilihat dalam Ḥilmī, *Ibn Taymīyah wa al-Taṣawwuf*, 32, 25.
[44] D. B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1903), 273.
[45] ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥifnī, *al-Mawsū‘ah al-Ṣūfīyah: A‘lām al-Taṣawwuf wa al-Munkirīn ‘alayh wa al-Ṭuruq al-Ṣūfīyah* (Kairo: Dār al-Rashād, 1992), 88.
[46] *Sharḥ* ini terdapat dalam volume 10, 455-548 dari edisi pertama (Riyad) dari kitab *Majmū‘at al-Fatāwā al-Kubrā*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keyakinan tradisionalis para ahli ḥadīth atau Ahl al-Sunnah wa al-Ḥadīth sebagaimana anjuran mazhab Ḥanbali.[47]

Dalam sebuah manuskrip karya Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Badr al-Dīn Ḥasan b. ‘Abd al-Hādī al-Ḥanbalī (w. 909 H./1503 M) yang berjudul *Bad’ al-‘Ulqah bi Labs al-Khirqah*, [48] disebutkan bahwa Ibn Taymīyah menyatakan: *qad kuntu labistu khirqat al-taṣawwuf min ṭaraf jamā‘ah min al-shuyūkh min jumlatihim al-shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlī, wa hiya ajallu al-ṭuruq al-mashhūrah* (saya sudah mengenakan jubah ketasawufan dari sekelompok shaykh sufi, di antaranya Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, tarekat [Qādirīyah] ini adalah tarekat yang mashur). Diriwayatkan ungkapan tersebut diperjelas oleh Ibn Taymīyah dengan menambahkan kalimat: *fa ajallu al-ṭuruq ṭarīq sayyidī ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī* (tarekat paling agung adalah tarekat tuanku ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī).[49] Berikut ini silsilah ketarekatan Qādirīyah Ibn Taymīyah.

Silsilah Keanggotaan Tarekat Ibn Taymīyah

‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (w. 561 H./1165 M)
Abū ‘Umar b. Qudāmah (w. 607 H. 1210 M.)
Muwaffaq al-Dīn b. Qudāmah (w. 620 H./1223 M.)
Ibn ‘Abī ‘Umar b. Qudāmah (w. 682 H. 1283 M.)
Ibn Taymīyah (w. 728 H./1328 M.)

[47] Arjan Post, “A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba‘labakkī’s (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (*Risālat al-Sulūk*)”, *Journal of Sufi Studies*, Vol. 5 (2016), 160.
[48] Naskah ini ditemukan pertama kali di Universitas Princeton New Jersey; sebuah institusi pendidikan tinggi tertua keempat di Amerika Serikat.
[49] Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Badr al-Dīn Ḥasan b. ‘Abd al-Hādī al-Ḥanbalī, “Kata Pengantar” dalam *Bad’ al-‘Ulqah bi Labs al-Khirqah* (t.t.: t.tp., t.th.), 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H./1350 M.)
Ibn Rajab (w. 795 H./1393 M.)

Dalam genealogi sanad ketarekatan di atas Abū ‘Umar b. Qudāmah dan Muwaffaq al-Dīn b. Qudāmah menerima *khirqah* secara langsung dari ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Dalam ulasannya, ‘Abd al-Hādī mengutip ucapan Ibn Taymīyah yang menegaskan afiliasi sufinya pada tarekat Qādirīyah dan ragam tarekat lainnya.[50] Ketiga shaykh Ibn Qudāmah—Abū ‘Umar, Muwaffaq al-Dīn, dan Ibn Abī ‘Umar—merupakan sumber rujukan yang diakui dalam mazhab Ḥanbalī.[51]

Ibn Taymīyah selalu menegaskan kewajiban mengutamakan sharī‘ah dalam mentradisikan praktik sufistik. Untuk mendukung penjelasannya ia menyebut ulama salaf dan shaykh sufi ideal. Ia menuturkan:

> Orang-orang yang menjalankan praktik sufisme yang ideal, antara lain al-Fuḍayl b. Iyāḍ, Ibrāhīm b. Adham, Ma‘ruf al-Karkhī, Sarī al-Saqaṭī, al-Junayd al-Baghdādī, ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, Shaykh Ḥammād, Shaykh Abū al-Bayyān, dan yang lainnya. Mereka melarang para *sālik* mengabaikan perintah dan larangan sharī‘ah, bahkan sekalipun orang itu dapat terbang di udara atau berjalan di atas air.[52]

Di beberapa karyanya, Ibn Taymīyah juga membela para sufi sebagai pengikut Sunnah Nabi Muhammad sebagaimana tampak dari ajaran dan tulisan mereka. Ia menuturkan:

> Para shaykh besar yang disebutkan oleh Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī dalam *Ṭabaqāt al-Ṣūfīyah* dan ‘Abd al-Qāsim al-Qushayrī dalam *al-*

[50] Ibid. Bandingkan juga dalam Kabbani, *Self-Purification*, 131.
[51] George Makdisi, “The Hanbali School and Sufism”, *Boletin de la Asociación Española de Orientalistas*, Vol. XV (1979). Hal ini dipertegas pula dalam Ḥilmī, *Ibn Taymīyah*, 6.
[52] Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 11, 21-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Risālah merupakan para penganut mazhab Sunnī dan mazhab ahli ḥadīth, seperti al-Fuḍayl b. Iyāḍ, al-Junayd al-Baghdādī, Sahl b. ‘Abd Allah al-Tustarī, ‘Amr b. ‘Uthmān al-Makkī, Abū ‘Abd Allah Muḥammad b. Kafīf al-Sarazī dan yang lainnya. Perkataan-perkataan mereka didasarkan atas sunnah dan mereka menulis buku-buku tentang sunnah.[53]

Pembelaan terhadap para sufi juga diwartakan Ibn Taymīyah dalam buku *al-Radd ‘alā al-Shādhilī fī Ḥizbayh wa mā Ṣannafah fī Adāb al-Ṭarīq*, di mana ia memuji paradigma sufisme mereka yang mengeliminir model penalaran spekulatif *a la* teolog yang sangat filosofis saat membincangkan hal-ihwal pemahaman metaforis. Ia berujar:

Model penalaran teolog Muslim berbeda dengan model penalaran Muslim saleh yang ahli beribadah dari kelompok *Ahl al-Sunnah wa al-Ḥadīth wa Ṣūfiyyatihim*, seperti al-Fuḍayl b. ‘Iyāḍ, Ibrāhīm b. Adham, Abū Sulaymān al-Dārānī, Ma‘rūf al-Karkhī, Sarī al-Saqaṭī, al-Junayd al-Baghdādī, Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī, dan ‘Amr b. Uthmān al-Makkī. Argumen para sufi ini lebih bagus dan utama ketimbang model penalaran filosofis ala teolog, sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok Mu‘tazilah dan Kullābīyah. Bisa dibayangkan betapa para saleh pasti menolak logika para filsuf.[54]

Berikut ini penulis mengklasifikasi para sufi yang doktrin dan praktik keagamaannya dianggap oleh Ibn Taymīyah sejalan dengan al-Qur’ān, Sunnah, dan tradisi *al-salaf al-ṣāliḥ*.

Tabel 3.1

Klasifikasi Sufi Tradisional Perspektif Ibn Taymīyah[55]

---

[53] Ibn Taymīyah, *al-Risālah al-Safādīyah*, Vol. 1 (Riyad: Maṭābi‘ Ḥanīfah, 1776), 267.
[54] Ibn Taymīyah, *al-Radd ‘alā al-Shādhilī fī Ḥizbayh wa mā Ṣannafah fī Adāb al-Ṭarīq*, ed. ‘Alī b. Muḥammad al-‘Imrān (Mekkah: Dār al-‘Ālam al-Fawā’id li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2009), 39.
[55] Klasifikasi ini penulis susun berdasarkan beberapa ulasan Ibn Taymīyah dalam beberapa karyanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

No	Nama Sufi	Tahun Lahir dan Wafat
1	‘Umar b. Uthmān al-Makkī	w. 291 H/903 M
2	Abū al-Bayān	w. 551 H/1156 M
3	Abū Sulaymān al-Dārānī	w. 203 H/844 M
4	al-Fuḍayl b. ‘Iyāḍ	107-187 H
5	Ibrāhīm b. Adham	718-777 M
6	Ma‘rūf al-Karkhī	w. 220 H/835 M
7	al-Junayd al-Baghdādī	830-910 M
8	Sarī al-Saqaṭī	762-867 M
9	Sahl b. ‘Abd Allah al-Tustarī	815-896 M
10	al-Anṣārī al-Ḥarawī	1006-1089 M
11	Ḥammād al-Dabbās	w. 525 H/1130 M
12	‘Abd al-Qādir al-Jīlānī	1077-1166 M

Nama-nama sufi di atas tidak pernah sekalipun dihujat atau setidaknya dikritik oleh Ibn Taymīyah. Setidaknya para sufi tersebut di atas sangat memedomani prinsip dan standar sharī‘ah dalam beribadah. Kategori sufi yang “selamat” dari kritik Ibn Taymīyah masuk dalam tipologi sufi mazhab Sunnī.[56] Klasifikasi para sufi di atas adalah mereka yang dianggap memedomani ajaran autentik Islam. Sesungguhnya Ibn Taymīyah memberikan persetujuannya untuk beberapa elemen moral dan etika dalam tradisi ini. Namun, ia masih tidak sepakat dengan sebagian

[56] Aḥmad, *al-Taṣawwuf*, 212.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

besar sufi terkait sarana untuk mencapai standar etis dan moral.[57] Ibn Taymīyah mengakui beberapa praktik sufi yang mendorong moral dan etika yang baik yang bersumber dari al-Qur'ān dan Sunnah, namun ia masih mengecam keras beberapa dari doktrin mereka yang dianggap keluar dari *mainstream* Islam. Karenanya, ia membagi sufi menjadi tiga kategori. Kategori *pertama Mashāyikh al-Islām, Mashāyikh al-Kitāb wa al-Sunnah, wa A'immat al-Hudā* (shaykh Islam, shaykh al-Qur'ān dan Sunnah, dan para pemimpin yang mendapatkan petunjuk).[58] Mereka yang termasuk dalam kelompok ini senantiasa menjaga praktik-praktik ritualnya dari aspek yang keluar dari *mainstream* Islam. Bagi Ibn Taymīyah, sufi kelompok ini tidak pernah "mabuk" dan tidak pernah mengatakan apapun yang bertentangan dengan al-Qur'ān dan Sunnah. Kelompok sufi *kedua* adalah para sufi yang mengalami *fanā'* (meninggalkan diri dari dunia) dan *sukr* (mabuk).[59] Dia percaya bahwa sufi ini kalah oleh perasaannya. Pada kelompok ini Ibn Taymīyah memaafkan kondisinya. Sedangkan sufi model ketiga adalah mereka yang banyak mendapatkan kritik keras dari Ibn Taymīyah. Kelompok ini adalah para sufi yang percaya pada ide dan doktrin yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.[60]

Menurut Ibn Taymīyah, dalam ajaran 'Abd al-Qādir, seorang *sālik* harus melepaskan diri dari ragam keinginan yang dibolehkan. Maksudnya, *sālik* mesti menghindari berbagai hal yang diperbolehkan, karena ditakutkan mengandung bahaya. Jika Islam didasarkan pada upaya mengetahui dan mengemban perintah Allah, maka harus ada cara bagi para hambanya di jalan itu untk mengetahui

[57] Knysh, *Ibn 'Arabi*, 88.
[58] Ansari, "Ibn Taymiyya and Sufism", 2.
[59] Ibid., 2-3.
[60] Ibid., 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seluruh kehendak Allah pada segenap situasi. Ibn Taymīyah mengakui bahwa al-Qur'ān dan Sunna tidak mencakup seluruh peristiwa yang terjadi dalam kehidupan seorang Muslim. Meskipun demikian, jika ketundukan pada kehendak dan keputusan Allah harus dicapai oleh para hamba-Nya, maka harus ada cara untuk memastikan dan mengetahui perintah Allah itu yang mewujud dalam ragam bentuk khususnya.

Untuk menjawab permasalahan ini, Ibn Taymīyah mengemukakan konsep ijtihad yang sah dalam tarekat berkenaan dengan penggunaan intuisi atau ilham. Untuk mengintegrasikan antara kemauan diri seseorang dan kehendak Allah, sang sufi sejati mesti sampai pada suatu keadaan ketika ia tak menginginkan apa-apa melebihi keinginannya untuk mendapatkan kebaikan yang lebih besar, yang paling menyenangkan, dan paling dicintai Allah. Ketika hukum dan prinsip zahir tak dapat memandunya dalam persoalan semacam itu, ia dapat mengandalkan worldview sufi yang didapatkan dari intuisi atau ilham. (*dhawq*). Ia menegaskan:

> Apabila *sālik* berjuang mencari petunjuk sharī'ah yang bersifat lahiriah dan tidak menemukan alternatif yang jelas berkaitan dengan tindakan yang lebih disukainya, kemudian ia merasa mendapat ilham selaras dengan kebaikan niat dan ketakwaannya kepada Allah untuk memilih salah satu di antara dua tindakan itu, maka ilham seperti ini merupakan petunjuk kepada kebenaran. Mungkin saja ilham itu merupakan petunjuk yang lebih kuat daripada *qiyās* (analogi) yang lemah, ḥadīth *ḍa'īf*, argumen harfiah yang lemah (*ẓawāhir*) dan *istiṣḥāb* yang lemah yang digunakan oleh banyak orang yang mempelajari prinsip, perbedaan dan sistematisasi fiqh.[61]

[61] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 10, 473-474.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengikuti ilham atau *dhawq* tidak berarti mengikuti hawa nafsu atau hasrat diri.[62] Dalam suratnya kepada Naṣr al-Manbijī, Ibn Taymīyah menyebut intuisi ini sebagai *al-dhawq al-īmānī* (rasa yang dipandu keimanan). Sebagaimana dikatakan dalam penjelasannya mengenai *al-Futūḥ*, Ibn Taymīyah menegaskan pada dasarnya petunjuk yang diberikan oleh ilham itu meragukan. Kebenarannya harus diuji berdasarkan kriteria kebenaran al-Qur'ān dan sunnah. Dalam pandangannya, ilham tidak menggiring kepada kebenaran. Ilham hanya dapat dipergunakan untuk memberikan landasan kuat bagi seorang Muslim dalam memilih arah tindakan yang mungkin lebih benar dalam suatu keadaan tertentu dan membantunya menyesuaikan keinginannya dan kehidupannya, dengan kemauan Sang Pencipta dan Pemberi perintah kepadanya.[63]

Dalam praktik sufistiknya, bagi Ibn Taymīyah para sufi mencoba membangun cinta kepada Sang Pencipta. Bahkan kecintaannya yang mendalam membuat para sufi lenyap dalam objek cintanya, yaitu Allah. Dia akan menghadirkan Allah, bukan menghadirkan dirinya, mengingat Allah dan melupakan dirinya, mempersaksikan Allah dan tidak mempersaksikan dirinya, berada di dalam Allah dan tidak berada untuk dirinya. Jika seorang sufi telah mencapai *maqām* ini, ia tidak lagi merasakan keberadaan dirinya. Karena itulah dalam keadaan seperti ini ia bisa saja mengatakan, *anā al-ḥaqq* (Aku adalah Kebenaran), atau *subḥānī* (Maha Suci Aku, *Glory to Me*) dan *mā fī al-jubbah illā Allāh* (Dalam jubah ini hanya ada Allah, *There is nothing in this cloak except God*). Ia mengatakan

[62] Ibid., 479.
[63] Ibid., Vol. 1, 162.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ungkapan seperti itu karena mabuk dalam cinta kepada Allah. Dalam limpahan kebahagiaan dan kesenangan semacam itu ia tak dapat mengendalikan dirinya.

Fenomena ini bisa benar dan bisa pula salah. Apabila—berkat gairah yang melimpah—seorang sufi menjejaki fase *mabuk cinta* (*'ishq*) kepada Allah, ia akan meninggalkan pikirannya. Jika seorang sufi memasuki fase ketidaksadaran, maka seolah-olah ia tengah mengalami fase penyatuan dengan Allah (*ittiḥād*). Ibn Taymīyah tidak menganggap hal itu sebagai perbuatan dosa. Seorang sufi yang menjejaki fase itu dapat dimaafkan dan tidak seorang pun boleh menghukumnya karena ia tidak menyadari apa yang dilakukannya. Kewajiban diangkat dari seorang yang hilang ingatan hingga kesadarannya pulih. Meski demikian, apabila dalam keadaan seperti itu ia melakukan kesalahan, ia termasuk golongan orang yang dimaksud oleh firman Allah: *Wahai Tuhan kami, janganlah engkau menghukum kami apabila kami bertindak lupa atau berbuat salah* (QS. al-Baqarah [2]: 286). Kau tak patut dicela atau dihukum apabila engkau sebenarnya tak berniat berbuat kesalahan.[64]

Terdapat sebuat cerita tentang dua orang yang saling mencinta hingga pada suatu waktu salah seorang darinya jatuh ke laut. Satu lainnya kemudian menyusul untuk mencebur ke laut. Kemudian yang pertama bertanya: "Apa yang membuatmu menceburkan diri?". Ia menjawab:

> Aku sudah luruh dalam dirimu dan tidak lagi melihat diriku. Aku kira kau adalah aku dan aku adalah kau"... Karena itu, selama seseorang tidak mabuk karena sesuatu yang dilarang, tindakannya itu dapat diterima,

[64] Ibid., Vol. 2, 396-397.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi bila ia mabuk karena sesuatu yang dilarang (dengan niat yang buruk) maka ia tidak dapat dimaafkan.[65]

Kutipan-kutipan di atas menunjukkan keluasan dan kedalaman pengetahuan Ibn Taymīyah tentang tasawuf. Pengetahuan seperti ini hanya sebagian dari pendidikan seseorang yang menyatakan punya pengetahuan pada masa Ibn Taymīyah dan sebelumnya. Tasawuf bukanlah ilmu yang sepenuhnya terasung dari struktur besar ilmu-ilmu keislaman. Kendati demikian, kesalahpahaman Ibn Taymīyah lebih besar daripada pemahamannya terhadap tasawuf. Hal ini dibedah dengan sangat cermat oleh seorang shaykh sufi besar Ibn Aṭā Allah dalam perdebatannya dengan Ibn Taymīyah di Masjid al-Azhar, Kairo.[66]

C. Rekonstruksi Pemikiran Antisufi Ibn Taymīyah

Salah satu perselisihan utama antara Ibn Taymīyah dan para sufi adalah menyangkut tafsir al-Qur'ān. Sehubungan dengan itu, ragam disiplin ilmu dalam Islam terkadang berbeda dalam memahami aspek semantik al-Qur'ān. Beberapa kelompok tersebut berbeda persepsi antara istilah yang dapat ditafsirkan melalui *tā'wīl* (interpretasi alegoris) dan *majāz* atau melalui arti harfiah dari istilah. Para sufi terkadang lebih menyukai makna *tā'wīl* dan *majāz* pada istilah-istilah tersebut, sementara Ibn Taymīyah menganut arti tekstual atau harfiah.[67] Hal ini yang menjadi dasar perbedaan memahami sebuah ayat al-Qur'ān. Selain itu, Ibn Taymīyah dikritik karena komentarnya tentang keyakinan para sufi yang percaya pada konsep *ḥulūl* dan *al-ittiḥād*. Kritik Ibn Taymīyah ditolak para sufi. Bagi

[65] Ibid., Vol. 10, 339.
[66] Kisah perdebatan dua tokoh ini bisa dibaca dalam Kabbani, *Self-Purification*, 135-147.
[67] 'Abd al-'Azīz al-Tījānī, *al-'Aqīdah al-Ṣaḥīḥah bayn al-Sūfīyah wa Ibn Taymīyah*, Vol. 1 (Kairo: Maktabat al-Amānah, 1985), 42-45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka, para sufi benar-benar mengikuti langkah generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Sedangkan Ibn Taymīyah yang mengaku mengikuti salaf, bagi para sufi nyatanya tidak mengikuti tradisi generasi Muslim awal.[68]

Tentu tidak mudah untuk mengevaluasi hubungan antara Ibn Taymīyah dan sufisme karena sufisme adalah fenomena yang sangat beragam. Relasi sufisme dan Islam dianggap mirip seperti hubungan antara mistisisme dan agama-agama lain. Beberapa akademisi berpendapat bahwa kata "mistik" direpresentasikan dalam bahasa Arab oleh "sufi," namun, dua kata tersebut tidak sama dan ada pandangan yang berbeda pada arti aslinya dalam bahasa Arab.[69] Beberapa ahli berpendapat bahwa "gerakan asketis sufi Islam di awal kemunculannya terinspirasi dari tradisi agama Kristen, dan sangat kontras dengan spirit Islam".[70] Ada juga berbagai jenis gerakan sufi yang muncul dalam berbagai cara dalam sejarah Islam. Tanda-tanda awal sufisme dalam Islam muncul pada awal abad ketiga Hijrah (abad kesembilan Masehi). Beberapa gerakan ini juga dipengaruhi oleh filsafat Yunani, dan kemudian, mereka dipengaruhi oleh Mu'tazilah, Ash'arīyah,[71] Shī'ah, dan tradisi Persia.[72] Secara keseluruhan, mistisisme dalam Islam, seperti agama-agama lain, berfokus pada spiritualitas kehidupan batin dan sangat beragam di alam.

Dalam konteks perdebatan dan kritik terhadap para sufi, Ibn Taymīyah merasa bahwa apa yang sudah dipraktikkan oleh sebagian sufi mazhab falsafi sudah

---

[68] Ibid., 61.
[69] Reynold Nicholson, *Sufism*: *the Mysticism of Islam* (Penguin Books, 1975), 2-3.
[70] Ibid. 4. Bandingkan Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1979), 126.
[71] Ibid. 5-10.
[72] al-Taftāzānī, *Madkhal*, 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keluar dari fondasi Islam, al-Qur'ān dan Sunnah. Praktik sufisme yang dieksplorasi kelompok ini, bagi Ibn Taymīyah, hanya inovasi semata. Praktik dan doktrinnya bahkan dianggap sebagai ajaran terlarang dalam Islam, seperti beribadah dan lapar secara ekstrem, berjalan tanpa alas kaki, atau setengah telanjang di depan umum. Baginya, praktik seperti ini harus dilarang karena Nabi Muhammad menyarankan untuk tidak melakukannya.[73] Dalam konteks ini, penting untuk dicermati bahwa di zamannya Ibn Taymīyah merasa gelisah dengan penyimpangan terhadap agama yang disebabkan adanya kontak umat Muslim dengan kaum Yahudi dan Nasrani di Suriah.[74] Konon, praktik kontroversial para sufi tersebut tidak lain akibat pengaruh eksternal terhadap dimensi dan praktik sufisme falsafi yang berkembang saat itu.

Berikut ini daftar sufi yang dianggap Ibn Taymīyah mempunyai doktrin yang dianggap keluar dari akar keislaman.

Tabel 3.2

Klasifikasi Sufi Kontroversial[75] Perspektif Ibn Taymīyah

No	Nama Sufi	Tahun Lahir dan Wafat
1	Abū Yazīd al-Bisṭāmī	804-875 M
2	Abū Manṣūr al-Ḥallāj	866-922 M
3	Ibn 'Arabī	1165-1240 M
4	Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī	1209-1274 M

[73] Ibid., Vol. 10, 620.
[74] Sirriyeh, *Sufis*, 10.
[75] Ibid. 2-3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5	Ibn Sab‘īn	1217-1269 M
6	Al-‘Afīf al-Tilimsānī	1213-1291 M

Para sufi di atas masuk kategori “daftar hitam” para sufi yang tidak boleh diikuti. Seperti al-Ḥallāj yang dianggap Ibn Taymīyah dan para ulama Ḥanbalī sebagai seorang yang kafir. Al-Ḥallāj pun diekseskusi karena ia dianggap sesat (*zindīq*). Ibn Taymīyah menyatakan kontroversi pemikiran al-Ḥallāj konon membuatnya diusir dari komunitas sufi. Dengan merujuk pada buku *Ṭabaqāt al-Ṣūfīyah* karya Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī, Ibn Taymīyah mengutip: sebagian besar shaykh sufi menganggap al-Ḥallāj sudah keluar dari jalan sufi.[76] Frasa popoler al-Ḥallāj, seperti *anā al-Ḥaqq*, *anā Allāh*, atau *ilāh fī al-samā’ wa ilāh fī al-arḍ*, itu seperti Tuhan berbicara dengan meminjam mulut al-Ḥallāj. Ibn Taymīyah berasumsi al-Ḥallāj bisa saja berhalusinasi seolah ia terganggu secara psikologis.[77] Ibn Taymīyah mengonstruk kritiknya berdasarkan pada arti harfiah dari bahasa yang digunakan oleh al-Ḥallāj. Dia percaya bahwa apa yang dilakukan al-Ḥallāj seperti perkataan orang gila atau sesat. Yahya Michot—mengutip pandangan Ibn Taymīyah—menilai frasa-frasa tersebut sangat ambigu; tanpa makna dan cenderung membingungkan.[78] Tentu saja hal ini cukup berbahaya bagi sebagian orang, bahkan bisa menyesatkan bagi kalangan awam.

---

[76] Ibid., 483. Sosok al-Ḥallāj sangat kontroversial. Doktrin *ḥulūl* dianggap sudah keluar dari *mainstream* Islam yang autentik. Muṣtafā Kāmil al-Shībī dalam buku *al-Fikr al-Shī‘ī wa al-Naz‘āt al-Ṣūfīyah* menyebutkan bahwa terdapat banyak indikasi yang menetapkan sosok al-Ḥallāj adalah pendakwah Shī‘ah Ismāilīyah Qarāmiṭah. Pun dengan Ibn Nadīm dalam *al-Fihrist* menyebutkan sebagaimana yang tertuang dalam karya al-Shībī tersebut. Kāmil Muṣtafā al-Shībī, *al-Fikr al-Shī‘ī wa al-Naz‘āt al-Ṣūfīyah ḥattā Maṭla‘ al-Qarn al-Thānī ‘Ashar al-Hijrī* (Baghdad: Maktabat al-Nahḍah, 1966), 72. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (t.t.: al-Maktabah al-Tijārīyah, t.th.), 204.

[77] Yahya Michot, *Ibn Taymiyya’s Commentary on the Creed of al-Hallaj* (Edinburgh University Press: 2007), 123.

[78] Ibid., 123-137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sosok al-Ḥallāj sangat kontroversial. Doktrin *ḥulūl* dianggap sudah keluar dari *mainstream* Islam yang autentik. Muṣtafā Kāmil al-Shībī dalam buku *al-Fikr al-Shī'ī wa al-Naz'āt al-Ṣūfīyah* menyebutkan bahwa terdapat banyak indikasi yang menetapkan sosok al-Ḥallāj adalah pendakwah Shī'ah Ismāilīyah Qarāmiṭah.[79] Pun dengan Ibn Nadīm dalam *al-Fihrist* menyebutkan sebagaimana yang tertuang dalam karya al-Shībī tersebut.[80]

Bagi Ibn Taymīyah, inovasi praktik sufi ini dipengaruhi oleh peniruan mereka terhadap tradisi Ahli Kitab yang jauh dari referensi utama Islam. Sebaliknya, inovasi mereka justru sangat dekat dengan ritual agama Kristen dan Yahudi. Sebagai pemikir mazhab Ḥanbalī, Ibn Taymīyah bermaksud mengevaluasi perilaku dan pikiran para sufi berdasarkan pada ritual yang mereka lakukan. Baginya, Islam harus mengikuti al-Qur'ān dan Sunnah yang cukup jelas dapat membimbing umat Islam kepada autentisitas iman.[81] Dalam konteks ini, Ibn Taymīyah tidak sepenuhnya menentang para sufi jika praktik mereka tidak bertentangan dengan hukum Tuhan dan tradisi nabi. Dia percaya bahwa tidak ada jalan menuju Tuhan kecuali mengikuti Nabi secara eksternal dan internal.

Ibn Taymīyah juga getol mengkritisi para sufi yang menganut mazhab *waḥdat al-wujūd*. Ia mengkategorikan mereka dalam dua kelompok utama, sufi yang sesat dan sufi yang kafir. Yang masuk kategori pertama adalah Ibn Sab'īn dan Ṣadr al-

---

[79] Penegasan dan pembuktian akan pengaruh Shī'ah Ismāilīyah pada dimensi pemikiran sufisme dapat dilihat dalam al-Shībī, *al-Fikr al-Shī'ī*, 72; Bandingkan Kāmil Muṣtafā al-Shībī, *al-Ṣilah bayn al-Taṣawwuf wa al-Tashayyu'* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1998).
[80] al-Nadīm, *al-Fihrist*, 204.
[81] Faris Al Ahmad, "Corruptions, Imitations, and Innovations: Tropes of Ibn Taymiyya's Polemics" (Tesis--The City University of New York, 2015), 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dīn al-Qūnawī.[82] Adapun kelompok kedua adalah kelompok sufi falsafi. Kelompok ini meyakini tentang *al-wujūd al-muṭlaq*, sifat alami jiwa, akal, wahyu, kenabian, dan hal-hal lain baik yang baik atau buruk.[83] Tokoh sentral dalam kelompok ini adalah Ibn ‘Arabī. Bagi Ibn Taymīyah, kelompok-kelompok ini yang dianggap paling mendekati dengan Islam adalah Ibn ‘Arabī, sementara yang terburuk adalah al-Tilmisānī yang dianggapnya tidak percaya kepada Allah (*kufr*).[84] Para sufi pengagum teori *waḥdat al-wujūd* ini dianggap Ibn Taymīyah sebagai kelompok yang dipengaruhi gagasan mistis Kristen atau gagasan filsafat yang menyimpang.

Ibn ‘Arabī menjadi sufi falsafi yang paling banyak disorot Ibn Taymīyah di mana ia benar-benar memeriksa karya *masterpiece* Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ibn Taymīyah melihat Ibn ‘Arabī sebagai seorang sufi dan teolog yang dipengaruhi oleh filsafat. Dia menyatakan “para filsuf percaya bahwa untuk sampai pada kesempurnaan jiwa adalah dilalui melalui pengetahuan. Pengetahuan ini adalah pengetahuan metafisika. Argumen ini diamini oleh Ibn ‘Arabī dan Ibn Sab‘īn dalam konsep sufistiknya”.[85] Dalam kritiknya terhadap tasawuf falsafi, Ibn Taymīyah menilai ambiguitas doktrin sufisme Ibn ‘Arabī tentang relasi Tuhan dan ciptaan-Nya.[86]

Doktrin *waḥdat al-wujūd* dianggap sebagai monisme yang menyempitkan perbedaan yang tepat antara Tuhan dan makhluk-Nya; membuat Tuhan identik dengan ciptaan. Hal ini mengarah pada gagasan menyesatkan bahwa Tuhan

[82] Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, 175.
[83] Ibid.
[84] Ibid.
[85] Ibid., 94-95.
[86] Knysh, *Ibn ‘Arabi*, 87-89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyebut diri-Nya sendiri dan identik dengan makhluk ciptaannya.[87] Ibn Taymīyah menuduh bahwa Ibn ‘Arabī dan para pengikutnya menerima segala jenis ibadah: “Mereka setuju dengan segala bentuk asosiasionisme di dunia; menyamakan Tuhan dengan setiap benda yang diciptakan, dan memungkinkan penyembahan segala sesuatu”.[88] Selanjutnya, Ibn Taymīyah juga menuduh al-Tilimsānī masuk pada pandangan anti-nomianisme yang membuat semua hal terlarang menjadi halal, bahkan pernikahan dengan seseorang ibu atau anak perempuan.[89]

Ibn Taymīyah meyakini bahwa Ibn ‘Arabī tidak dapat menjelaskan perbedaan antara Tuhan dan dunia dalam doktrin *waḥdat al-wujūd*. Jadi, dalam kasus ini dan menurut Ibn Taymīyah, doktrin tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip utama Islam.[90] Ibn Taymīyah menyatakan:

> “Para sufi mengomparasikan eksistensi Pencipta dengan makhluk-Nya. Bagi mereka, semua ciptaan, baik dan buruk, harus dimiliki Pencipta. Dengan kata lain, mereka percaya bahwa karena makhluk adalah bagian dari Pencipta dan keberadaan mereka adalah satu, maka ketika memuji makhluk Tuhan sama seperti menyembah-Nya”.[91]

Bagi Ibn Taymīyah, para sufi ini tidak dapat membedakan antara Tuhan dan alam semesta, keberadaan, dan kekuasaan. Dalam pemahaman ini, para sufi kebingungan untuk menjelaskan eksistensi antara Tuhan dan dunia yang diciptakan-Nya dan akhirnya mereka sampai pada dosa terbesar dalam Islam,

---

[87] Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 2, 142, 173, 331, 355-356.
[88] Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 2 255.
[89] Ibid., 342.
[90] Ansari, “Ibn Taymiyyah”, 8-9.
[91] Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 2, 123-129.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yaitu syirik. Sangat tidak rasional jika harus memahami eksistensi *Khāliq* yang menyatu dengan makhluk apapun yang sudah diciptakannya. Penyatuan ini sangat tidak mungkin terjadi, kata Ibn Taymīyah.[92]

Hal yang dinyatakan Ibn Taymīyah di atas memancing beberapa akademisi meresponsnya. Salah satunya Alexander Knysh. Ia berpendapat bahwa kritik Ibn Taymīyah adalah salah karena paradigma yang digunakannya adalah paradigma fiqh.[93] Bagi Knysh, Ibn Taymīyah kurang mampu memahami substansi bahasa dan metafora filosofis Ibn ‘Arabī. Inilah yang mengakibatkan perbedaan pandangan keduanya dalam memahami problem hubungan antara Tuhan dan makhluknya dalam doktrin *waḥdat al-wujūd.*[94]

Pada dasarnya—bagi penulis—doktrin *waḥdat al-wujūd* Ibn ‘Arabī didasarkan pada proposisi bahwa seluruh realitas eksistensi dan apa yang benar-benar eksis (*al-wujūd wa al-mawjūd*) adalah mutlak satu dan sama. Bahwa semua ragam bagian, unsur, kumpulan, atau kejamakan di alam realitas, baik yang bersifat indrawi dan intelektual, hanyalah semata *wahm* (ilusi). Yang bermain dalam pikiran kita adalah seperti bayangan kedua dari sebuah benda. Doktrin Ibn ‘Arabī tentang kesatuan wujud tidaklah panteistik atau monoteistik, seperti yang ditafsirkan oleh Ibn Taymīyah atau bahkan semua akademisi. Alih-alih demikian, bagi Ibn ‘Arabī, doktrin ini hendaklah dipahami sebagai mono-realistik, yang menganut paham ketakberagaman dan sempurnanya makna ketunggalan dan

[92] Dikutip dari ‘Abd Allāh Ḥasan Zarrūq, *Uṣūl al-Taṣawwuf* (Khartūm: al-Markaz al-Qawmī li al-Intāj al-I‘lāmī, 1995), 78.
[93] Knysh, *Ibn ‘Arabi*, 87-89.
[94] Ibid., 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesatuan alam realitas.[95] Melalui berbagai jenis pengalaman mistik dan dengan menggunakan sarana ilmu bahasa yang disebut *'irfān*, Ibn 'Arabī berupaya menyuguhkan kebenaran mistik ajaran kesatuan wujud dan mengemukakan garis besar prinsip-prinsip, problem-problem, dan konsekuensi-konsekuensinya.

Penting dicatat pula, bahwa penegasian Ibn Taymīyah terhadap doktrin ini sangat bervariasi. Ada saat ia secara membabi buta apapun konten dari doktrin *waḥdat al-wujūd*, akan tetapi di fase yang berbeda ia—Ibn Taymīyah—menyatakan doktrin sufisme ini mengandung nilai-nilai Islam. Ibn Taymīyah pernah menyatakan, "Ibn 'Arabī—sebagaimana al-Qūnawī, Ibn Sab'īn, al-Tilimsānī, Ibn al-Fārid, dan pengikut mereka—mempunyai doktrin *waḥdat al-wujūd*. Semuanya dikafirkan Ibn Taymīyah.[96] Namun, dalam penjelasan lain, Ibn Taymīyah mengklaim bahwa Ibn 'Arabī lebih islami ketimbang sufi lain dalam doktrin tersebut. Ia menjelaskan bahwa konten *Fuṣūṣ al-Ḥikam* yang berbicara tentang *waḥdat al-wujūd* dianggap lebih dekat dengan Islam daripada buku-buku orang lain. Buku ini mengandung banyak hal baik, karena Ibn 'Arabi tidak mengakui *waḥdat al-wujūd* di sepanjang waktu sebagaimana sufi yang lain.[97] Jadi dalam pernyataan Ibn Taymīyah kedua, ia berpendapat bahwa pemikiran Ibn 'Arabī tentang *waḥdat al-wujūd* tidak selalu eksis di sepanjang waktu.

Selain menginventarisir kesalahan doktrin sufisme tentang *waḥdat al-wujūd* dan perdebatan tentang relasi Tuhan dan makhluk, Ibn Taymīyah juga mengulas

---

[95] Lihat Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-A'lā al-'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1966), 32-35. Lihat juga karya Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, ed. 'Uthmān Yaḥyā (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah, 1985), pada bab 1-3.
[96] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 2, 123-129. Bandingkan dengan Burhān al-Dīn al-Biqāī, *Maṣra' al-Taṣawwuf aw Tanbīh al-Ghabīy ilā Takfīr Ibn 'Arabī*, 'Abd al-Raḥmān al-Wakīl (ed.) (t.t.: t.tp., t.th.), 179.
[97] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 2, 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang inovasi sesat lain, seperti pemujaan berlebihan para sufi terhadap guru sufinya. Mereka menganggap doktrin *wilāyah* (kewalian) lebih mulia dari doktrin kenabian. Mereka pun tak segan memuji secara ekstrem para ideolog sufi falsafi dan menganggapnya lebih mulia ketimbang para nabi.[98]

Dalam mengutuk ekstremitas sufi pendukung *waḥdat al-wujūd*, Ibn Taymīyah menyajikan varian argumen sufi walaupun problematika sufisme yang terulas tak dikonstruknya dengan baik. Pernyataan "ekstremis" sufi yang dikomentarinya berasal dari "puisi kontroversial" oleh sufi "ekstremis", dan para filsuf seperti al-Hallāj, Ibn al-Fārid, Ibn 'Arabī, Awhad al-Dīn al-Kirmānī, Ibn Sab'īn, 'Alī al-Ḥarīrī, 'Afīf al-Dīn al-Tilīmsānī, dan Ibn Isrāil. Ibn Taymīyah menganggap para sufi harus bertanggung jawab atas kesesatan berpikir ini. Knysh berpeshndapat Ibn Taymīyah terkadang kontraproduktif dengan dirinya sendiri. "Dia menghancurkan bangunan metafisis di mana para mistikus sufi mendasari argumen filosofis kesufiannya. Namun Ibn Taymīyah justru lupa mengulas ragam ungkapan kontroversial dan puisi yang dia sebutkan sebelumnya dalam risalahnya.[99]

Doktrin *fanā'* para sufi juga tidak lepas dari kritik Ibn Taymīyah, karena doktrin tersebut secara keliru menyatakan bahwa dalam keadaan tersebut para sufi tidak lagi memiliki kehendak independen, tetapi ia lenyap ke dalam kehendak Tuhan. Dalam momen ini, tidak berlaku perbedaan antara yang baik dan jahat, dan sharī'ah tidak lagi relevan. Inilah yang dikritik secara tajam Ibn Taymīyah, di mana ia mendasari kritiknya melalui doktrin sufisme Abū Ismāīl al-Anṣārī al-

[98] Ibid., 363.
[99] Knysh, *Ibn 'Arabi*, 90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥarawī (w. 481 H/1089 M), sufi mazhab Ḥanbalī, yang pada posisi apapun seorang sufi dalam praktiknya harus memegang secara kokoh prinsip-prinsip sharī'ah.[100] Ibn Taymīyah juga mengutip al-Junayd al-Baghdādī (d. 298/910) bahwa bahkan dalam menyaksikan kehendak Allah yang universal, seseorang harus juga menyaksikan perintah dan larangan.[101] Ia juga menegaskan bahwa shaykh 'Abd al-Qādir al-Jilānī (w. 561/1166) melarang berdebat pada momen determinan ini.[102] Pada akhirnya, Ibn Taymīyah menegaskan, produk gnostik para sufi ini sesungguhnya tidak dapat melepaskan diri dari fakta bahwa para sufi dalam kondisi *fanā'* masih selalu menimbang apa yang menguntungkan dan merugikannya. Status yang tidak jelas ini perlu dievaluasi melalui status hukum *shar'ī*-nya.[103]

Sebagaimana diulas Th Emil Homerin dalam artikelnya "Ibn Taymiyya's al-Ṣūfīyah wa-l-Fuqarā'" tersebut bahwa *fanā'* digambarkan sebagai "hal-hal di antara penderitaan yang menyebabkan kesadaran lenyap".[104] Dalam bagian lain disebutkan, Ibn Taymīyah memahami *fanā'* sebagai suatu keadaan di mana "seseorang tidak memiliki perasaan atas dirinya sendiri".[105] Diego R. Sarrio—yang juga meneliti tentang sufisme Ibn Taymīyah—mengatakan bahwa

---

[100] Sosok ini oleh Louis Massignon adalah salah satu ahli fiqh handal mazhab Ḥanbalī. Konon saat ia menjadi ulama mazhab Ḥanbali, ia cukuk keras dalam mengritisi pemikiran teologi Ash'arīyah. Sama seperti penerusnya, Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim, al-Ḥarawi cukup keras dalam menolak pemikiran-pemikiran yang dihasilkan oleh al-Ḥallāj dan al-Bisṭāmī. Lihat 'Abd Allah al-Anṣārī al-Ḥarawī, *Kitāb Manāzil al-Sāirīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988). Lihat pula al-Taftāzānī, *Madkhal*, 149.

[101] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 8, 317-318, 346, 369; Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 11 (Kairo: Dār al-Raḥmah, t.th.), 245.

[102] Ibid., Vol. 10, 191.

[103] Ibid., Vol. 8, 308-311, 346-347.

[104] Th Emil Homerin, "Ibn Taymiyya's al-Ṣūfīyah wa-l-Fuqarā'", *Arabica*, Vol. 32, No. 2 (1985), 226.

[105] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penolakannya terhadap *fanā*' adalah model penyerapan kesempurnaan diri manusia dalam dimensi ketuhanan, dengan atribut yang tidak sempurna makhluk yang digantikan oleh atribut-atribut sempurna Tuhan. Ibn Taymīyah mengajukan pola *fanā irādī* (peleburan keinginan) alih-alih seperti model *fanā'* sebelumnya.[106] Adapun Yahya Michot mengatakan Ibn Taymīyah menolak jenis *fanā'* terburuk: *fanā' al-wujūd* (peleburan eksistensi), sebagaimana ungkapan teofani "tidak ada yang ada selain Tuhan, bahwa keberadaan Sang Pencipta adalah keberadaan yang diciptakan, dan bahwa tidak ada perbedaan antara Tuhan dan hamba". Bagi Ibn Taymīyah hal ini adalah kesesatan dan *bid'ah* yang luar biasa.[107]

Penting untuk dicatat di sini, bahwa walaupun doktrin *fanā'* para sufi dikritik secara tajam oleh Ibn Taymīyah, sesungguhnya saat para sufi kembali dari kondisi *fanā'*-nya dan menyadari kekeliruan perasaannya, hal ini olehnya dapat dimaklumi. Kondisi yang melemahkan perasaan kemanusiaan hingga frasa-frasa *aneh* keluar dari mulut para sufi—sebagaimana yang terjadi pada Abū Yazīd al-Bisṭāmī (w. 261 H/875 M), Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (w. 295), dan Abū Bakr al-Shiblī (w. 334/946)—adalah mereka yang sedang mabuk (*sakran*) dan kehilangan kendali atas perasaannya.[108]

Dua pernyataan di atas dianggap kontra-naratif, di satu sisi menolak sementara di sisi lain mendukung dengan memberi catatan penting. Maka jika dicermati dengan saksama alur penolakan dan pengakuan sesungguhnya dari awal Ibn Taymīyah hanya mengkritisi praktik yang dianggap menyimpang saja. Andaikan

---

[106] Sarrio, "Spiritual Anti-Elitism", 287.
[107] Yahya M. Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj", dalam Ayman Shihadeh, *Sufism and Theology* (Edinburgh: University Press, 2007), 132.
[108] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 10, 220-221, 382-557.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak ada penyimpangan dalam salah satu perasaan/perilaku yang dialami para sufi dan sepanjang masih berpijak pada standar *shar'ī*, praktik-praktik tersebut tidak pernah dinegasinya. Ibn Taymīyah menyadari pengalaman sufi terkait *fanā* dan *baqā'* terjadi kepada para pendaki jalan sufi. Mereka menjadi begitu tenggelam dalam Tuhan hingga mereka melupakan dirinya dan dunia. Mereka merasa telah kehilangan diri mereka sendiri dan menjadi satu dengan Tuhan. Ini adalah bentuk kepasrahan (*self-effacement*, *istilām*) dan menyatu (*union*, *jam'*). Di posisi ini para sufi kehilangan rasa diskriminasinya yang berdampak pada munculnya frasa atau kalimat seperti Aku adalah Tuhan (*anā al-Ḥaqq*), Maha Suci Aku (*subḥānī*), dan lain sebagainya. Ibn Taymīyah mengatakan bahwa kata-kata dan perilaku seperti itu tidak boleh dikecam, dan sufi harus dimaafkan dengan alasan bahwa ia tidak dalam indra yang benar.[109]

Dalam perspektif ilmu psikologi modern, kondisi *fanā'* merupakan sebuah fase psikologis seorang yang kehilangan eksistensinya dalam suatu waktu. Bagi para sufi, kondisi *fanā'* adalah ketaksadaran seseorang akan dirinya dan tidak pula menyadari hakikat dari sesuatu.[110] Fase ini sangat insidentil yang tidak terjadi di sepanjang waktu seorang sufi. Karena jika terjadi sepanjang waktu, hal ini tentu bisa mengeliminir kewajiban seseorang menjalankan sharī'ah. Al-Kalābādhī menyatakan dalam *Kitāb al-Ta'arruf*, "Kondisi *fanā'* adalah temporal dan tidak [akan] terjadi sepanjang waktu karena bisa berimplikasi gugurnya kewajiban

[109] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 10, 340.
[110] 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, Vol. 1 (Kairo: t.tp., 1316 H), 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjalankan sharī'ah Allah".[111] Kondisi ini—bagi para sufi—adalah keutamaan dan anugerah dari Allah untuk hamba-Nya.[112] Fase ini tidak lantas membuat sufi menjadi malaikat dan kehilangan sifat kemanusiaannya. Mereka di sementara waktu hanya kehilangan kesadarannya.[113] Pada Abū Yazīd al-Bisṭāmī, fase *fanā*' menjadi doktrin *ittiḥād*, dan menjadi *ḥulūl* melalui Abū Manṣūr al-Hallāj.[114]

Ibn Taymīyah juga mengkritisi obsesi para sufi yang mendesain ritual sufistiknya dengan lantunan bait puisi dan iringan musik. Ia meyakini tarian maupun pembacaan puisi adalah perbuatan keliru karena tidak didasarkan pada autentisitas keyakinan agama. Evaluasi Ibn Taymīyah tentang variasi perasaan sufi *palsu* di sini didasarkan pada ragam ekspresi sufi, seperti keadaan *sukr* (mabuk) yang digunakan untuk menggambarkan perasaan suka cita dan ekstase saat mereka menari dan membaca puisi. Ibn Taymīyah menyatakan, "di antara kesalahan sufi adalah mengganti membaca dan mendengarkan al-Qur'ān dengan puisi untuk memindahkan perasaan mereka tanpa didasarkan pada pengetahuan atau iman yang nyata".[115] Kesalahan ini, bagi Ibn Taymīyah, justru tidak disangkalnya. Padahal mereka mengatakan bahwa al-Qur'ān adalah kebenaran tertinggi dari Allah, tetapi manusia di dunia lebih memilih kepalsuan perasaan yang didapatkan dari mendengar puisi yang sanggup mempengaruhi jiwa

---

[111] Abū Bakr Muḥammad b. Isḥāq al-Bukhārī al-Kalābādhī, *Kitāb al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Ṭāha Surūr (eds.) (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1994), 127.
[112] al-Taftāzānī, *Madkhal*, 112.
[113] al-Kalābādhī, *Kitāb al-Ta'arruf*, 131.
[114] al-Taftāzānī, *Madkhal*, 123.
[115] Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 2, 43. Perdebatan tentang kontroversi diperbolehkannya musik sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Allah bisa dilihat Mukhammad Zamzami, "Nilai Sufistik Pembudayaan Musik Shalawat Emprak Pesantren Kaliopak Yogyakarta", *Maraji': Jurnal Ilmu Keislaman*, Vol. 2 No. 1 (2015), 44-66; Said Aqil Siradj, "*Samâ* dalam Tradisi Tasawuf", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7 No. 2 (2013), 360-380.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka.[116] Baginya, praktik ini tidak lebih dari sebuah inovasi yang sedikit-banyak dipengaruhi praktik pertapaan agama Kristen.[117]

2. Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan Doktrin Tasawuf

Sebagaimana gurunya, Ibn Qayyim al-Jawzīyah berusaha menginisiasi sufisme tanpa mistisisme. Ia mencoba menyerukan model sufisme yang benar-benar dilandaskan pada dimensi al-Qur'ān dan Sunnah. Selain itu, ia menyerukan prioritas ilmu daripada ibadah sunnah. Secara tidak langsung, Ibn Qayyim berusaha menegasikan ikatan berlebihan antara seorang salik denga para shaykhnya. Ia mencoba mengkontekstualisasikan sufisme yang berkesesuaian dengan era dan tempat agar mudah dipahami oleh setiap individu dengan segenap horizonnya. Pun ia menolak sufi yang mengasingkan diri dari masyarakat. Karena itu, ia menanamkan sikap positif kepada dunia dan berani menghadapi kenyataan hidup dan tantangan kemajuan zaman.

Sufisme Ibn Qayyim secara umum dapat ditelusuri dalam kitab *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*.[118] Kitab ini sebenarnya adalah komentar Ibn Qayyim terhadap kitab sufisme yang berjudul *Manāzil al-Sāirīn* yang ditulis oleh Abū Ismā'il 'Abd Allah al-Ḥarawī al-Anṣārī (wafat 481/1089). Sebagaimana penyebutan kitab tersebut, substansi pemikiran sufistiknya bertumpu pada ayat al-Qur'ān *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn* yang mengandung makna terdalam dari segenap rahasia penciptaan terhadap alam semesta beserta isinya, segala perkara yang wujud, isi kitab-kitab, syariat agama,

[116] Ibid., 43.
[117] Ahmad, "Corruptions", 32.
[118] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pahala dan siksa yang menjadi inti dari ibadah dan tauhid. Makna yang sangat dalam dan berisi rahasia-rahasia terdalam tersebut mengandung dua pesan besar, yaitu untuk Allah berupa ibadah, dan pertolongan untuk seluruh hambanya.

A. Rekonstruksi Sufisme Ibn Qayyim al-Jawzīyah

Ibn Qayyim membagi tasawuf menjadi dua dimensi, yaitu dimensi ibadah yang mencakup pada ketuhanan dan dimensi *isti'ānah* yang mencakup pada kehambaan.[119] Argumen Ibn al-Qayyim terkait didahulukannya ibadah atas *isti'ānah* (meminta tolong) dalam surah al-Fātiḥah adalah usaha mendahulukan *ghāyāh* (tujuan) atas *wasā'il* (sarana). Karenanya, ibadah adalah tujuan hamba-hamba yang (memang) diciptakan untuknya. Sedangkan *isti'ānah* (minta tolong) itu adalah *wasīlah* (sarana) untuk ibadah.[120]

Dilihat dari objek sufisme, Ibn Qayyim membaginya dalam tiga dimensi, yaitu kepada Tuhan, manusia, dan alam. Tiap dimensi dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Dimensi Tuhan

Ibn Qayyim menyebutkan bahwa masalah ketauhidan harus dipelajari dan dibenahi untuk pertama kalinya. Tauhid adalah *maqām* pertama yang harus didahulukan sebagaimana dakwah para utusan Allah dan juga ḥadīth Rasulullah. Karena itu, tidak sah *maqāmāt* maupun *aḥwāl* kecuali dengan tauhid, di mana tauhid ini adalah kunci dakwah para utusan Allah.[121]

---

[119] Muḥammad b. Abī Bakr b. Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, ed. Muḥammad al-Mu'taṣim bi Allāh al-Baghdādī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.), 72.
[120] Ibid., 73.
[121] Ibid., 112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tauhid adalah hal pertama dalam Islam dan yang terakhir ketika manusia meninggal. Maka hal ini merupakan kewajiban awal sekaligus akhirnya dan awal perintah juga akhirnya.[122] Tauhid menurut Ibn Qayyim adalah mengesakan Allah dari para makhluk sebagaimana ia kutip dari pernyataan al-Junayd. Dengan definisi ini, pengakuan seseorang, *maqām*, *ḥāl* dan pengesaan hamba tidak sah kecuali dengan mengesakan Allah dari para makhluk. Hal ini menafikan para sufi yang mengaku mengesakan Allah, tetapi konsep tasawufnya adalah *ittiḥād* dan *ḥulūl* serta para filsuf, penyembah berhala yang menjadikan berhala sebagai perantara kepada Tuhan dan sebagainya.[123]

b. Dimensi Manusia

Tugas dan kewajiban manusia adalah menyembah Allah. Allah telah menjadikan ibadah sebagai karakter makhluk-Nya yang paling sempurna dan dekat kepada-Nya.[124] Di samping itu, Dia juga menjadikan kabar gembira bagi mereka yang menyembah-Nya.[125]

Tingkatan ibadah yang paling tinggi adalah iḥsān, yaitu menyembah Allah seakan-akan tidak melihat-Nya dan jika tidak melihat-Nya, maka Dia melihatnya.[126] Kewajiban beribadah ini sama bagi semua manusia. Ibadah ini harus dilaksanakan hingga ajal menjemput dan wajib beribadah selama ia masih hidup. Siapapun yang mengaku telah sampai pada maqām yang membebaskan

---

[122] Ibid., 1014.
[123] Ibid., 1015.
[124] Lihat Q.S. al-Nisā' [4]: 172; al-A'rāf [7]: 206; al-Anbiyā' [21]: 19-20, al-Furqān [25]: 63, al-Jinn [72]: 16 dan al-Isrā' [17]: 1.
[125] Lihat Q.S. al-Zumar [39]: 17-18, Q.S. al-Zukhruf [43]: 68-69, Q.S. al-Ḥijr [15]: 42 dan Q.S. al-Naḥl [16]: 99-100.
[126] al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn*, 90-91

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari beribadah, maka dia adalah orang yang *zindīq* dan kafir terhadap Allah dan rasul-Nya.[127]

Menurut Ibn Qayyim, semua posisi manusia di hadapan Tuhannya sama. Yang membedakan hanyalah takwa dan hakikat iman itu sendiri, bukan kekayaan, jabatan, dan lainnya sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Ḥujurāt/49: 13. Orang yang selamat dari siksa dan cobaan Allah adalah orang yang mengikuti petunjuk Allah, selalu menambah ketakwaannya, menempuh jalan yang lurus, dan selalu mengikuti al-Qur'ān dan Sunnah.[128]

Takwa menurut Ibn Qayyim, sebagaimana dikutipnya dari Ṭalq bin Ḥabīb (w.90 H/708 M) adalah amal dengan ketaatan kepada Allah atas cahaya-Nya, dengan mengharap pahala dan meninggalkan maksiat atas cahaya-Nya dengan takut kepada siksa-Nya. Unsur takwa tersebut tercakup dalam iman dan mengharap pahala dari Allah. Orang yang selalu berpegang teguh kepada ajaran Allah akan terjaga dari perbuatan bidah dan amal yang tidak baik.[129]

c. Dimensi Alam

Alam dengan segala isinya diperuntukkan untuk ciptaan Allah, baik yang beriman maupun yang tidak. Semua ciptaan Allah ini tidak sia-sia, semua dapat dimanfaatkan untuk kebutuhan makhluk-Nya. Namun Allah menjanjikan bahwa bagi orang-orang yang memanfaatkan alam dengan baik, maka hasilnya juga akan baik. Pun sebaliknya. Karena itu, prinsip pelestarian dan keseimbangan menjadi hukum Allah di dunia ini.

---

[127] Ibid., 91-92.
[128] al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn*, 27.
[129] Ibid., 326-327.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alam, dengan segala bagiannya, menurut Ibn Qayyim mempunyai Sang Pembuat (*Ṣāni'*), Sang Pencipta (*Fāṭir*) dan Sang Pemilik (*Malīk*). Maka orang yang mengingkari Sang Pembuat (*Ṣāni'*), Sang Pencipta (*Fāṭir*) dan Sang Pemilik (*Malīk*) menurut rasio dan fitrahnya adalah orang yang mengingkari wujudnya alam ini. Mengutip dari Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim mengatakan bahwa bagaimana seseorang mencari dalil atas keberadaan Allah sedangkan Dia adalah dalil atas segala sesuatu.[130]

Lebih lanjut Ibn Qayyim mengatakan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam ini, baik kondisi, detail alam, jumlah galaksi dan bintang yang ada semuanya diketahui Allah.[131] Alam ini menuju proses kehancuran, sebagaimana alam adalah makhluk yang tentunya akan hancur ketika sudah sampai pada waktunya.[132]

Tujuan diciptakannya alam ini yang berasal dari perbuatan Allah adalah untuk kepentingan makhluk-Nya. Oleh karena itu, maka alam harus dijaga dan dilestarikan agar semuanya bersyukur. Dengan bersyukur, maka bertambahlah keberkahan alam dan menjadi lengkap nikmat yang diberikan Allah.[133] Menjaga kelestarian alam dan menjadikannya warisan yang baik untuk masa depan makhluk yang lain adalah kewajiban makhluk-Nya. Caranya adalah dengan mengaplikasikan dan memanifestasikan nama serta sifat Allah yang terpuji (*Asmā' al-Ḥusnā*) seperti penyayang (*al-Raḥīm*), lemah lembut (*al-Ḥalīm*), memberikan makanan bagi hewan dan tanaman (*al-Razzāq*), menyediakan tempat bagi makhluk (*al-Fattāḥ*), reboisasi lingkungan (*al-Tawwāb*) dan lain

---

[130] Ibid., 62-63.
[131] Ibid., 68.
[132] Ibid., 70.
[133] Ibid., 105.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagainya.[134] Alam sebagai ladang dan tempat kehidupan harus dirawat dengan sebaik-baiknya agar memberikan yang baik bagi makhluk yang menghuninya dan jika tidak, maka yang terjadi adalah sebaliknya.[135]

B. Rekonstruksi Antisufi Ibn Qayyim al-Jawzīyah

Melalui amatan terhadap perilaku dan praktik sufi di masanya, Ibn Qayyim melihat bahwa praktik para sufi dianggap sudah keluar dari dimensi al-Qur'ān dan Sunnah. Sebagaimana ragam doktrin yang diinisiasi oleh beberapa tokoh sufi *Falsafī* seperti Abū Yazīd al-Bisṭāmī dalam doktrin *ittiḥād* atau al-Ḥallāj melalui doktrin *ḥulūl.*[136] Bagi Ibn Qayyim, doktrin sufisme *Falsafī* tersebut terilhami dari takwil yang bersumber dari filsafat Neo-Platonisme, Aristotelian, atau mistik Persia.

Sebagaimana pula doktrin *waḥdat al-wujūd* yang dikonsepsikan oleh Ibn 'Arabī. Laku dan doktrin sufisme ala Ibn 'Arabī ini hanya berdasar pada opininya sendiri tanpa menyelami dasar al-Qur'ān dan Sunnah Rasul Allah. Akibatnya, muncul banyak analogi, simbol-simbol, *shaṭaḥāt*, dan khayalan yang aneh dan sulit dipahami jika dibaca melalui perspektif al-Qur'ān. Karenanya, sikap berlebih dari doktrin sufisme ini dianggap sudah menyimpang dan bukan bagian dari doktrin yang terdapat dalam agama Islam.[137]

Bagi Ibn Qayyim, praktik beragama sangat tidak masuk akal jika langkah menuju kepada Allah tidak menggunakan sumber syariat Allah. Jalan menuju

---

[134] Ibid., 162.
[135] Ibid.,184.
[136] al-Taftāzānī, *Madkhal*, 140.
[137] al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn*, 26-27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada kebaikan dan kebahagiaan adalah melalui petunjuk Allah serta meningkatkan takwa dan berpegang teguh syariat yang dibawa oleh Rasulullah. Selain itu, kesempurnaan manusia adalah dengan ilmu yang bermanfaat dan amal saleh, berupa petunjuk dan agama Islam, kesabaran dan saling mengingatkan dalam kebenaran sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-'Aṣr [103]: 1-3. Jalan menuju Allah di atas tidak akan terwujud tanpa *al-rujū' ilā al-Qur'ān* serta mempraktikan kandungan arti di dalamnya.[138]

Kritik Ibn Qayyim terhadap deviasi para sufi antara lain sebagai berikut:

d. Pengetahuan tentang agama yang sedikit serta tidak tahu nama dan sifat Allah. Para sufi dianggap banyak telah keluar dari konsep teologi Islam yang murni. Mereka berlaku seperti Jahmīyah, *Ahl al-Nafy*,[139] *ahl al-ta'wīl*[140], dan juga ajaran-ajaran yang lainnya.

e. Sibuk beribadah dan mendekatkan diri pada Allah daripada mendahulukan ilmu. Ibn Qayyim mendahulukan ilmu atas ibadah dan *sulūk* dikarenakan ilmu lebih utama daripada salat sunnah dan ibadah lainnya. Ilmu mengantarkan kepada kebenaran dan untuk mengetahui mana yang baik dan mana yang tidak baik. Walaupun ibadah dan s*ulūk* bisa membersihkan hati, menyucikan jiwa, tetapi keduanya tetap membutuhkan ilmu untuk membedakan mana yang benar dan mana yang salah.[141]

f. Doktrinnya berpijak pada sumber selain al-Qur'ān, Sunnah Nabawiyah, dan laku para sahabat yang baik. Menurut Ibn Qayyim, ada banyak sufi yang

---

[138] Ibid., 27.
[139] Ibid.
[140] Ibid.
[141] Ibid., 692-693.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menganggap tidak penting sumber keislaman yang otoritatif ini. Mereka justru mengombinasikan doktrin sufismenya melalui ragam teori filsafat yang akhirnya berbentuk doktrin-doktrin aneh, semisal *waḥdat al-wujūd*, *ḥulūl*, *ittiḥād*, dan sebagainya.

g. Mereka fanatik terhadap para *mashāyikh* walaupun mereka berbuat salah dalam praktiknya. Misalnya para sufi lebih memprioritaskan beribadah daripada bersosialisasi dengan masyarakat. Terkadang para guru sufi ini diangungkan secara berlebih oleh para muridnya. Padahal mereka—para sufi—bukan seseorang yang *ma'ṣūm*.[142]

Melalui kritik ini, Ibn Qayyim berharap bahwa doktrin-doktrin sufisme tidak didasarkan selain kepada tradisi para salaf yang salih (*al-salaf al-ṣāliḥ*), bukan sufisme ala tradisi *khalaf*. Ia mengingatkan kepada khalayak Muslim untuk berpedoman pada dasar-dasar al-Qur'ān dan Sunnah dalam beribadah. Hal ini sekaligus upaya kritik Ibn Qayyim atas bidah dan *khurafāt* yang sering dilihatnya dalam praktik-praktik sufi.

Konsep sufisme Ibn Qayyim ada enam, yaitu kembali kepada al-Qur'ān dan Sunnah, memprioritaskan ilmu daripada ibadah sunnah, melakukan ijtihad agar ajaran tasawuf tidak taklid kepada para *mashāyikh*, melakukan kontekstualisasi ajaran tasawuf sesuai waktu dan tempat agar dipahami Muslim sepanjang waktu, tidak mengasingkan diri dari kehidupan sosial dan menjadikan rangkaian *sālik* dalam perjalanan menuju kepada Allah (*sāir ilā Allāh*) tidak wajib berurutan, tetapi opsional.

[142] Ibid., 155-156.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

TASAWUF SALAFI SEBAGAI ARAH LAIN DARI PERKEMBANGAN DINAMIKA SUFISME

A. Tasawuf *Salafī*

Di antara tipologi yang dikembangkan oleh para akademisi dalam menginventarisir mazhab pemikiran sufisme populer, agak sulit menempatkan sufisme yang digagas oleh Ibn Taymīyah dalam tipologi tasawuf Sunnī/ *'Amalī*, bahkan tasawuf Falsafī/*Shī'ī.* Oleh Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzāni, tokoh-tokoh yang dikategorikan sebagai *role model* sufi Sunnī adalah Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Pengaruh sufisme al-Ghazāli pada akhirnya mempengaruhi generasi selanjutnya, seperti Sayyid Aḥmad al-Rifā'ī, 'Abd al-Qādir al-Jīlanī, Abū al-Ḥasan al-Shādhilī, Abū al-'Abbās al-Mursī, dan Ibn 'Aṭā' Allah al-Sakandarī. Sedangkan generasi sufi yang mengelaborasi doktrin sufisme dan filsafat adalah Suhrawardī al-Maqtūl dengan *Ḥikmat al-Ishrāq*-nya dan Muhy al-Dīn b. 'Arabī, 'Umar b. al-Fārid, dan Ibn Sab'īn yang populer dengan doktrin *waḥdat al-wujūd*. Mereka masuk dalam kategori tasawuf Falsafī.[1]

Beberapa akademisi seperti Fazlur Rahman, merasa perlu menggagas tipologi baru yang mewadahi "gaya sufisme" Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim di luar tasawuf Sunnī dan Falsafī. Adalah Tasawuf *Salafī* yang disematkan Rahman kepada khazanah sufisme Ibn Taymīyah dan murid setianya, Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Kedua tokoh klasik ini dianggap pionir Tasawuf *Salafī*; sebuah

[1] Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1979), 18-19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikiran sufisme yang ditandai dengan penekanan pada motif moral dan penerapan metode zikir dan *murāqabah* pada Tuhan.[2] Tujuan sufi baru ini adalah untuk memperkuat akidah dan membantu dalam pemurnian moral jiwa, sama dengan doktrin salafi. Fenomena kelompok sufi ini berkontribusi pada upaya menghidupkan doktrin salafi dan sikap positif terhadap dunia.[3] Sampai batas tertentu mereka menerima *kashf* (pengalaman menangkap kebenaran Tuhan) dari para sufi atau inspirasi intuitif mereka, tetapi mereka menolak klaim sufi tentang infalibilitas (*ma'ṣūm*). Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim juga mengakui bahwa mereka telah mengalami *kashf*. Legitimasi *kashf* sama dengan kebersihan moral dan pemurnian hati.

Berbeda dengan Rahman, Muḥammad Muṣtafā Ḥilmī, 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, dan 'Abd al-Qādir Maḥmūd menginventarisir posisi sufisme Ibn Taymīyah di luar tipologi tasawuf Sunnī dan Falsafī, yakni "Tasawuf Salafi".[4] Tipologi ini dianggap selaras dengan model ideologi salafisme Ibn Taymīyah.[5] *Salaf* secara etimologis berarti "masa lalu". Yang termasuk golongan salaf adalah para sahabat, *tābi'īn*, dan *tābi' al-tābi'īn*. Secara istilah, *salafiyah* berarti sekelompok Muslim yang menjaga akidah dan metode Islam sesuai dengan pemahaman Muslim awal yang mendapatkan ilmu langsung dari Nabi Muhammad. Mereka berpegang teguh pada al-Qur'ān dan Sunnah Nabi.[6]

---

[2] Fazlur Rahman, *Islam* (New York: The Chicago University Press, 1979), 195.
[3] Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2000), 130.
[4] 'Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.).
[5] 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, *al-Taṣawwuf bayn al-Ghazālī wa Ibn Taymīyah* (Manṣūrah: Dār al-Wafā', 2000), 311.
[6] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Antara tasawuf Salafi dan Sunnī sangat berbeda. Jika tasawuf Sunnī masih menerima takwil dengan dasar akal yang berpedoman pada aspek sharī'ah, maka tasawuf Salafi menolak dengan tegas takwil terhadap teks-teks keagamaan.[7] Tasawuf Salafī mempunyai kecenderungan pada antropomorphisme, sedangkan Tasawuf Sunnī menghindari apapun bentuk yang mengarah pada dimensi antropomorphisme dalam mengkaji Tuhan. Tasawuf Salafī mendasari semua doktrin sufismenya pada fondasi al-Qur'ān, Sunnah, dan tradisi generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Tidak ada satupun pandangan para sufi yang punya derajat luhur kecuali semuanya didasarkan pada pengetahuan yang bersumber pada sumber autentik Islam. Doktrin sufisme apapun harus berpegang teguh pada prinsip-prinsip *shar'ī*.[8]

Kalau pada era kecemerlangan sufisme terdahulu aspek yang paling dominan adalah sifat ekstasik-metafisis atau mistis-filosofis, maka dalam sufisme model *Tasawuf Salafī ini* ini digantikan dengan prinsip-prinsip Islam ortodoks dan autentik. Tasawuf *Salafī* mengalihkan pusat pengamatan kepada pembinaan pada sosio-moral masyarakat Muslim, sedangkan sufisme terdahulu didapati lebih bersifat individu dan hampir tidak melibatkan diri dalam hal-hal kemasyarakatan. Karena itu, karakter keseluruhan Tasawuf *Salafī* adalah puritan dan aktiv. Tokoh-tokoh atau kumpulan yang paling berperan dalam reformasi sufisme ini juga merupakan paling bertanggung jawab dalam kristalisasi kebangkitan Tasawuf

[7] Dicontohkan bahwa Ibn Taymīyah secara rigid menghindari segala macam takwil. Misalnya saat ia menyebut Allah menciptakan langit dan bumi selama enam hari dengan jumlah yang tersebut dalam al-Qur'ān, kemudian Ia menempati *arsh* di sepuluh tempat yang berbeda-beda. Contoh lain tentang kekakuan pandangan Ibn Taymiyah bisa dilihat dalam Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah*, 137.
[8] Ibid., 78-79. Bandingkan Aḥmad, *al-Taṣawwuf*, 313-322.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salafī. Menurut Fazlur Rahman, kumpulan tersebut adalah kumpulan Ahl al-Ḥadīth.[9] Mereka menyesuaikan sebanyak mungkin warisan kaum sufi yang dapat diharmonikan dengan Islam ortodoks terutamanya motif moral sufisme melalui teknik zikir, *murāqabah* atau mendekatkan diri kepada Allah.

Didasarkan hal tersebut, tujuan Tasawuf *Salafī* cenderung pada penekanan yang lebih intensif terhadap memperkukuh iman sesuai dengan prinsip-prinsip akidah Islam dan penilaian yang sama terhadap kehidupan duniawi dan kehidupan ukhrawi.[10] Akibat dari sikap keberagamaan ini menyebabkan adanya penyatuan nilai antara kehidupan duniawi dengan nilai kehidupan ukhrawi atau kehidupan yang "terresterial" dengan kehidupan yang kosmologis. Al-Qushashī menyatakan bahwa sufi yang sebenarnya bukan yang mengasingkan dirinya dari masyarakat, tetapi sufi yang tetap aktif di tengah kehidupan masyarakat dan melakukan *amr bi al-ma'rūf wa nahy 'an al- munkar* (islah) demi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat.[11] Begitu pula Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī mengutarakan konsep spiritualisme sosial. Dia adalah penggerak konsep Tasawuf *Salafī* yang bermarkas di Geneva. Al-Būṭī mengecam sikap dan cara hidup seperti yang digambarkan sufi terdahulu yang sangat mementingkan ukhrawi, sehingga tersisih dari kehidupan masyarakat yang menurutnya itu adalah egois dan pengecut, hanya mementingkan diri sendiri. Sikap hidup yang benar adalah *tawāzun*, yaitu

[9] Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1984), 194.
[10] Ibid., 195.
[11] Aḥmad al-Qushashī, *al-Simṭ al-Majīd* (Haiderabad: Da'irat al-Ma'ārif al-Niẓamīyah, t.th.), 119-120.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keseimbangan dalam diri sendiri termasuk dalam kehidupan spiritualnya serta kehidupan duniawi dan ukhrawi.[12]

Ada dua hal yang menjadi ciri utama Tasawuf *Salafī* yang dikehendaki Ibn Taymīyah. *Pertama*, tauhid murni yang tidak mengizinkan adanya mitologi terhadap alam dan sesama manusia, termasuk juga paham kultus yang dipraktikkan oleh banyak kalangan. Kedua, tanggung jawab pribadi dalam memahami agama. Tidak boleh "pasrah" kepada otoritas orang lain—betapapun tinggi ilmu dan kedekatannya dengan Tuhan—dalam bentuk taklid buta. Berdasarkan beberapa pandangan dan komentar di atas jelas menunjukkan bahwa Tasawuf *Salafī* berupaya untuk kembali kepada nilai-nilai Islam yang utuh, yaitu kehidupan yang seimbang dalam segala aspek kehidupan dan dalam segala aspek ekspresi kemanusiaan.

Tasawuf *Salafī* itu tidak kesemuanya adalah "sufisme baru", namun lebih tepat dikatakan sebagai sufisme yang dipraktikkan dalam kehidupan pribadi dan bermasyarakat sesuai dengan kedudukan masa kini. Dengan mengutip sedikit rumusan Nurcholish Madjid yang mengatakan bahwa Neo-Sufisme—atau Tasawuf *Salafī* dalam bahasa yang berbeda—adalah sebuah esoterisme atau penghayatan keagamaan batini yang menghendaki hidup secara aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan.[13] Tasawuf *Salafī* mendorong dibukanya peluang bagi penghayatan makna keagamaan dan pengamalannya yang lebih utuh dan tidak terbatas pada salah satu aspek saja tetapi yang lebih penting adalah *tawāzun*.

---

[12] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Rūḥānīyah al-Ijtimā'īyah fī al-Islām* (Geneva: al-Markaz al-Islāmī, 1965), 61.
[13] Nurcholis Majid, *Sufisme dan Masa Depan Agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Mewujudkan Sufisme Mazhab Baru

Tasawuf *Salafī* secara singkat dapat dikatakan sebagai upaya penegasan kembali nilainilai Islam yang utuh, yakni kehidupan yang berkeseimbangan dalam segala aspek kehidupan dan dalam segi ekspresi kemanusiaan. Tasawuf *Salafī* mendorong dibukanya peluang bagi penghayatan makna keagamaan dan pengamalannya yang lebih utuh dan tidak terbatas pada salah satu aspek saja, tetapi seimbang. Setiap Muslim harus mengakui dan menyadari betapa pentingnya spiritual dalam Islam, tetapi juga harus diingat bahwa al-Qur'ān menyatakan dunii ini adalah nyata bukan fatamorgana, bukan pula maya tanpa makna. Dari banyaknya ayat al-Qur'ān yang beriringan antara iman-amal salih dan hari akhir merupakan isyarat yang tegas yang menunjukan formulasi kesatuan dimensi spiritual dan dimensi aktivitas nyata dalam kehidupan. Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa yang disebut Tasawuf *Salafī* itu tidak seluruhnya barang baru, namun lebih tepatnya dikatakan sebagai sufisme yang diaktualisasikan dalam kehidupan pribadi dan masyarakat sesuai kondisi kekinian.

Pada prinsipnya Tasawuf *Salafī* berasaskan tiga hal: (1) al-Qur'ān dan al-Ḥadīth, (2) menjadikan Nabi saw dan generasi salafi sebagai panutan, dan (3) prinsip *tawāzun* dalam Islam. Ketiga prinsip itu yang kemudian ditopang oleh beberapa anomali dalam tasawuf menjadi dasar rekonstuksi Rahman terhadap formulasi wacana tasawuf guna pengembangan konsep Tasawuf *Salafī*. Rekonstruksi dan dinamisasi itu meliputi: (a) Hakikat substansial tasawuf atau dimensi ontologisnya, berhubungan dengan dua hal penting: pertama Secara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

substansial, tasawuf adalah perpanjangan tangan dari ajaran Islam itu sendiri yang menekankan pembentukan moralitas, tekun beribadah dan tidak tenggelam dalam kenikmatan jasmani-duniawi. Kedua Secara metodologis, tasawuf merupakan bentuk ijtihad terutama bidang amalan batin yang keberadaannya sepadan dengan bidang-bidang keagamaan Islam lain. (b) Sumber dan perolehannya (aspek epistemologisnya), yang menekankan bahwa wacana tasawuf dan praktik-aplikatifnya harus berasal/diambil dari sumber pokok ajaran Islam (al-Qur'ān dan al-Sunnah), demikian pula dalam rangka mendalami dimensi sufistik dan memperoleh pengetahuan (tujuan) spiritual harus tetap dalam kontrol kedua sumber pokok tersebut, serta praktik-praktik kesufian-spiritual generasi salafi. Hanya dengan berpatokan pada dua dasar dan *salafiyīn* itulah sufisme dapat dianggap sah. (c) Fungsi tasawuf, atau aspek aksiologis, yang menekankan kegunaan dan manfaat tasawuf yang harus ditujukan untuk pengkayaan penghayatan ajaran Tuhan, yang berimplikasi pada pembentukan moralitas individual dan sosial baik kultural maupun strukturalnya secara inklusif. Sebaliknya penghayatan spiritual tersebut tidak diarahkan pada eksistensi Tuhan yang spekulatif-mistik yang berimplikasi pada sikap eksklusif dan stagnan. Dengan formulasi wacana tasawuf tersebut maka tasawuf dalam term Tasawuf *Salafī* secara lebih khusus memiliki ciri khas puritan, aktivis dan populis.

Konteks kehidupan tasawuf di abad lalu berbeda dengan konteks kekinian. Karena masyarakat manusia adalah realitas yang senantiasa berubah dan mencair, karena itu perubahan masa kini harus disikapi dengan pola yang baru pula. Tasawuf yang dipraktikkan masa kini harus dengan memperhatikan bahwa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masalah kemanusiaan dalam kehidupan sosial merupakan bagian dari kerberagamaan para sufi. Tujuan yang dapat dicapai tetap sama yaitu ketenangan, kedamaian dan kebahagiaan intuitif, kemudian dilebarkan bukan hanya untuk individu melainkan juga untuk dan dalam bentuk kesalehan sosial.

C. Manusia Modern di antara Tasawuf Salafi dan Neo-Sufisme

Ada kesamaan antara produk tasawuf Salafi dengan istilah neo-sufisme yang dikenal dewasa ini, di mana neo-sufisme atau sufisme baru ini tidak lain merujuk pada dimensi pemikiran Ibn Taymi>yah dan para murid sufinya. Secara umum terminologi Neo-Sufisme digagas oleh Fazlur Rahman dalam buku *Islam.* Kemunculan istilah itu tidak begitu saja diterima para pemikir Muslim, karena hal itu justru memantik polemik dan diskusi yang luas. Sebelum Rahman, sebetulnya di Indonesia Hamka telah menampilkan istilah tasawuf modern dalam bukunya *Tasawuf Modern*, tetapi dalam buku ini terlihat adanya kesejajaran prinsip-prinsipnya dengan tasawuf al-Ghaza>li> kecuali dalam hal *uzlah*. Kalau al-Ghaza>li> mensyaratkan *uzlah* dalam penjelajahan menuju kualitas hakikat, maka Hamka menghendaki agar seseorang pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat.

Sikap sufistik itu dapat bersifat positif dan bisa pula bersifat negatif. Sikap sufistik positif ialah sikap sufistik yang bersikap positif terhadap kehidupan dunia. misalnya kepercayaan kepada takdir disertai dengan ikhtiar, bagaiman hasil ikhtiar itu memenuhi target atau tidak itulah takdir. Tetapi kalau takdir itu tidak disertai dengan ikhtiar, karena hanya menunggu keputusan Tuhan, maka sikap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sufistik seperti itu bersifat negatif. Sikap sufistik yang bersifat negatif menjadi eskapisme, sedang sikap sufistik yang positif menjadi tasawuf positif atau sufisme sufisme baru atau neosufisme atau menurut Hamka disebut tasawuf modern.

Bagian ini dimulai dengan pertanyaan, apakah tasawuf identik dengan "spiritualitas"? Tentu hal ini memerlukan telaah secara seksama. Pada dasarnya, tasawuf dan spiritualitas memiliki kesamaan dalam hal bahwa keduanya adalah kekuatan yang menggerakkan potensi diri manusia kepada sesuatu yang lebih baik dan bermoral. Potensi-potensi inilah yang akan memberikan makna tertentu dalam suatu tindakan. Akan tetapi, spiritualitas tidak harus memiliki kaitan dengan sesuatu yang sifatnya *Ilāhīyah*. Dalam hal ini, spiritualitas bisa sekadar berfungsi sebagai "pelarian" psikologis dan sebagai sebuah obsesi akan kebutuhan rohaniah sesaat maupun hanya merupakan usaha memenuhi ambisi untuk mencari ketenangan sementara.

Pembicaraan tentang permasalahan spiritualitas dan apa yang disebut sebagai "pengalaman" spiritual memang sangat problematis. Selain sulit untuk diverifikasi—dan juga permasalahan "otoritas"—adalah masalah keserupaan dan tafsirannya. Misalnya, seseorang yang memakan obat-obatan psikotropika bisa saja menafsirkan bahwa dia pun "merasakan" pengalaman spiritual, entah berupa penglihatan, penampakan, atau bahkan bisikan-bisikan. Bahkan, pada tingkatan filosofis sekalipun, hal tersebut tetap menjadi permasalahan yang tidak terdamaikan.

Apresiasi manusia terhadap Tuhan dan nilai ketuhanan merujuk pada pengenalan pada-Nya agar sikap, pengetahuan, dan perbuatannya dituntun oleh-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nya. Untuk itu seseorang seharusnya mencari akses menuju Tuhannya agar dapat menunjukkan citra dirinya sebagai manusia hamba Tuhan yang baik. Ketika dimensi spiritual dan apresiasi terhadap Tuhan tidak mendapatkan tempat dalam kehidupannya maka perilaku dan sikapnya terpinggirkan dari nilai-nilai esensial. Bila hal demikian berkelanjutan maka keterikatan, ketertarikan, dan apresiasi terhadap Tuhan tergeser bahkan menghilang; akibatnya krisis manusia dan kemanusiaan akan terjadi. Inilah yang saat ini melanda manusia modern.[14]

Salah satu tipologi manusia modern adalah sikap mereka yang terlalu membanggakan ilmu pengetahuan dan terlalu mengandalkan rasionalitas dalam menyikapi persoalan. Meskipun ternyata, pendewaan terhadap rasionalitas yang berlebihan dapat menjerumuskan manusia pada nilai-nilai yang sekularistik. Sementara itu, sikap positivistik yang berlebihan juga dapat melahirkan gaya hidup pragmatis yang menjadi referensi bagi upaya menghalalkan segala cara demi mencapai tujuan tertentu.[15]

Masyarakat modern sendiri pada dasarnya merupakan struktur kehidupan masyarakat yang dinamis, kreatif dan mampu berpikir logis untuk melahirkan gagasan-gagasan konstruktif dalam rangka peningkatan kualitas kehidupan manusia dalam berbagai sektor. Masyarakat modern telah memahami peristiwa-peristiwa alam dan dirinya melalui ilmu pengetahuan dan teknologi, serta

---

[14] Mengutip pendapat Hossen Nasr, Syukur menyatakan bahwa akibat masyarakat modern yang terlalu mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadikan mereka berada dalam wilayah pinggiran eksistensinya sendiri, bergerak menjauh dari pusat, sementara pemahaman agama yang berdasarkan wahyu mereka tinggalkan, hidup dalam keadaan sekular. Contoh masyarakat yang demikian adalah masyarakat Barat yang dikatakan sebagai *the post industrial society*, namun mereka kehilangan visi keilahian. Lihat dalam M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 112-113.

[15] Ibid., ix.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengikis ketergantungan kepada "kekuatan alam gaib" sebagaimana terjadi dalam masyarakat sederhana. Silawati menegaskan bahwa daya pikir dan daya cipta masyarakat modern semakin berkembang untuk memformulasikan makna kehidupan dalam konteks nyata. Konsekuensinya adalah terjadinya pergeseran nilai-nilai budaya secara berkelanjutan dalam masyarakat itu sendiri.[16]

Menurut para ahli pemerhati masalah sosial, di antara ciri-ciri masyarakat modern yang sangat menonjol adalah bahwa mereka mengalami "frustrasi eksistensial" yang ditandai dengan keinginan yang berlebihan untuk berkuasa (*the will to power*), mencari-cari kenikmatan hidup (*the will to pleasure*), selalu ingin menimbun harta (*the will to money*), tidak mengenal waktu dalam bekerja sehingga tidak memiliki waktu untuk bersosialisasi (*the will to work*), serta memiliki kecenderungan libido yang cukup tinggi (*the will to sex*). Akibat dari penyakit ini, membuat kehidupan menjadi gersang, hampa dan kosong tanpa tujuan sehingga muncul perilaku negatif seperti kriminalitas, kekerasan, kenakalan, bunuh diri, pembunuhan, hubungan seks di luar nikah, penganiayaan, *broken home*, perkosaan, kecanduan narkoba, perceraian dan perilaku seks menyimpang serta berbagai macam krisis moral lainnya.[17]

Dalam aspek spiritual, masyarakat modern senantiasa terbuai dalam situasi kegelamoran, mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi yang menjadikan mereka meninggalkan pemahaman agama di mana mereka hidup dalam sikap sekular yang menghapus visi keilahian. Hilangnya visi keilahian tersebut

---

[16] Silawati, "Pemikiran Tasawuf Hamka dalam Kehidupan Modern", *An-Nida': Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 40, No. 2 (Juli-Agustus 2015), 118.
[17] Huston Smith, *Kebenaran yang Terlupakan: Kiritik atas Sains dan Modernitas*, terj. Inyiak Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2001), 130.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengakibatkan manusia jauh dari Sang pencipta-Nya, meninggalkan ajaran-ajaran yang dimuat dalam dogma agama. Akibatnya, dalam kehidupan manusia modern sering dijumpai banyak orang yang *stress*, gelisah, dan tidak percaya diri.

Sebagai akibat lanjutan adalah bahwa dalam realitas kehidupan sering ditemukan anggota masyarakat dalam menempuh kehidupannya mengalami distorsi-distorsi nilai kemanusiaan dan dehumanisasi yang disebabkan oleh kapasitas intelektual, mental dan jiwa mereka yang tidak siap untuk mengarungi samudra peradaban modern.[18] Ketidakberdayaan manusia bermain dalam pentas peradaban modern—yang terus melaju tanpa dapat dihentikan itu—menyebabkan sebagian besar mereka terperangkap dalam "penjara kehidupan". Perasaan resah senantiasa menghimpit kehidupannya akibat perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat, interaksi sosial yang berubah menjadi gersang, dan perubahan stabilitas sosial menjadi mobilitas sosial.

Masyarakat modern yang dipenjarakan oleh tuntutan sosial merasa sangat terikat untuk mengikuti skenario sosial yang menentukan berbagai kriteria dan mengatur berbagai keharusan dalam kehidupan sosial. Achmad Mubarok mengilustrasikan adanya seorang pejabat yang merasa harus mengganti rumahnya, kendaraan, pakaian, pertemanan, minuman dan kebiasan-kebiasaan lainnya agar sesuai dengan skenario sosial tentang pejabat. Seorang istri pejabat—yang merasa harus menyesuaikan diri dengan jabatan suaminya dalam hal pakaian, kendaraan, aksesoris bahkan sampai pada cara tersenyum dan tertawa—pun akan melakukan yang demikian. Kaum wanita bahkan merasa harus mengganti kosmetiknya, mode

[18] Syukur, *Menggugat Tasawuf*, 243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pakaian, dandanan, perabotan rumah tangga hanya untuk menyesuaikan diri dengan *trend* modern.[19]

Oleh karena itulah, tidak sedikit psikolog dan sosiolog yang mengemukakan bahwa poblem mendasar masyarakat modern adalah frustrasi, krisis eksistensi, alienasi, nihilisme, depresi dan hampa makna. Kondisi hampa makna ditandai ketika seseorang merasa terasing dari dirinya sendiri, lingkungan sosial, dan dunia kerja. Sementara itu, di sisi lain mereka telah kehilangan visi dan misi hidupnya. Mereka menjalani hidup yang membosankan, tanpa gairah, kesepian dan persoalan kecemasan yang hampir melanda setiap saat.

Modernisasi yang didamba-dambakan manusia sekarang ini ternyata hanya mengisi ruang kebutuhan-kebutuhan lahiriah dan gagal memasuki ruang terdalam jiwa manusia. Padahal masyarakat modern akan tetap dilanda kegelisahan, kecemasan, kebosanan dan kesepian selama kebutuhan dasarnya yang berkaitan dengan kejiwaan dan ketuhanan tidak terpenuhi. Gejala-gejala psikologis tersebut diakibatkan oleh kehampaan spiritual sebagai akibat akhir dari hilangnya visi ketuhanan.[20]

Menurut Mubarok masyarakat modern tidak memiliki makna hidup, karena mereka tidak memiliki prinsip hidup. Apa yang dilakukan adalah mengikuti *trend*, mengikuti tuntutan sosial, sedangkan tuntutan sosial belum tentu berdiri pada satu

---

[19] Achmad Mubarok, *Solusi Krisis Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2000), 7.

[20] Sularso Sopater (ed.), *Keadilan dalam Kemajemukan* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998), 269. Mengutip penjelasan Abū al-Wafā' al-Taftāzānī, Sopater mengatakan bahwa kegelisahan masyarakat modern diakibatkan oleh: *pertama*, perasaan takut kehilangan sesuatu yang dimiliki; *kedua*, perasaan khawatir terhadap masa depan (trauma imajinasi masa depan); *ketiga*, perasaan kecewa terhadap hasil kerja yang tidak bisa memenuhi ekspektasi spiritual; *keempat*, banyak melakukan pelanggaran dan dosa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

prinsip yang mulia. Ketidakseimbangan itu, terutama karena merasa hidupnya tidak bermakna, menyebabkan tidak adanya dedikasi dalam perbuatannya sehingga ia dilanda kegelisahan, kesepian, kebosanan dan kecemasan yang berkepanjangan. Hal itu menyebabkan seseorang tidak mengetahui secara pasti apa yang harus dilakukan. Ia bahkan tidak bisa memutuskan sesuatu dan ia tidak mengetahui jalan mana yang harus ditempuh.[21]

Kegelisahan, kesepian, kebosanan dan kecemasan merupakan reaksi terhadap ancaman dari rasa sakit maupun dunia luar yang tidak siap ditanggulangi dan berfungsi memperingatkan individu akan adanya bahaya di mana hal ini akan menjadi trauma apabila tidak dapat diatasi.[22] Kegelisahan, kesepian, kebosanan dan kecemasan terjadi karena masyarakat modern telah kehilangan ruang meditasi (perenungan); sementara setiap kali mereka mengalami peristiwa yang berkaitan dengan problematika tersebut setiap kali pula mereka mampu memunculkan pertanyaan kritis seperti bagaimana mengatasi problem eksistensial, mendapatkan makna hidup, serta bagaimana menemukan tujuan hidup. Namun dalam praktiknya, upaya pencariaan masyarakat modern dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut seringkali mereka dilakukan dengan cara-cara yang kurang tepat, yang justru mengembalikan mereka pada hingar-bingar kehidupan yang glamor. Oleh karenanya tidak aneh jika mereka merasa kesepian di tengah keramaian pesta kembang api yang menggairahkan.

Demikianlah, masyarakat modern melakukan sesuatu untuk memenuhi skenario sosial yang karena itu mereka memerlukan beragam "topeng sosial" yang

[21] Mubarok, *Solusi Krisis Manusia Modern*, 7.
[22] Triantoro Safaria dan Nofrans Eka Saputra, *Manajemen Emosi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2009), 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

siap dipakai dalam berbagai *event*. Intensitas penggunaan topeng sosial tersebut menyebabkan manusia modern kehilangan jati dirinya sehingga mereka—jika benar-benar menyadarinya—memerlukan sandaran spiritualitas dan kehidupan religius melalui, antara lain, kajian-kajian serta berbagai aktivitas keagamaan.

Di sisi lain, terdapat masyarakat modern yang pada dasarnya memiliki paham Islam, namun paham itu cenderung bersifat fanatis, duplikatif serta tidak akomodatif sehingga masyarakat model ini juga tidak siap menghadapi realitas kehidupan (pergeseran nilai) dalam aspek ideologi, sosial-budaya, politik, ekonomi dan sebagainya yang dipandangnya menyimpang dari ajaran Islam, akibat arus informasi dan globalisasi terutama pengaruh Barat. Masyarakat tersebut merasa perlu menempuh langkah-langkah tertentu yang dipandangnya tepat dalam konteks keaagamaan. Bahkan untuk memenuhi tuntutan spiritualitas, terdapat kelompok yang mencoba mengembangkan diri juga dalam konteks keagamaan untuk meningkatkan pemahaman keagamaan (Islam) dengan melakukan "reinterpretasi"—yang justru cenderung kepada liberalisasi—terhadap ajaran dan praktik keislaman. Dengan demikian, hal-hal tersebut di atas semakin menguatkan argumen bahwa secara ontologis-teologis sisi spiritualitas tetap menjadi kebutuhan perenial manusia seprimitif dan semodern apapun mereka.

Manusia modern yang saat ini berada dalam keadaan terkungkung oleh skenario sosial pada akhirnya ada yang lebih memilih menempuh jalan esoteris dalam Islam, yakni bertasawuf; suatu usaha menempuh perjalanan rohani (*al-sayr wa al-sulūk*) mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara zikir, wirid dan *sulūk*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hingga benar-benar merasa dekat[23] sehingga mendapatkan ketenangan. Bertasawuf juga berarti membersihkan hati, menanggalkan pengaruh instink, memadamkan sifat-sifat kelemahan sebagai manusia, menjauhi segala seruan hawa nafsu, dan mendekati sifat-sifat suci kerohanian. Tasawuf, menurut Hamka, menjadi penguat pribadi bagi orang yang lemah serta menjadi tempat berpijak bagi orang yang kehilangan tempat berpijak.[24] Menurut al-Taftāzānī, tasawuf berorientasi pada moral di mana seseorang yang semakin bermoral maka jiwanya akan menjadi semakin bening.[25]

Bertasawuf, dengan demikian, dapat menimbulkan keyakinan dan ketenangan jiwa bagi pelakunya dalam menghadapi dan menjalani kehidupan, sebab tasawuf lebih menekankan nilai-nilai rohani dan intuisi. Jika manusia modern menginginkan jalan spiritual dalam rangka menemukan kembali nilai-nilai ketuhanan, maka tasawuf merupakan jawaban bagi keinginan itu. Dalam konteks ini pula Hamka menekankan urgensi tasawuf bagi kehidupan masyarakat modern.

Tawaran Hamka tentang tasawuf yang bersifat aktif, dinamis dan progresif sangatlah tepat dan relevan sebagai solusi krisis spritual manusia modern sekarang ini. Hamka menekankan perlunya pelibatan diri seseorang dalam masyarakat secara lebih kuat dan dinamis daripada sufisme model lama. Perombakan paradigma ke arah rekonstruksi tasawuf Islam ini mengacu pada versi ajaran tasawuf lama yang memaknai *zuhd* atau asketisme secara kurang dinamis. Dengan

---

[23] Ibrāhīm Bāsyūnī, *Nasy'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1969), 17.

[24] Hamka, *Tasauf: Perkembangan dan Pemurnianya*, 9. Berkaitan dengan ilustrasi di atas, dia secara eksplisit menyebut pengaruh tasawuf dalam kehidupan manusia yang memerlukan siraman rohani, bahkan terhadap dirinya sendiri pada saat-saat menjalani pemeriksaan dan penahanannya oleh polisi. Lihat juga Hamka, *Tasauf Modern* (Jakarta: Yayasan Nurul Iman, 1970), 14-16.

[25] Abū al-Wafā' al-Taftazanī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1979), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak mengurangi substansi dari konsep *zuhd*—sebagaimana yang telah dirumuskan oleh para sufi terdahulu—tasawuf modern Hamka memberikan tambahan pada makna *zuhd* yaitu bahwa *zuhd* dilalui dengan tiga tahapan. *Pertama*, meninggalkan segala yang haram (ini adalah *zuhd*nya orang awam). *Kedua*, meninggalkan hal-hal yang berlebihan dalam perkara yang halal (bentuk *zuhd* orang *khawwāṣ*). *Ketiga*, meninggalkan apa saja yang memalingkan diri dari Allah (inilah puncak *zuhd* yang hanya dimiliki oleh '*ārifūn*).[26]

Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian depan, peradaban masyarakat modern ditandai dengan kompetisi yang tinggi. Sebenarnya, kompetisi sendiri merupakan hal positif karena ia dapat memacu setiap orang dan kelompok masyarakat untuk berusaha meraih kemajuan. Hal ini karena setiap orang dan kelompok sosial pada dasarnya mempunyai niat baik untuk berkompetisi secara sehat. Hanya saja yang menjadi masalah adalah ketika kompetisi tersebut berlangsung secara curang dan mengabaikan nilai-nilai kebaikan. Selain itu, masyarakat modern juga identik dengan kemajuan dalam segala bidang, baik sosial, ekonomi, budaya dan politik, yang semua itu mengharuskan individu untuk beradaptasi terhadap perubahan-perubahan yang terjadi secara cepat dan pasti. Padahal, dalam kenyataannya, tidak semua individu mampu melakukannya sehingga yang terjadi justru masyarakat atau manusia yang menyimpan banyak problem, baik psikis maupun fisik. Dengan demikian, dibutuhkan suatu cara efektif untuk mengatasinya.

[26] Silawati, "Pemikiran Tasawuf Hamka", 121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Hamka, dimensi spiritualitas dari paham dan penghayatan keberagamaan pada dasarnya merupakan sebuah perjalanan ke dalam diri manusia sendiri. Bisa jadi masyarakat modern di era global yang memiliki fasilitas transportasi canggih merasa telah melanglang buana, bahkan telah melakukan perjalanan ke planet lain, namun amat mungkin masih miskin dalam pengembaraannya dalam upaya mengenal dimensi batinnya, bahwa ia adalah makhluk spiritual. Pencapaian sains dan teknologi memang membuat manusia lupa bahwa dirinya adalah makhluk spiritual, sehingga ia menjadi terasing dari dirinya sendiri dan dari Tuhannya. Inilah yang disebut situasi kehampaan spiritual. Itu terjadi akibat gaya hidup serba kebendaan di zaman modern (era glogal) yang menyebabkan manusia sulit menemukan dirinya dan makna hidupnya yang terdalam.

Spiritualitas manusia dapat ditumbuhkan dengan pengembangan dimensi esoteris agama, yang di dalam Islam disebut tasawuf. Dalam tasawuf Hamka terdapat tiga ajaran pokok, yaitu *zuhd*, sabar, dan *īthār*. *Zuhd* berarti sederhana, tidak rakus pada harta dan kekuasaan. Seorang *zāhid* tidak akan berkompetisi secara curang karena ia sadar bahwa hal itu dapat merugikan orang lain dan merupakan hal yang dilarang oleh Tuhan. Hamka menyimpulkan bahwa tasawuf yang bermuatan *zuhd* yang benar dan dilaksanakan lewat peribadatan serta *i'tiqād* yang benarlah yang mampu berfungsi sebagai media pembinaan dan bimbingan moral yang efektif.[27]

[27] Damami, *Tasawuf Positif*, 179.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selanjutnya adalah sabar yang berarti menahan diri. Maksudnya adalah menahan diri dari keluh kesah dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Meskipun demikian nilai sabar tidak hanya terbatas pada hal tersebut, melainkan ia juga dapat diterapkan dalam kehidupan sosial, seperti menahan diri dari keluh kesah dalam menghadapi kesulitan hidup karena krisis atau kalah bersaing dengan orang atau kelompok sosial lain. Sedangkan *īthār* berarti mendahulukan kepentingan orang lain daripada kepentingan diri sendiri. Sepintas lalu, nilai *īthār* tidak mengenal kompetisi karena kompetisi mengandung nilai yang kebalikannya, yaitu mendahulukan diri sendiri daripada orang lain. Padahal, maksudnya adalah tidak boleh bersaing hanya untuk kepentingan diri sendiri dan mengabaikan kepentingan orang lain, apalagi mematikan orang atau kelompok sosial lain. Jadi, kompetisi itu harus diarahkan untuk kepentingan bersama.[28] Islam sendiri justru memerintahkan umatnya untuk bersaing dalam rangka menciptakan kemajuan bersama, sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'ān surat al-Baqarah [2]: 148 "Maka berlomba-lombalah kamu dalam kebaikan".[29]

Dengan demikian, tasawuf memiliki ajaran yang relevan dengan kehidupan masyarakat modern yang kompetitif. Yakni mendorong untuk bersaing tetapi pada waktu yang sama meletakkan dasar-dasar ajaran yang mengingatkan supaya kompetisi itu tidak berkembang secara curang, apalagi sampai mematikan solidaritas dan toleransi kepada sesama. Sebab persaingan curang itu dapat meruntuhkan sendi-sendi kehidupan bersama dan peradaban manusia. Di satu sisi,

---

[28] Ibid.
[29] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah* (Bandung: Syaamil Quran, t.th.), 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kompetisi itu perlu untuk memacu pengembangan diri dan kelompok dalam kehidupan masyarakat. Makin maju suatu masyarakat, maka makin tinggi pula tingkat kompetisinya. Sebaliknya, masyarakat yang kurang maju, maka tingkat kompetisinya juga rendah. Namun harus disadari bahwa kompetisi itu bukan untuk kemajuan orang per orang atau kelompok sosial tertentu saja tetapi untuk kemajuan bersamaan. Oleh karena itu, kompetisi dalam masyarakat modern harus diimbangi dengan nilai-nilai solidaritas dan toleransi.

Kehadiran tasawuf sebagai solusi bagi problematika kehampaan spiritual manusia modern tidak dapat disangkal, karena tasawuf mengajarkan pencarian hakikat keberagamaan; semua yang diperlukan bagi realisasi kerohanian yang luhur, bersistem dan tetap berada dalam koridor sharī‘ah. Tasawuf secara seimbang memberikan kesejukan batin dan disiplin sharī‘ah sekaligus. Ia bisa dipahami sebagai pembentuk tingkah laku (melalui pendekatan tasawuf *akhlāqī*) di tengah hiruk pikuk kehidupan modern dan sekaligus memuaskan dahaga intelektual melalui pendekatan tasawuf falsafi di tengah perkembangan ilmu pengetahuan yang ditandai oleh berbagai penemuan dalam bidang IPTEK.

Tasawuf bisa diamalkan oleh setiap Muslim dari berbagai strata sosial, termasuk masyarakat modern yang *notabene* terpelajar. Karena fungsi tasawuf, terutama sebagai sandaran kehidupan religius dan penenang batin, menyebabkan manusia modern memiliki minat yang tinggi terhadap tasawuf. Hal ini dibuktikan dengan ditemukannya kelompok-kelompok zikir, kajian tasawuf, pengajian maupun tarekat-tarekat yang diperuntukkan bagi kalangan eksekutif dan pejabat di perkotaan dalam rangka mengatasi problematika spiritualitas yang mereka

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dihadapi maupun sebagai upaya menuju kesalehan individu. Manusia modern telah menyadari bahwa ajaran tasawuf dapat memadukan keseimbangan antara urusan dunia dan akhirat. Karena itulah meditasi (*tafakkur*) sebagai salah satu amalan tasawuf tidak diinterpretasikan sebagai pengisolasian diri dari masyarakat, tetapi lebih merupakan saat untuk merenung, menyusun konsep dan berinovasi untuk kemudian melakukan perubahan sosial dengan acuan ajaran al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Pemahaman terhadap sifat-sifat Tuhan, misalnya, tidak didekati secara mistik, ritual dan formal, namun lebih ditangkap dimensi semangatnya yang dapat berimplikasi pada perubahan sikap melalui proses internalisasi secara intens.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari riset ini disimpulkan beberapa poin, di bawah ini:

Pertama, tasawuf *Salafī* adalah praktik sufistik yang dianggap selaras dengan model ideologi salafisme Ibn Taymīyah. *Salaf* secara etimologis berarti "masa lalu". Yang termasuk golongan salaf adalah para sahabat, *tābi'īn,* dan *tābi' al-tābi'īn.* Secara istilah, *salafiyah* berarti sekelompok Muslim yang menjaga akidah dan metode Islam sesuai dengan pemahaman Muslim awal yang mendapatkan ilmu langsung dari Nabi Muhammad. Mereka berpegang teguh pada al-Qur'ān dan Sunnah Nabi.

Kedua, adapun perbedaan antara ketiga tipologi sufisme *Salafī, Sunnī,* dan *Falsafī* adalah jika tasawuf Sunnī masih menerima takwil dengan dasar akal yang berpedoman pada aspek sharī'ah, maka tasawuf Salafi menolak dengan tegas takwil terhadap teks-teks keagamaan. Tasawuf Salafī mempunyai kecenderungan pada antropomorphisme, sedangkan Tasawuf Sunnī menghindari apapun bentuk yang mengarah pada dimensi antropomorphisme dalam mengkaji Tuhan. Tasawuf Salafī mendasari semua doktrin sufismenya pada fondasi al-Qur'ān, Sunnah, dan tradisi generasi *al-salaf al-ṣāliḥ.* Tidak ada satupun pandangan para sufi yang punya derajat luhur kecuali semuanya didasarkan pada pengetahuan yang bersumber pada sumber autentik Islam. Doktrin sufisme apapun harus berpegang teguh pada prinsip-prinsip *shar'ī.* Adapun sufisme *Falsafī* adalah kelompok ini

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meyakini tentang *al-wujūd al-muṭlaq*, sifat alami jiwa, akal, wahyu, kenabian, dan hal-hal lain baik yang baik atau buruk. Tokoh sentral dalam kelompok ini adalah Ibn ‘Arabī.

Ketiga, adapun tokoh-tokoh yang dianggap masuk dalam lingkaran tasawuf *Salafī* antara lain ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (w. 561 H./1165 M), Abū ‘Umar b. Qudāmah (w. 607 H. 1210 M.), Muwaffaq al-Dīn b. Qudāmah (w. 620 H./1223 M.), Ibn ‘Abī ‘Umar b. Qudāmah (w. 682 H. 1283 M.), Ibn Taymīyah (w. 728 H./1328 M.), Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H./1350 M.), dan Ibn Rajab (w. 795 H./1393 M.).

B. Saran

Sejatinya perlu ada penelitian lanjutan terhadap pemikiran-pemikiran sufi abad pertengahan selain dua tokoh yang dibahas dalam riset kali ini. Tokoh-tokoh seperti Abū ‘Umar b. Qudāmah (w. 607 H. 1210 M.), Muwaffaq al-Dīn b. Qudāmah (w. 620 H./1223 M.), Ibn ‘Abī ‘Umar b. Qudāmah (w. 682 H. 1283 M.), dan Ibn Rajab (w. 795 H./1393 M.) lebih dikenal sebagai antisufi daripada posisi sebagai seorang sufi. Agar kesalahan kita memandang pemikir Muslim dari satu perspektif saja, maka ada baiknya khazanah keilmuan kita lebih komprehensif melacak dimensi sufisme yang diwacanakan oleh ulama tersebut.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR RUJUKAN

‘Arabī, Muḥy al-Dīn Ibn. *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, ed. ‘Uthmān Yaḥyā. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah, 1985.

-----. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-A‘lā al-‘Afīfī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1966.

Aḥmad, ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid. *al-Taṣawwuf bayn al-Ghazālī wa Ibn Taymīyah.* Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 2000.

Ahmad, Faris Al. “Corruptions, Imitations, and Innovations: Tropes of Ibn Taymiyya’s Polemics”. Tesis--The City University of New York, 2015.

Ali, Yunasril. “Dualisme Pemikiran Sufistik Ibn Taymīyah”, *Kanz Philosophia*, Vol. 4, No. 2, Desember 2014.

Anjum, Ovamir. “Sufism Without Mysticism? Ibn Qayyim al-Ǧawzīyah’s Objectives in *Madārij al-Sālikīn*,”, *Oriento Moderno*, XC, Vol. 1, 2010.

Ansari, M. Abdul Haq. “Ibn Taymiyya and Sufism”, *Islamic Studies*, Vol. 24, No. 1, Spring, 1985.

Bell, Joseph N. *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*. Albany, State University New York, 1979.

Biqāī (al), Burhān al-Dīn. *Maṣra‘ al-Taṣawwuf aw Tanbīh al-Ghabīy ilā Takfīr Ibn ‘Arabī*, ‘Abd al-Raḥmān al-Wakīl (ed.). t.t.: t.tp., t.th.

Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. New York: I.B. Taurus, 2006.

Ernst, Carl W. *The Shambala Guide to Sufism*. London: Boston, 1997.

Farūkh, ‘Umar. *al-Taṣawwuf fī al-Islām*. Beirut: Maktabah Munīmah 1948.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gauvain, Richard. *Salafi Ritual Purity*. London: Routledge, 2012.

Ḥanbalī (al), Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Badr al-Dīn Ḥasan b. ‘Abd al-Hādī. “Kata Pengantar” dalam *Bad’ al-‘Ulqah bi Labs al-Khirqah*. t.t.: t.tp., t.th.

Ḥarawī (al), ‘Abd Allah al-Anṣārī. *Kitāb Manāzil al-Sāirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1988.

Ḥasanī (al), Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Ajībah. *Īqāẓ al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.

Ḥifnī (al), ‘Abd al-Mun‘im. *al-Mawsū‘ah al-Ṣūfīyah: A‘lām al-Taṣawwuf wa al-Munkirīn ‘alayh wa al-Ṭuruq al-Ṣūfīyah*. Kairo: Dār al-Rashād, 1992.

Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ibn Taymīyah wa al-Taṣawwuf*. Aleksandria: Dār al-Da‘wah, 1982.

Hodri. “al-Hallâj sebagai Korban Politik atau Transgresor Teologis”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 2, 2011.

Homerin, Th Emil. “Ibn Taymiyya’s al-Ṣūfīyah wa-l-Fuqarā’”, *Arabica*, Vol. 32, No. 2, 1985.

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya’s Teodicy of Perpetual Optimism*. Leiden, Boston: Brill, 2007.

Jawzī (al), Jamāl al-Dīn Abī al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. *Talbīs Ilbīs*. Beirut: Dār al-Qalam, t.th.

Jīlī (al), ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-Kāmil*, Vol. 1. Kairo: t.tp., 1316 H.

Kabbani, Syekh Muhammad Hisyam. *Self-Purification and the State of Excellence: Encyclopedia of Islamic Doctrine*, Vol. 5, terj. A. Syamsu Rizal. Jakarta: Serambi, Cet. Ke-3, 2015.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kalābādhī (al), Abū Bakr Muḥammad b. Isḥāq al-Bukhārī. *Kitāb al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Ṭāha Surūr (eds.). Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1994.

Knysh, Alexander D. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. the United States of America: State University of New York Albany, 1998.

Laoust, Henri. "La Biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Katīr", *Bulletin d'Études Orientales*, Vol. 9, 1942-1943.

MacDonald, D. B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.

Madjid, Nurcholish. *Sufisme dan Masa Depan Agama*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

Maḥmūd, 'Abd al-Qādir. *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayah*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

Makari, Victor E. *Ibn Taymīyah's Ethics: the Social Factor*. Chico, CA: Scholars Press, 1983.

Makdisi, George. "Ibn Taymiyya: A Sufi of The *Qadiriyya* Order", *the American Journal of Arabic Studies*, Vol. 1, 1973.

-----. "The Hanbali School and Sufism", *Boletin de la Asociación Española de Orientalistas*, Vol. XV, 1979.

Meier, Fritz. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, terj. J. O'Kane. Leiden: Brill, 1999.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Michel, Thomas F. "Ibn Taymiyya: Islamic Reformer", *Studia Missionalia*, Vol. 34, 1985.

Michel, Thomas F. "Kata Pengantar" dalam Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm b. Taymīyah, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih*, ed. dan terj. Thomas F. Michel. Delmar New York: Caravan Books, 1999.

-----. "Ibn Taymīyah's *Sharh* on the *Futuh al-Ghayb* of Abd al-Qadir al-Jilani", *Hamdard Islamicus*, Vol. 4. No. 2, 1981.

Michot, Yahya M. "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj", dalam Ayman Shihadeh, *Sufism and Theology*. Edinburgh: University Press, 2007.

-----. "Ibn Taymiyya's Critique of Shī'ī Imamology", *The Muslim World*, Vol. 104, Januari-April 2014.

Mu'thi, Wahib. "Kritik Ibn Taymīyah terhadap Tasawuf". Disertasi--Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah.

Nadīm (al), Ibn. *al-Fihrist*. t.t.: al-Maktabah al-Tijārīyah, t.th.

Nashshār (al), 'Alī Sāmī. *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.

Nicholson, Reynold. *Sufism*: *the Mysticism of Islam*. Penguin Books, 1975.

Post, Arjan. "A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba'labakkī's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (*Risālat al-Sulūk*)", *Journal of Sufi Studies*, Vol. 5, 2016.

Rahman, Fazlur. *Islam*. New York: The Chicago University Press, 1979.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

-----. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld, 2000.

Sarrio, Diego R. "Spiritual anti-Elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (*Walāya*)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 22, No. 3, 2011.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Shībī (al), Kāmil Muṣtafā. *al-Fikr al-Shī'ī wa al-Naz'āt al-Ṣūfīyah ḥattā Maṭla' al-Qarn al-Thānī 'Ashar al-Hijrī*. Baghdad: Maktabat al-Nahḍah, 1966.

-----. *al-Ṣilah bayn al-Taṣawwuf wa al-Tashayyu'*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1998.

Siradj, Said Aqil. "*Samâ* dalam Tradisi Tasawuf", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7 No. 2, 2013.

Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and Anti-Sufis*, terj. Ade Alimah. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 2003.

Taftāzānī (al), Abū al-Wafā al-Ghanīmī. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1979.

Taymīyah, Ibn. *al-Furqān bayn Awliyā al-Raḥmān wa Awliyā' al-Shayṭān*. t.t.: Dār al-Minhāj, 1428.

-----. *al-Ṣūfīyah wa al-Fuqarā'*. Kairo: Dār al-Madanī, t.th.

-----. *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymīiyah*, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim dan Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (eds.). Kairo: Dār al-Raḥmah, t.th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

-----. *al-Radd ʻalā al-Shādhilī fī Ḥizbayh wa mā Ṣannafah fī Adāb al-Ṭarīq*, ed. ʻAlī b. Muḥammad al-ʻImrān. Mekkah: Dār al-ʻĀlam al-Fawāʼid li al-Nashr wa al-Tawzīʻ, 2009.

-----. *al-Risālah al-Safādīyah*, Vol. 1. Riyad: Maṭābiʻ Ḥanīfah, 1776.

Tījānī (al), ʻAbd al-ʻAzīz. *al-ʻAqīdah al-Ṣaḥīḥah bayn al-Sūfīyah wa Ibn Taymīyah*, Vol. 1. Kairo: Maktabat al-Amānah, 1985.

Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Chicago: Aldine Transaction, 2008.

Zarrūq, ʻAbd Allāh Ḥasan. *Uṣūl al-Taṣawwuf*. Khartūm: al-Markaz al-Qawmī li al-Intāj al-Iʻlāmī, 1995.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

KEPUTUSAN REKTOR UIN SUNAN AMPEL SURABAYA
NOMOR 330 TAHUN 2019
TENTANG
PENERIMA BANTUAN PENELITIAN TAHUN 2019
UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

REKTOR UIN SUNAN AMPEL SURABAYA,

Menimbang :

a. bahwa dalam rangka menunjang pelaksanaan penelitian peningkatan kapasitas/pembinaan, penelitian dasar pengembangan program studi, penelitian dasar interdisipliner, penelitian pengembangan pendidikan tinggi, penelitian terapan kolaborasi antar perguruan tinggi, penelitian terapan dan pengembangan nasional, penelitian terapan kajian strategi nasional, pendampingan komunitas, pengabdian berbasis riset, pengabdian berbasis program studi, penulisan dan penerbitan buku berbasis riset dan e-book tahun 2019 UIN Sunan Ampel Surabaya, perlu memberikan bantuan penelitian dimaksud;
b. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam lampiran keputusan ini, dipandang memenuhi syarat untuk diberikan bantuan penelitian.

Mengingat :

1. Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Undang-undang Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi;
3. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
4. Peraturan Menteri Agama Nomor 8 Tahun 2014 tentang Organisasi dan Tata Kerja Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya;
5. Peraturan Menteri Agama Nomor 55 Tahun 2014 tentang Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat pada Perguruan Tinggi Keagamaan;
6. Peraturan Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi Nomor 44 Tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi;
7. Peraturan Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi Nomor 62 Tahun 2016 tentang Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi
8. Peraturan Menteri Keuangan Nomor 69/PMK.02/2018 tentang Standar Biaya Keluaran Tahun Anggaran 2019;
9. Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 5459 Tahun 2018 tentang Petunjuk Teknis Program Bantuan Penelitian, Publikasi Ilmiah, dan Pengabdian Kepada Masyarakat Tahun Anggaran 2019;
10. Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 702 Tahun 2019 tentang Petunjuk Teknis Penggunaan Dana Bantuan Penelitian pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri Tahun

MEMUTUSKAN :

Menetapkan : KEPUTUSAN REKTOR UIN SUNAN AMPEL SURABAYA TENTANG PENERIMA BANTUAN PENELITIAN TAHUN 2019 UIN SUNAN AMPEL SURABAYA.

KESATU : Menetapkan Penerima Bantuan Penelitian beserta fakultas, judul penelitian dan jumlah bantuan sebagai berikut :

a. Penelitian Peningkatan Kapasitas/Pembinaan sebagaimana tersebut dalam Lampiran I Keputusan ini;
b. Penelitian Dasar Pengembangan Program Studi sebagaimana tersebut dalam Lampiran II Keputusan ini;
c. Penelitian Dasar Interdisipliner sebagaimana tersebut dalam Lampiran III Keputusan ini;
d. Penelitian Pengembangan Pendidikan Tinggi sebagaimana tersebut dalam Lampiran IV Keputusan ini;
e. Penelitian Terapan Kolaborasi antar Perguruan Tinggi sebagaimana tersebut dalam Lampiran V Keputusan ini;
f. Penelitian Terapan Dan Pengembangan Nasional sebagaimana tersebut dalam Lampiran VI Keputusan ini;
g. Penelitian Terapan Kajian Strategi Nasional sebagaimana tersebut dalam Lampiran VII Keputusan ini;
h. Pendampingan Komuninitas sebagaimana tersebut dalam Lampiran VIII Keputusan ini;
i. Pengabdian Berbasis Riset sebagaimana tersebut dalam Lampiran IX Keputusan ini;
j. Pengabdian Berbasis Program Studi sebagaimana tersebut dalam Lampiran X Keputusan ini;
k. Penulisan dan Penerbitan Buku Berbasis Riset dan E-book sebagaimana tersebut dalam Lampiran XI Keputusan ini.

KEDUA : Tahapan pencairan bantuan penelitian kepada masing-masing peneliti berdasarkan jenis penelitian sebagaimana Lampiran Keputusan terlampir sebagai berikut:

a. Pencairan tahap I (kesatu) sebesar 60% (enam puluh persen) dari nominal seluruh bantuan dengan melampirkan proposal;
b. Pencairan tahap II (Kedua) sebesar 40% (empat puluh persen) dari nominal seluruh bantuan dengan melampirkan laporan hasil penelitian dan bukti pertanggungjawaban keuangan.

KETIGA : Penerima bantuan penelitian melampirkan bukti pengeluaran pertanggungjawaban keuangan sebagaimana ketentuan dalam Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 702 Tahun 2019 tentang Petunjuk Teknis Penggunaan Dana Bantuan Penelitian pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri Tahun 2018. Pajak barang/ ATK Pasal 22 (PPh. Pasal 22) dan Pajak honor Pasal 21 (PPh.

KEEMPAT : Biaya yang dikeluarkan sebagai akibat Keputusan ini dibebankan kepada anggaran DIPA Tahun Anggaran 2019 UIN Sunan Ampel Surabaya Nomor: SP DIPA–025.04.2.423770/2019, tanggal 5 Desember 2018.

KELIMA : Keputusan ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan.

Ditetapkan di Surabaya
pada tanggal 8 April 2019
REKTOR/
KUASA PENGGUNA ANGGARAN,

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

MASDAR HILMY

Tembusan :

1. Direktur Jenderal Pendidikan Agama Islam Kementerian Agama RI, Jakarta;
2. Wakil Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya;
3. Kabiro AAKK dan AUPK UIN Sunan Ampel Surabaya;
4. Dekan Fakultas UIN Sunan Ampel Surabaya;
5. Bendahara Pengeluaran UIN Sunan Ampel Surabaya;
6. Ybs.

LAMPIRAN II
KEPUTUSAN REKTOR
UIN SUNAN AMPEL SURABAYA
NOMOR 330 TAHUN 2019
TENTANG PENERIMA BANTUAN PENELITIAN
TAHUN 2019 UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

PENERIMA BANTUAN
PENELITIAN DASAR PENGEMBANGAN PROGRAM STUDI
UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

No.	NAMA/NIP/NUP	FAKULTAS	JUDUL	JUMLAH BANTUAN
1	2	3	4	5
1	Dedy Suprayogi, SKM., M. KL 198512112014031002	Fakultas Psikologi dan Kesehatan	Peranan Plankton sebagai Bioindikator kualitas Air di Sistem Sungai Bawah Tanah Gua Ngerong sebagai Penyuplai Utama Air Baku di Kawasan Karst Tuban	Rp. 24.000.000,-
2	Yuniar Farida, MT 197905272014032002	Fak. Sains dan Teknologi	Pemodelan Arus Lalu Lintas dan Waktu Tunggu Total Optimal di Persimpangan Jalan Jemur Andayani–Ahmad Yani sebagai Upaya Mengurai Kemacetan	Rp. 24.000.000,-
3	Dr. Siti Lailiyah, M.Si 198409282009122007 Agus Prasetyo Kurniawan, M.Pd 198308212011011009	Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan	Profil Keterampilan Matematika Abad 21 Mahasiswa PPL (Praktik Pengalaman Lapangan) Pendidikan Matematika	Rp. 24.000.000,-
4	Dr. Sanuri, M.Fil.I 197601212007101001	Fakultas Syari'ah dan Hukum	Internalisasi Hukum Pidana Islam ke dalam Rancangan Undang-Undang Hukum Pidana di Indonesia Perspektif Maqasid al-Shari'ah	Rp. 24.000.000,-
5	Rizma Fithri, S.Psi, M.Si 197403121999032001	Fakultas Psikologi dan Kesehatan	Kesiapan Guru dalam Proses Pembelajaran Peserta Ddik Cerdas Istimewa MTSN Kota Madiun	Rp. 24.000.000,-
6	Ilham, M. Kom 198011082014031002 Saikhu Rokhim, M. KKK 198612212014031001	Fak. Sains dan Teknologi Fak. Sains dan Teknologi	Penerapan Software Peningkatan Kapasitas Kinerja Pelayanan Akademik dan Non Akademik UIN Surabaya	Rp. 24.000.000,-
7	Lucky Abrorry, S. Psi., M.Psi 197910012006041005	Fakultas Psikologi dan Kesehatan	Job Crafting, Person Job-Fit Dan Makna Kerja Pada Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya	Rp. 24.000.000,-

No.	NAMA/NIP/NUP	FAKULTAS	JUDUL	JUMLAH BANTUAN
1	2	3	4	5
8	Feryani Umi Rosidah, S.Ag, M.Fil.I 196902081996032003 Dakhirotul Ilmiyah, S. Ag 197402072014112003	Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Filsafat	Kerukunan Umat Beragama Berbasis Budaya "Slametan Sumber" Sebagai Medan Kerukunan Umat Beragama di Durensewu Pandaan Pasuruan	Rp. 24.000.000,-
9	Prof. Dr. H. Abd. Hadi, M.Ag 195511181981031003	Fakultas Syari'ah dan Hukum	Analisis Obyektif Tradisionalis Terhadap Metode Memahami Alquran Dengan Pendekatan Skripturalis Dan Implikasi Keberagamaannya Di Pondok Pesantren Maskumambang Gresik	Rp. 24.000.000,-
10	Dr. Imam Amrusi Jailani, M.Ag 197001031997031001	Fakultas Syari'ah dan Hukum	Penguatan Nilai-Nilai Toleransi Dan Demokrasi Dalam Bernegara Dan Bermasyarakat Melalui Pengkajian Piagam Madinah Sebagai Konstitusi Pertama Di Dunia	Rp. 24.000.000,-
11	Drs. Sam'un, M.Ag 195908081990011001	Fakultas Syari'ah dan Hukum	Tinjauan Fiqh Dan Letak Geografis Terhadap Fenomena Pelaksanaan Puasa Ramadhan Warga Dusun Sembung Desa Margopatut Kecamatan Sawahan Kabupaten Nganjuk Yang Mengikuti Waktu Imsakiyah Bojonegoro	Rp. 24.000.000,-
12	Dr. Ita Musarrofa, M.Ag 197908012011012003 Husnul Muttaqin, S.Sos, M.S.I 197801202006041003	Fakultas Syari'ah dan Hukum Fakultas Dakwah dan Komunikasi	Problematika Hukum Keluarga Islam Di Dunia Cyber Dan Urgensi Pembaharuan Kompilasi Hukum Islam (KHI)	Rp. 24.000.000,-
13	Tatik Mukhoyyaroh, M.Si 197605112009122002	Fakultas Psikologi dan Kesehatan	Hubungan Antara Anonimitas Dengan Deindividuasi Pada Remaja Pengguna Media Sosial	Rp. 24.000.000,-
14	Muwahid, SH, M.Hum 197803102005011004	Fakultas Syari'ah dan Hukum	Implementasi Hak Politik Mantan Narapidana Korupsi dalam Pemilihan Umum di Jawa Timur	Rp. 24.000.000,-
15	Abu Fanani, SS, M.Pd 196906152007011051	Fakultas Adab dan Humaniora	Intertekstualitas Teks Komentar Warganet Terhadap Pemberitaan Tagar #2019GantiPresiden# di Media Massa Online	Rp. 24.000.000,-
16	M. Anis Bachtiar, M.Fil.I 196912192009011002	Fakultas Dakwah	Urgensi Filsafat Dakwah Terhadap Pengembangan Pemahaman Mahasiswa	Rp. 24.000.000,-

No.	NAMA/NIP/NUP	FAKULTAS	JUDUL	JUMLAH BANTUAN
1	2	3	4	5
		dan Komunikasi	pada Mata Kuliah Rumpun Ke-ilmuan Dakwah	
17	Rizka Safriyani, M.Pd 198409142009122005 Rakhmawati, M.Pd 197803172009122002 Lisanul Uswah Sadieda, S.Si, M. Pd 198309262006042002	Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan	Analisis Kebutuhan Pengembangan Materi Ajar Berbasis Riset Untuk Mata Kuliah Academic Article Writing	Rp. 24.000.000,-
18	Dr.Suryani, S.Ag, S. Psi., M.Si 197708122005012004	Fakultas Psikologi dan Kesehatan	Working Memory Prediktor Multitasking Performance Pada Remaja	Rp. 24.000.000,-
19	Fitriah, S.Pd, MA 197610042009122001	Fakultas Tarbiyah dan Keguruan	Kreatifitas Guru Dalam Pembelajaran Bahasa Inggris	Rp. 24.000.000,-
20	Noverma, M. Eng 198111182014032002 Oktavi Elok Hapsari, MT 198510042014032004	Fak. Sains dan Teknologi Fak. Sains dan Teknologi	Pengaruh Pengawetan Bambu Metode Perendaman Air Tawar Dan Larutan Garam Terhadap Uji Tarik Bambu	Rp. 24.000.000,-
21	Ali Mustofa, S.Ag, M.Pd 197612252005011008	Fakultas Tarbiyah dan Keguruan	School Improvement bagi Kepala Madrasah di Jawa Timur	Rp. 24.000.000,-
22	Muchlis, S.Sos.I, M.Si 197911242009121001	Fakultas Dakwah dan Komunikasi	Media Komunikasi Politik: Content Analysis Pemberitaan Politik Di Media Televisi TV One, Metro TV, Dan RCTI Menjelang Pemilihan Presiden 2019 Di Indonesia	Rp. 24.000.000,-
23	Dra. Irma Soraya, M.Pd 196709301993032004	Fakultas Tarbiyah dan Keguruan	Retrospektif Evaluasi Diri Dalam Strategi Motivasi Di Kelas Program Studi PBI FTK UIN Sunan Ampel	Rp. 24.000.000,-
24	Fajar Setiawan, MT 198405062014031001	Fak. Sains dan Teknologi	Efektifitas Mitigasi Bencana Wilayah Pesisir Dengan Pespektif Islam	Rp. 24.000.000,-
25	Holilah, S.Ag, M.Si 197610182008012008 Muchammad Ismail, MA 198005032009121003	Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Fakultas Ilmu Sosial dan Politik	pandangan Masyarakat Tentang Gaya Kepemimpinan Kepala Desa Berpendidikan Tinggi Dan Tidak Berpendidikan Tinggi (Studi Kasus di Kecamatan Tanjung Bumi, Kabupaten Bangkalan)	Rp. 24.000.000,-

No.	NAMA/NIP/NUP	FAKULTAS	JUDUL	JUMLAH BANTUAN
1	2	3	4	5
26	Drs. Saefullah Azhari, M.Pd.I 196508141997031001	Fakultas Tarbiyah dan Keguruan	Konstruksi Pendidikan Islam Moderat Melalui Nalar "A Common Word" Waleed El-Ansory	Rp. 24.000.000,-
27	Amal Taufiq, S.Pd, M.Si 197008021997021001 Dra. Hj. Siti Azizah Rahayu, M.Si 195510071986032001	Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Fakultas Dakwah dan Komunikasi	Pengembangan Kawasan Wisata Pantai Kenjeran Dan Kesejahteraan Nelayan (Studi Analitis Tentang Dampak Kebijakan Pemerintah Kota Surabaya Bagi Nelayan Di Kelurahan Tambak Wedi Sidoarjo	Rp. 24.000.000,-
28	Moch. Zainul Arifin, S.Ag., M. Pd. I 197104172007101004	Fakultas Syari'ah dan Hukum	Ikhtiar Pusat Bisnis Uinsa Dalam Mewujudkan Bahasa Arab Sebagai Bahasa Transaksi Jual Beli	Rp. 24.000.000,-
29	Budi Ichwayudi, M.Fil.I 197604162005011004 Moh. Yardho, M. Th. I 198506102015031006	Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Filsafat	Menangkal Potensi Radikalisme Pada Pemuda Melalui Dialog Lintas Agama; Analisis Terhadap Program Forum Kerukunan Umat Beragama Bagi Pemuda Lintas Agama di Jawa Timur	Rp. 24.000.000,-
30	Dra. Arba'iyah YS, MA 196405031991032002 Mukhoiyaroh, M.Ag 197304092005012002	Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan	Pendidikan Tanpa Batas (Cosmopolitan) dalam Perspektif Islam	Rp. 24.000.000,-
31	Dra. Fa'uti Subhan, M.Pd.I 195410101983122001	Fakultas Tarbiyah dan Keguruan	Ecopreneurship Dalam Pengembangan Program Adiwiyata Di MAN I Mojokerto Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Lingkungan Hidup	Rp. 24.000.000,-
32	Lukman Fahmi, S.Ag, M.Pd 197311212005011002	Fakultas Dakwah dan Komunikasi	Bimbingan konseling Islam dengan REBT (Rational Emotive Behavior Theraphy) dalam menangani perilaku agresif anak di Al Falah Assalam Tropodo Sidoarjo	Rp. 24.000.000,-
33	Drs. Atiq Mohammad Romdlon, M.Ag 196712211995031001	Fakultas Adab dan Humaniora	Variasi Gaya Bahasa Judul Video Berkonten Islam di Youtube: Sebuah Studi Pragmastilistik	Rp. 24.000.000,-
34	Drs. H. Muktafi, M.Ag 196008131994031003 Nur Hidayat Wakhid Udin, MA 198011262011011004	Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Filsafat	Paradigma Dan Doktrin Tasawuf Salafi: Arah Baru Taksonomi Sufisme Di Antara Sunnī Dan Falsafī	Rp. 24.000.000,-

No.	NAMA/NIP/NUP	FAKULTAS	JUDUL	JUMLAH BANTUAN
1	2	3	4	5
35	Muhammad Ratodi, M. Kes 198103042014031001 Arfiani Syari'ah, MT 198302272014032001	Fakultas Psikologi dan Kesehatan Fak. Sains dan Teknologi	Transformasi Wajah Permukiman Muslim Dalam Konteks Perkembangan Syiar Islam di Martapura Kalimantan Selatan	Rp. 24.000.000,-
36	Dr. Darmawan, MHI '198004102005011004	Fakultas Syari'ah dan Hukum	Efektivitas Pengawasan Hakim Konstitusi oleh Komisi Yudisial Menurut Sistem Ketatanegaraan RI	Rp. 24.000.000,-
37	Raudlotul Jannah, S.Ag 197810062005012004	Fakultas Adab dan Humaniora	Analisis Linguistik Forensik pada Berita Acara Pemeriksaan sebagai Upaya Penegakan Hukum yang Adil dan Setara	Rp. 24.000.000,-
38	Dr. Thayib, S.Ag, M.Si 197011161999031001	Fakultas Dakwah dan Komunikasi	Service Quality Melalui Umroh Coaching Pada Jemaah Umroh Khusus Di Surabaya	Rp. 24.000.000,-
39	Abdul Hakim, MT 198008062014031002	Fak. Sains dan Teknologi	Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat Kawasan Pesisir Kabupaten Lamongan Melalui Pemahaman Lingkungan Sebagai Pilot Project Prodi Teknik Lingkungan Fakultas Sains Teknologi Uin Sunan Ampel Surabaya	Rp. 24.000.000,-

REKTOR/
KUASA PENGGUNA ANGGARAN,

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

MASDAR HILMY