

**ETIKA SUFISTIK DALAM PEMIKIRAN  
IBNU TAIMIYAH**

**DISERTASI**

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Doktor  
dalam Studi Islam**



Oleh:

**RAHMAT SETIAWAN**  
NIM. 1500039030

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM  
PASCASARJANA  
UIN WALISONGO SEMARANG  
2022**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rahmat Setiawan  
NIM : 1500039030  
Program Studi : Studi Islam  
Konsentrasi : Etika Islam

Menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

**ETIKA SUFISTIK DALAM PEMIKIRAN IBNU TAIMIYAH**

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 20 Agustus 2021



**Rahmat Setiawan**  
NIM. 1500039030

NOTA DINAS

Semarang, 20 Agustus 2021

Kepada  
Yth. Direktur Pascasarjana  
UIN Walisongo  
Di Semarang

*Assalamu 'alaikum wr. wb.*

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap Disertasi yang ditulis oleh:

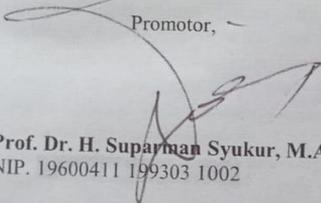
Nama : **Rahmat Setiawan**  
NIM : 1500039030  
Konsentrasi : Etika Islam  
Program Studi : Studi Islam  
Judul : **Etika Sufistik dalam Pemikiran Ibnu Taimiyah**

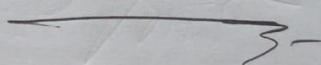
Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tertutup.

*Wassalamu 'alaikum wr. wb.*

Promotor,

Ko-Promotor,

  
**Prof. Dr. H. Suparman Syukur, M.Ag.**  
NIP. 19600411 199303 1002

  
**Dr. Nasihun Amin, M.Ag.**  
NIP. 196807011993031003



KEMENTERIAN AGAMA RI  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024-7614454, 76774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : RAHMAT SETIAWAN

NIM : 1500039030

Judul : Etika Sufistik dalam Pemikiran Ibnu Taimiyah

telah diujikan pada 29 Maret 2022 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Fatah Syukur, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	25/4 2022	
<u>Prof. Dr. H. Muslich Shabir, MA</u> Sekretaris/Penguji	26/4 2022	
<u>Prof. Dr. H. Suparman, M.Ag.</u> Promotor/Penguji	25/4 2022	
<u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag.</u> Kopromotor/Penguji	25/4 2022	
<u>Prof. Dr. H. Abdullah Hadziq, MA</u> Penguji	26/4 2022	
<u>Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA</u> Penguji	26/4 2022	
<u>Dr. H. Sholihan, M.Ag.</u> Penguji	25/4 2022	
<u>Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag.</u> Penguji	25/4 2022	

## **Abstrak**

**Judul : Etika Sufistik dalam Pemikiran Ibnu Taimiyah**

**Nama : Rahmat Setiawan**

**NIM : 1500039030**

Ibnu Taimiyah merupakan tokoh yang banyak memahami disiplin ilmu. Karyanya sampai sekarang masih menjadi bahan penelitian dikalangan ilmuwan. Pandangannya dalam hal keilmuan islam mempunyai ciri khas tersendiri dan hampir semua pemikirannya bernuansa penghidupan kembali semangat keislaman secara integral tanpa dipisahkan oleh dikotomi disiplin keilmuan. Ibnu Taimiyah juga mempunyai pandangan tersendiri tentang hal baik dan buruk perilaku seseorang berdasarkan nilai-nilai sufistik atau disebut etika sufistik. Pemikirannya tentang etika bernuansa sufistik tanpa mengesampingkan disiplin ilmu lainnya. Penelitian ini membahas tentang pemikiran Ibnu Taimiyah terfokus pada etika sufistik dengan segala ciri khasnya tersendiri, berdasarkan pandangannya terhadap tasawuf dan etika yang berbeda dengan tokoh lain.

Penelitian ini akan menjawab pertanyaan bagaimana landasan pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah? Bagaimana konstruk etika sufistik Ibnu Taimiyah? Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif pustaka yang mengandalkan data-data tertulis berupa karya yang relevan. Kajian ini bersifat deskriptif analisis kritis, karena sifat kajiannya untuk mendeskripsikan ide-ide atau pemikiran seseorang disertai dengan bukti-bukti atau sumber yang terpercaya. Kondisi sosio kultural juga sebagai alasan pondasi pemikirannya sehingga tercapai pemahaman atau kesimpulan secara utuh dan dapat dipertanggungjawabkan. Karya-karya Ibnu Taimiyah dan karya tokoh lain yang terkait dengan kajian juga digunakan sebagai data.

Hasil penelitiannya adalah etika sufistik menurut Ibnu Taimiyah merupakan ilmu yang membahas tentang perilaku manusia terhadap Allah dan manusia. Etika sufistik Ibnu Taimiyah bercorak religio-empirik-aktif. Artinya manusia berperilaku yang riil, inderawi, dan aktif, karena sudah menjadi fitrah manusia bahwa dirinya

berkehendak dan bergerak sekaligus makhluk inderawi. Seseorang seharusnya dalam mengamalkan ajaran Islam secara integral, tidak sepotong-potong. Sumbernya adalah, akal, hati, dan wahyu diletakkan secara proporsional. Pertama; pengetahuan, pengetahuan akan memberikan seseorang pertimbangan terhadap perilakunya. Orang yang berperilaku buruk dikarenakan salah satunya tidak mengetahui ilmu bahwa perilaku tersebut baik atau buruk. Kedua; maqāmāt, merupakan hakekat ushul al-dīn yang menjadi dasar perilaku lahiriah. Perilaku lahiriah tidak ada nilainya tanpa didasari amal batiniah. Ketiga; ma'rifatullāh, menjadi titik tolak melakukan perbuatan baik. Karena orang yang mengenal Allah ia akan melakukan perbuatan baik. Istilah lainnya adalah baik dan buruknya perbuatan seseorang tergantung seberapa besar kadar seseorang tersebut dalam mengenal Allah.

## Abstract

**Title : Sufistic Ethic in Ibnu Taimiyah Thinking**

**Name : Rahmat Setiawan**

**NIM : 1500039030**

Ibnu Taimiyah is a figure who understands many disciplines. His work and books is still the subject of research among scientists now. His views in terms of Islamic scholarship have their own characteristics, and almost all of their thoughts have the nuances of reviving the Islamic spirit in an integral way without being separated by the dichotomy of scientific disciplines. Ibnu Taimiyah also has view about the good and bad of a person's behavior based on Sufistic values, or called with Sufistic ethics. His thoughts on ethics have a Sufistic nuance without compromising other disciplines. Therefore, this study discusses the thoughts of Ibnu Taimiyah focusing on Sufistic ethics and his characteristics, based on his views on Sufism and ethics that are different from other figures.

This research will answer the question how to construct Ibnu Taimiyah's Sufistic ethics? And how is the basis of Ibnu Taimiyah's Sufistic ethical thought? This research is a qualitative literature research that relies on written data in the form of relevant works. This study is descriptive of critical analysis, because the nature of the study is to describe a person's ideas or thoughts accompanied by reliable evidence or sources and also in terms of socio-cultural conditions so that a complete and accountable understanding or conclusion is reached with the works of Ibnu Taimiyah, and the work of other figures related to the study as data.

The result of his research is that Sufistic ethics according to Ibnu Taimiyah is an Islamic scholarship that discusses human behavior towards God and humans. Ibnu Taimiyah's Sufistic ethics are realistic-empirical-active. This means that humans behave in a real, sensory, and active manner. Because it is human nature that he will and act as well as sensory beings. Humans in practicing the law and *syari'at* of Islam integrally, not in pieces. And the source is, reason, heart, and revelation are placed proportionally. First; knowledge will

give a person consideration of his behavior. People who behave badly, because one of them does not know that the behavior is good or bad. Second; *maqomat*, is the essence of *ushul al-dīn* which is the basis of outward behavior. Outward behavior has no value without being based on inner charity. Third; *ma'rifatullāh*, is the starting point for doing good deeds. For those who know God will do good deeds. In other words, the good or the bad of a person's actions depend on how big the level of a person is in knowing Allah.

## ملخص

العنوان : الأخلاق الصوفية في تفكير ابن تيمية

الاسم : رحمت ستويان

1500039030 : NIM

إبن تيمية شخصية يفهم الكثير من التخصصات العلمية. لا يزال نتائجه العلمية مادة للبحوث بين العلماء. و لرثيه من حيث الدراسات الإسلامية خصائص، ويكاد يكون محتوما عن كل أفكاره في إحياء الروح الإسلامية بطريقة متكاملة دون المتفرقة بين طريق ثنائية التخصصات العلمية. وإبن تيمية نظرة خاصة في حسنه و سيئة سلوك الإنسان الذي يسند على القيم الصوفية. و هي يسمى بالأخلاق الصوفية. و أفكاره عن الأخلاق شكل صوفية بدون مساومة التخصصات العلمية الأخرى. و لذلك، تناقش هذا البحث عن أفكار الأخلاق الصوفية لإبن تيمية و عن كل خصائصها ، بناءً على آرائه في الصوفية والأخلاق التي تختلف عن الشخصيات الأخرى.

يجيب هذا البحث على السؤال: كيف تركيب البناء الأخلاق الصوفية لإبن تيمية ؟ و كيف أساس تفكيره للأخلاق الصوفية ؟ هذا البحث هو بحث جودتي كتابتي يعتمد على بيانات مكتوبة في شكل نتائج التي تتصل بما. و هذه الدراسة وصفية للتحليل النقدي ، لأن هذه الدراسة لتصوير أفكار الشخص مع أنه بأدلة تدلها أو مع المصادر الموثوقة، و أيضاً من حيث الاجتماعية والثقافية حتى الوصول إلى فهم كامل. و يعمل بنتائج إبن تيمية وغيرهم مرتبطة بالدراسة كبيانات.

وكانت نتيجة بحثه أن الأخلاق الصوفية عند إبن تيمية هي علم يبحث عن الأفعال الإنسان مع الله والإنسان نفسه. الأخلاق الصوفية لابن تيمية واقعية - تجريبية - نشطة. يعني، أن الناس يتصرفون بطريقة حقيقية وحسية وفعالة. لأن الطبيعة البشرية هي التي يشاء ويتحرك وكذلك أنه المخلوق الحسية. يجب على الإنسان في ممارسة و معاملة شريعة دين الإسلام تكاملاً وليس قطعاً و قطعاً. وأما

مصدره العقل ، والقلب ، والوحي ثم وضعها بشكل متناسب. أولاً؛ المعرفة، ستعطي المعرفة الشخص اعتباراً وتحكيما لسلوكه. و الجهلاء الذين يتصرفون و يعملون أنه خير أم لا، لأن أحدهم لا يعرفون العلم أن شيئاً قد فعلوا وسلكوا خير أو قبيح. ثانياً؛ المقامات، من حقائق أصول الدين وهو أساس السلوك الظاهر. لا قيمة للسلوك الظاهر إلا بدون عملية باطنية. و ثالثاً؛ معرفة الله، هي نقطة الإنطلاق لصناعة الأعمال الصالحة. لأن الذين يعرفون الله سيفعلون الأعمال الصالحة. بعبارة أخرى ، فإن الخير والشر في تصرفات الإنسان يعتمدان على قدر معرفة الإنسان بالله.

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penulisan tesis ini berpedoman pada buku “Pedoman Transliterasi Arab-Latin” yang dikeluarkan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, tertanggal 22 Januari 1988, nomor. 158 Tahun 1987 dan nomor. 0543b/U/1987. Di bawah ini adalah daftar huruf Arab dan transliterasinya dengan huruf latin.

### A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be

ت	Ta	T	Te
ث	Ṣa	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Ḍal	ḏ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)

ض	Dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we

هـ	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

## B. Vokal

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

### 1. Vokal Tunggal

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

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	a	a
ِ	Kasrah	i	i
ُ	Dammah	u	u

## 2. Vokal Rangkap

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

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
...يَ	Fathah dan ya	ai	a dan u
...وُ	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَاعِلِ fa`ala
- سَأَلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوْلِ haula

### C. Maddah

*Maddah* atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ...أ	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ي...ي	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
و...و	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قال qāla
- رمى ramā
- قيل qīla
- يقول yaqūlu

#### D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup

Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".

2. Ta' marbutah mati

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

3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الْاِطْفَالِ                      raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ              al-madīnah      al-munawwarah/al-  
madīnatul munawwarah
- طَلْحَةَ                                  talhah

#### E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda

tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نازل nazzala
- البِرُّ al-birr

#### **F. Kata Sandang**

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرجل ar-rajulu
- القلم al-qalamu
- الشمس asy-syamsu
- الجلال al-jalālu

## G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

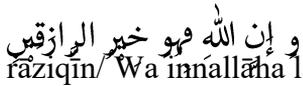
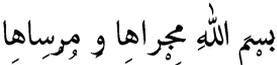
Contoh:

- ياخذ ta'khuzu
- شيء syai'un
- النوع an-nau'u
- إن inna

## H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

-  Wa innalāha lahuwa khair ar-  
rāziqīn/ Wa innalāha lahuwa khairurrāziqīn
-  Bismillāhi majrehā wa mursāhā

## I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الحمد لله رب العالمين Alhamdu lillāhi rabbi al-  
alāmaīn/Alhamdu lillāhi rabbil `ālamān
- الرحمن الرحيم Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- الله غفور رحيم Allaāhu gafūrun rahīm
- لله الامور جميعا Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-  
amru jamī an

## J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

## **Kata Pengantar**

Sembari berucap syukur alhamdulillah, penulis tidak pernah bosan berterimakasih banyak kepada para pihak yang dengan tulus telah membantu dan mempermudah penyelesaian karya disertasi ini. Tanpa bantuan para pihak tersebut tidak mungkin karya ini bisa berwujud. Oleh sebab itu dalam kata pengantar karya disertasi ini penulis secara khusus ingin mengungkapkan rasa terimakasih itu kepada:

1. Rektor UIN Walisongo Semarang atas fasilitas yang telah diberikan demi kemudahan penyelesaian disertasi ini
2. Direktur Pasca Sarjana UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, MA, dengan sodoran fasilitas akademis yang khususnya berupa layanan jasa-jasa dalam memberi kemudahan selesainya karya disertasi ini
3. Promotor dan Ko-Promotor penulis. Prof. Dr. H. Suparman Syukur, MA., dan Dr. Nasihun Amin, M.Ag atas kesediannya dalam membimbing dan mengarahkan penulis sehingga karya ini benar-benar berupa karya yang layak. Sungguh tanpa beliau berdu tidak mungkin karya ini terwujud.
4. Prof. Dr. H. M. Amin Syukur, MA (almarhum) yang pernah membimbing dan mengarahkan penulis.
5. Orang tua yang selalu memberikan doa dan dukungannya tanpa henti.
6. Istri dan keempat anak-anak penulis yang telah rela suami dan ayah mereka meninggalkan rumah, mengesampingkan tanggung

jawab keluarga demi suatu cita-cita akademis penulis. Dan penulis meminta maaf dari hati yang dalam kepada anak-anak terutama kepada isteri yang sekaligus menjadi stuntwoman dalam keluarga.

7. Adik-adik yang selalu memotivasi baik secara lahir maupun batin.
8. Teman-teman Mora Scholarship angkatan 2015 terima kasih banyak support yang telah diberikan.
9. Ketua STITM Kendal yang telah berkenan memberangkatkan penulis menempuh pendidikan s3 dengan disertai pengertian penuh dan teman-teman dosen di sana terimakasih banyak atas dorongan yang selama ini disodorkan berupa fasilitasi mental spiritual penulis yang pasang surut.

Semoga Allah SWT memberkati mereka semua. Amin. Akhirnya penulis hanya dapat berharap semoga disertasi ini dapat memberikan kontribusi yang bermakna bagi pembaca dan khususnya bagi penulis sendiri.

Semarang, 20 Agustus 2021

Penulis

**Rahmat Setiawan**  
NIM. 1500039030

## DAFTAR ISI

Halaman

<b>HALAMAN JUDUL</b> .....	i
<b>PERNYATAAN KEASLIAN</b> .....	iii
<b>PENGESAHAN</b> .....	iv
<b>NOTA PEMBIMBING</b> .....	v
<b>ABSTRAK</b> .....	vi
<b>TRANSLITERASI</b> .....	xii
<b>KATA PENGANTAR</b> .....	xxvi
<b>DAFTAR ISI</b> .....	xxiii
<b>BAB I : PENDAHULUAN</b> .....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	18
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	18
D. Kajian Pustaka .....	20
E. Metode Penelitian .....	29
F. Sistematika Pembahasan .....	32
<b>BAB II : TEORI ETIKA DAN SUFISME</b> .....	35
A. Etika dan Aliran-alirannya .....	35
1. Egoisme .....	45
2. Hedonisme.....	47
3. Eudemonisme.....	49
4. Utilitarianisme.....	50

5. Deontologi.....	51
B. Sufisme dan Perkembangannya .....	58
1. Periode Pembentukan.....	63
2. Periode Pengembangan.....	64
3. Periode Konsolidasi.....	65
4. Periode Falsafi .....	65
5. Periode Purifikasi .....	67
C. Etika Sufistik .....	70
1. Etika Islam dan Madzhab-madzhabnya.....	75
2. Akal, Hati, dan Wahyu .....	78
3. Baik dan Buruk dalam Etika Sufistik .....	94
4. Kebahagiaan dalam Etika Sufistik .....	96
5. Mekanisme Etika Sufistik .....	102
<b>BAB III : LANDASAN PEMIKIRAN ETIKA SUFISTIK IBNU TAIMIYAH .....</b>	<b>117</b>
A. Biografi Ibnu Taimiyah .....	117
B. Kondisi Sosial, Politik, Keilmuan, dan Genealogi Pemikiran Ibnu Taimiyah .....	120
C. Potensi Manusia Menurut Ibnu Taimiyah .....	138
D. Epistemologi Pemikiran Ibnu Taimiyah.....	152
E. Sufisme pada Masa Ibnu Taimiyah.....	157
F. Kritik Ibnu Taimiyah terhadap Sufisme .....	168
G. Pemikiran Sufistik Ibnu Taimiyah .....	177
<b>BAB IV : KONSTRUK PEMIKIRAN ETIKA SUFISTIK IBNU TAIMIYAH .....</b>	<b>187</b>
A. Kedudukan Akal dan Hati .....	187
1. Akal .....	189
2. Hati .....	196
B. Norma-norma Etika Sufistik .....	198
1. Maqāmāt dan <i>Aḥwāl</i> Sebagai Tolak Ukur Perilaku .....	198
2. Pengetahuan dan Dzikirullah.....	200
3. Makrifatullah .....	201
C. Etika Sufistik Ibnu Taimiyah.....	202

1. Kebahagiaan.....	202
2. Baik dan Buruk.....	204
<b>BAB V : REFLEKSI PEMIKIRAN ETIKA SUFISTIK IBNU TAIMIYAH .....</b>	<b>217</b>
A. Etika Sufistik Sebuah Madzhab Baru.....	217
B. Integralitas Etika Sufistik Ibnu Taimiyah.....	222
C. Universalitas Etika Sufistik Ibnu Taimiyah ....	226
D. Relevansi Etika Sufistik Ibnu Taimiyah terhadap Pencegahan Krisis Moral .....	231
<b>BAB VI : PENUTUP .....</b>	<b>237</b>
A. Kesimpulan .....	237
B. Saran .....	244

## **DAFTAR PUSTAKA**

## **RIWAYAT HIDUP**





# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Etika merupakan cabang aksiologi yang pada pokoknya membicarakan tentang nilai baik dan buruk dalam tindakan manusia. Secara khusus pada pembahasan ini berarti etika membahas tentang sifat-sifat baik dan buruk manusia, sehingga nantinya sifat-sifatnya dapat dianggap bermoral atau tidak bermoral.<sup>1</sup> Etika diharapkan memberi jawaban bagaimana agar manusia dapat belajar cara hidup yang baik. Artinya bagaimana caranya manusia dapat hidup bersama secara baik. Akan tetapi, dalam pelaksanaannya masih terdapat simpang siur untuk menyatakan bahwa suatu perbuatan itu baik atau buruk. Sebagai contoh misalnya pengeboman di Hiroshima dan Nagasaki merupakan tindakan baik atau buruk? Peristiwa tersebut menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat yang mengatakan bahwa pengeboman itu merupakan tindakan baik, sementara pihak yang lain mengatakan bahwa perbuatan itu buruk.

Terkait dengan perilaku baik dan buruk manusia, etika merupakan salah satu pembahasan filsafat yang merefleksikan bagaimana manusia harus hidup layaknya sebagai manusia.

---

<sup>1</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, trans. Soejono Soemargono, cet. Ke-9, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 341.

Banyak filosof besar yang menulis tentang etika, mulai dari Plato sampai etika emansipatoris Jurgen Habermas. Mereka semua mencari jawaban bagaimana manusia harus mengembangkan dan memperbaiki diri agar tercapai segala potensi dan kelebihanannya sehingga kehidupannya menjadi bermakna. Jawaban mereka tentu saja bervariasi dalam memandang hal tersebut. Hal yang menarik dari perbedaan itu adalah diantara mereka ada yang fokus kajiannya berorientasi pada dunia saja; ada juga pandangan mereka yang hanya berfokus kepada Sang Pencipta; dan ada juga yang hanya cukup dengan memberikan nasehat dan motivasi bagaimana caranya menghindari gangguan; serta ada yang menuntut keputusan dan keberanian hati; mereka juga ada yang berfokus mencari kebahagiaan, serta ada yang menuntut kewajiban.<sup>2</sup>

Menurut Franz Magnis-Suseno, etika merupakan sebuah usaha manusia untuk menyelesaikan permasalahan bagaimana harus hidup yang baik dengan menggunakan kekuatan rasio. Intinya adalah kajian etika membahas tentang realitas moral berupa kebiasaan, nilai, norma, dan pandangan-pandangan moral secara kritis. Etika menuntut pertanggungjawaban dan menyingkapkan kerancuan, maksudnya etika menuntut pendapat-

---

<sup>2</sup> Franz Magnis-Suseno, *Tiga Belas Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani sampai Abad XIX*, cet. Ke-7, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), 5.

pendapat moral yang dikemukakan dapat dipertanggungjawabkan dan tidak membiarkan pendapat-pendapat moral begitu saja.<sup>3</sup>

Etika pada dasarnya mengajak manusia untuk melakukan suatu keputusan bahwa tindakan tersebut perlu dilakukan atau tidak secara kritis dan rasional, sehingga tidak mengganggu dan bertentangan dengan nilai dan norma yang sudah ada. Etika juga tidak mengorbankan nilai, norma, dan kepentingan orang lain dalam sebuah tatanan masyarakat secara umum. Hal tersebut dapat menciptakan dan menjaga suatu keluarga, organisasi, masyarakat dan negara menjadi tenang dan harmonis. Tujuan

---

<sup>3</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, cet. Ke-5, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 14-18. Amin Syukur berpendapat bahwa etika yaitu teori yang membahas tentang tingkah laku baik dan buruk manusia dipandang dari nilainya dengan menggunakan rasio sebagai alatnya (lihat M. Amin Syukur, *Studi Akhlak*, cet. Ke-1, Semarang: Walisongo Press, 2010, 4). Sama halnya menurut Mansur Ali Rajab bahwa etika adalah ilmu yang focus kajiannya membahas tentang tingkah laku baik dan buruk manusia (lihat Manşur ‘Ali Rajab, *Taammulāt fi Falsafati al-Akhlāq*, cet. Ke-3, Mesir: Maktabatu al-Anjilū al-Miṣriyyah, 1961, 18). Sedangkan pendapat Sudarminta, bahwa etika adalah ilmu yang meangkaji beberapa permasalahan pokok dalam filsafat moral (lihat J. Sudarminta, *Etika Umum: Kajian tentang Beberapa Masalah Pokok dan Teori Etika Normatif*, cet. Ke-3, Yogyakarta: Kanisius, 2015, 5). Menurut Bertens, etika adalah suatu ilmu yang membahas tentang moralitas, ilmu yang menyelidiki tingkah laku moral yang sistematis dan metodologis. Lihat juga dalam K. Bertens, *Etika*, cet. Ke-9, Yogyakarta: Kanisius, 2001, 13). Abdul Haris juga merangkum berbagai definisi tentang etika yaitu: menurut Louis O. Kattsof dan Jan Hendrik Rapar, etika adalah ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk, dan ilmu tentang hak dan kewajiban moral. Sidi Gazalba mengatakan bahwa, etika adalah teori yang mengkaji tentang tingkah laku perbuatan manusia dari sisi nilai baik dan buruk secara rasional. Lihat Abdul Haris, *Etika Hamka: Konstruksi Etik Berbasis Rasional Religius*, Yogyakarta: LkiS, 2010, 34).

etika menurut Ahmad Amin, yaitu memberikan pengaruh dan motivasi terhadap kehendak orang agar terciptanya suatu kebaikan dan kesempurnaan, serta memberikan manfaat bagi sesama manusia meskipun manusia mempunyai kemungkinan untuk tidak mentaatinya.<sup>4</sup> Alasannya karena manusia menurut pembawaannya dapat berbuat lebih dari binatang. Manusia dapat membandingkan dan menentukan apa yang sesuai dengan sifatnya atau tidak. Sifatnya terletak pada kemampuannya untuk menimbang secara rasional dan tepat, karena kemauannya didorong oleh suatu rasio.<sup>5</sup>

Secara garis besar, dapat dipahami bahwa pengertian etika dilihat dari obyeknya membahas tentang alasan-alasan filosofis perbuatan manusia yang bersumber pada akal pikiran, sedangkan dilihat dari nilai fungsinya etika merupakan penentu terhadap suatu perbuatan baik dan buruk manusia. Nilai etika seharusnya bersifat relative yaitu dapat berubah-ubah sesuai dengan tuntutan zaman,<sup>6</sup> karena etika tidak harus sama atau

---

<sup>4</sup> Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlak)*, trans. Farid Ma'ruf, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 6-7.

<sup>5</sup> Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: dari Mitologi Sampai Teofilosofi*, cet. Ke-1, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 117.

<sup>6</sup> Safrodin Halimi, *Etika Dakwah dalam Perspektif al-Qur'ān: Antara Idealitas Qur'ani dan Realitas Sosial*, cet. Ke-1, (Semarang: Walisongo Press, 2008), 15.

sesuai dengan kebiasaan, nilai, dan norma yang berlaku pada zaman dan suatu kelompok tertentu.<sup>7</sup>

Studi etika mencakup berbagai macam persoalan universal bukan hanya persoalan lokal semata. Problematika yang baru saja dianggap tuntas yaitu perbedaan antara hak sesama manusia, tampaknya belum benar-benar tuntas. Adalah fakta bahwa masih ada saja problem-problem etika tentang suku dan ras. Problem seperti ini kemungkinan besar terjadi di Indonesia yang beraneka ragam adat istiadat, agama, budaya yang kesemuanya itu syarat akan memunculkan problem etika. Perbedaan-perbedaan tersebut tidak menutup kemungkinan adanya berbagai kepentingan dan pemikiran antar kelompok dan golongan.

Etika jika dikaitkan dengan Islam, maka al-Qur'ān menjadi otoritas rujukan untuk menggali dan mendukung pernyataan teoritis dan etika. Menurut Abdul Haris etika Islam adalah ilmu yang membahas baik dan buruk perilaku manusia yang berdasarkan ajaran agama Islam, yaitu bersumber dari al-Qur'ān, Sunnah, Ijmā', dan Qiyās.<sup>8</sup>

Berbeda halnya dengan tasawuf, adalah suatu sistem riyāḍah dan mujāḥadah dengan penuh konsentrasi guna

---

<sup>7</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat.....*, 343.

<sup>8</sup> Abdul Haris, *Etika Hamka: Konstruksi Etika Berbasis Rasional-Religius*. Cet. Ke-1, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 44. Adanya tambahan Ijmā' dan Qiyās adalah pendapat pribadi Abdul Haris meskipun masih dalam perdebatan.

membersihkan jiwa, mempertinggi dan memperdalam kerohanian dalam rangka mendekati kepada Allah.<sup>9</sup> Usaha dengan kesungguhan tersebut diaplikasikan melalui akhlak kepada Allah dan makhluk-Nya. Tasawuf juga merupakan pendalaman dan penghayatan seseorang terhadap ajaran agamanya, dan berpeluang besar untuk menawarkan pembebasan spiritual, sehingga penghayatan tersebut memotivasi dan mendorong mengajak manusia untuk mengenal dirinya sendiri, dan pada akhirnya dapat mengenal Tuhannya.<sup>10</sup> Titik tolak pemaknaan tasawuf tersebut menurut Khotimah, adalah usaha untuk membersihkan hati dan jiwa manusia, sehingga dengan hati dan jiwa yang bersih seseorang akan menemukan makna dan nilai hakiki kehidupan untuk menuju dan sampai kepada Tuhan.<sup>11</sup>

Kelahiran tasawuf dalam konteks historis merupakan reaksi manusia atas kedahagaan terhadap praktik ajaran Islam yang dianggap gersang, formalistik, stigmatik, dan legalistik. Tasawuf juga lahir sebagai gerakan etik terhadap kesenjangan sosial, ketimpangan moral, dan ekonomi yang dilakukan umat Islam terutama para penguasa. Selain itu, tasawuf juga

---

<sup>9</sup> Muhammad Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazāli*, cet. Ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 16.

<sup>10</sup> Muhammad Amin Syukur, *Zuhūd di Abad Modern*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2004), 12-13.

<sup>11</sup> Umi Khusnul Khotimah dkk, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam, Bingkai Gagasan yang Berserak*, cet. Ke-1, (Bandung: Nuansa, 2005), 209.

menawarkan solusi dengan spirit ritualnya berupa doktrin-doktrin khusus. Doktrin tersebut oleh kelompok yang antipati terhadap sufi dirumuskan sebagai metode pengasingan diri secara ekstrim, yakni pengingkaran terhadap dunia secara ekstrim dan lebih bersikap pasif terhadap hubungan social kemasyarakatan<sup>12</sup> yang seharusnya perilaku seorang sufi sesuai dengan moral sosial dan sesuai tatanan masyarakat. Karena makna dari tindakan adalah sebuah aspek penting dalam perilaku etika dan moral pemahaman sufi. Sufi menekankan hubungan antara kesadaran batin, pengalaman moralitas dan ekspresi luar, sehingga tindakan moral seorang yang sejati dapat terealisasi dalam kehidupan.<sup>13</sup>

Menurut Said Aqil Siroj, tasawuf merupakan pengetahuan esoteris yang mendalami dasar inti agama, berusaha menemukan jalan, dan praktik-praktik amalan yang dapat mengantarkan pada pencerahan hati.<sup>14</sup> Hal tersebut, tasawuf dapat dipahami berupa ajaran Islam yang membahas tentang etika manusia terhadap Allah semata. Sedangkan hubungan antar sesama kurang mendapat perhatian dan pembahasan dalam tasawuf, karena etika terpotret berupa wujud perilaku manusia

---

<sup>12</sup> Muhamad Nur, *Neo-Sufisme Nurcholish Madjid: Menyegarkan Kembali Pemikiran dan Kehidupan Tasawuf*, (Kendal: Pustaka Amanah, 2016), 1.

<sup>13</sup> Azim Nanji, *Islamic Ethic*, dalam *Jurnal The Institute of Ismaili Studies*: 2000, 11.

<sup>14</sup> Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, cet. I, (Bandung: Mizan, 2006), 37.

secara lahiriah, sedangkan tasawuf menekankan hakikat dari perilaku tersebut berdasarkan ketulusan, keikhlasan, dan hanya mengharap ridho Allah. Dunia lahiriah mungkin cukup dengan suatu tindakan konkret yang selaras dengan etika formal – yang kemudian secara yuridis dianggap sah.<sup>15</sup>

Berbagai penjelasan di atas menunjukkan bahwa etika berbicara tentang tingkah laku manusia yang seharusnya dilakukan berdasarkan akal -artinya dalam tataran ide - sementara tasawuf berbicara tentang perbuatan manusia secara praktis berdasarkan intuisi. Kedua keilmuan ini belum bisa didialogkan dalam satu tindakan manusia – antara nilai subyektif dan makna obyektif. Akan tetapi, menurut Graham Gordon, penyatuan antara keduanya – kebaikan subyektif dan kebaikan obyektif - dapat bersatu melalui agama. Karena kondisi ideal manusia itu bisa tercapai ketika keinginan manusia selaras dengan apa yang telah ditakdirkan Tuhan.<sup>16</sup> Terkait dalam hal ini, Islam mempunyai tujuan terkait dengan kebaikan bagi pemeluknya untuk tunduk terhadap kehendak Tuhan, dan ini merupakan bentuk dari kebebasan manusia.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, 43.

<sup>16</sup> Graham Gordon, *Teori-teori Etika*, trans. Irvan M Zakkie, cet. Ke-1, (Bandung: Nusamedia, 2015), 284.

<sup>17</sup> Graham Gordon, *Teori-teori Etika.....*, 290.

Sementara yang menjadi problematika adalah madzhab etika Islam belum memberikan jawaban yang memuaskan terkait dengan tindakan manusia, atau dengan kata lain belum ada penelitian yang membahas tentang pengembangan teori-teori etika Islam. Sebagai contoh terdapat kekerasan dan kejahatan yang mengatasnamakan agama Islam. Ini merupakan bukti bahwa, persoalan etika dalam Islam belum selesai sebagaimana yang ditawarkan oleh berbagai madzhab dalam etika Islam. Contoh lain belum adanya teori dari etika Islam adalah tindakan radikal yang dilakukan oleh pemeluk agama Islam. Hal ini menunjukkan bahwa, konflik dan radikalisme<sup>18</sup> dalam Islam masih bebas beraksi. Ini berarti bahwa etika Islam secara spesifik belum memberikan jawaban yang tepat bagi pemeluknya bagaimana seharusnya berperilaku dalam kehidupan.

Etika sufistik berasal dari penggabungan dua disiplin ilmu yaitu etika dan sufistik. Keduanya merupakan dua disiplin ilmu yang berbeda sumber pengetahuannya. Terminology etika sufistik secara kebahasaan bermula dari etika dan sufisme. Kata etika berasal dari bahasa Yunani, yaitu dalam bentuk tunggal *ethos* yang artinya: tempat tinggal yang biasa; padang rumput,

---

<sup>18</sup> Dede Rodin menjelaskan bahwa radikalisme merupakan pemikiran atau sikap yang intoleransi, fanatis, eksklusif, dan sikap revolusioner yang menggunakan kekerasan dalam mencapai tujuan (Dede Rodin, *Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'ān*, Jurnal ADDIN, Vol. 10, No. 1, Februari 2016, 34).

kandang, habitat, kebiasaan, adat; akhlak, watak; perasaan, sikap, cara pikir. Bentuk pluralnya adalah *ta etha* yang artinya adalah adat kebiasaan. Bentuk plural inilah yang menjadi atau melatarbelakangi munculnya istilah etika yang digunakan oleh Aristoteles untuk menunjukkan filsafat moral.<sup>19</sup>

Tertulis dalam kamus umum bahasa Indonesia, etika diartikan ilmu pengetahuan asal-usul akhlak (moral)<sup>20</sup>. Artinya bahwa secara kebahasaan etika berhubungan dengan upaya menentukan tingkah laku manusia. K. Bertens mendefinisikan etika dalam tiga hal yaitu: pertama, etika dipakai dalam arti nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi pegangan seseorang atau kelompok dalam mengatur tingkah lakunya. Kedua, etika diartikan sebagai kumpulan asas atau nilai moral – kode etik. Ketiga, etika yaitu sebagai ilmu tentang baik atau buruk.<sup>21</sup> Sedangkan kata sufistik berasal dari kata *şufi* atau *şafi* bentuk dasar dari kata tasawuf yang artinya bersih, suci. Orang-orang ahli tasawuf adalah orang-orang yang mensucikan diri dari hal-hal keduniawian.<sup>22</sup> Sufistik atau tasawuf dapat diartikan sifat

---

<sup>19</sup> K. Bertens, *Etika*, cet. Ke-9, (Yogyakarta: PT KANISIUS, 2013), 3-4.

<sup>20</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi IV, cet. Ke-1, (Jakarta: PT. Gramedia, 2008), 383.

<sup>21</sup> K. Bertens, *Etika*....., 5.

<sup>22</sup> Rusli Ris'an, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2013), 4-6. Sedangkan pendapat yang

mental yang selalu memelihara kesucian diri, beribadah, hidup sederhana, rela berkorban untuk kebaikan dan selalu bersikap arif. Sikap jiwa inilah yang disebut dengan akhlak yang mulia.<sup>23</sup> Terminology-terminologi sebagaimana yang dijelaskan tersebut, kajian etika sufistik menekankan perilaku baik buruk manusia berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah, serta dilandasi nilai-nilai sufistik. Berdasarkan pemahaman itu, etika sufistik fokus membahas tentang perilaku manusia yang seharusnya dilakukan dari sisi baik buruknya yang berdasarkan nilai-nilai sufistik dengan tujuan untuk memperoleh kebahagiaan lahir dan batin.

Keterkaitan hal tersebut, Ibnu Taimiyah mempunyai peran penting dalam permasalahan etika sufistik. Ibnu Taimiyah melandaskan etika sufistik sebagai konsep dalam bagaimana seharusnya hidup. Misalnya adalah Ibnu Taimiyah memberikan pandangan baru terhadap pemaknaan terhadap *aḥwāl* dan *maqāmāt* sesuai dengan realitas sosial. Misalnya *khalwāt* dianggap sebagai sarana ideal untuk melatih *nafs* daripada

---

mengatakan bahwa kata tasawuf berasal dari kata shafa yang artinya suci dengan dasar berikut:

وقالت طائفة انما سميت الصوفية صوفية لصفاء اسرارها ونفقاء آثارها

“Segolongan (ahli tasawuf) berkata: bahwa pemberian nama shufiyah karena kesucian hatinya dan kebersihan tingkah lakunya.” Lihat M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Konstektualitas*, (Jakarta: Gaung Persada Pers, 2007), 2.

<sup>23</sup> Ahmad Bangun Nasution dan Royani Hanum Siregar, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), 13.

berbaur dengan masyarakat. Para sufi lebih memilih puasa, zikir, shalat, dan berdoa ketimbang aktifitas sosial kemasyarakatan seperti jihad, menciptakan keadilan sosial dan ketimpangan sosial yang sebenarnya juga merupakan ibadah dalam pandangan Islam. Akibatnya para sufi dan umat Islam yang terhegemoni pandangan tersebut, tidak memberi perhatian terhadap realitas sosial. Tujuan sufisme hanya menggiring kepada pendekatan diri kepada Allah secara individual, tetapi tidak sensitif terhadap ketidakadilan. Serta akibat dari dominasi paham sufi tersebut, aspek spiritual, moralitas, dan hubungan individu dengan Pencipta menjadi lebih dominan sehingga mengikis aspek emansipasi yang mengakibatkan umat Islam hanya memiliki kesadaran moral, namun tidak memiliki kesadaran sosial.<sup>24</sup>

Ibnu Taimiyah memandang tasawuf sebagai suatu tuntutan perilaku bagi aktivisnya, bukan sebagai ritual simbolik semata. Selain itu, menurut Nurcholish Madjid, bahwa Ibnu

---

<sup>24</sup> M. Subkhan Anshori, *Tasawuf dan Revolusi Sosial*, cet. Ke-1, (Kediri: Pustaka Azhar, 2011), 140-141. Sedangkan fungsi praktis tasawuf menurut Syamsun Ni'am adalah untuk memperkokoh akhlak dari pengaruh dunia, dan untuk membina sikap zuhud. Hal ini tidak berarti manusia harus antipati terhadap dunia, akan tetapi memberdayakan dunia secara proporsional dan tidak melewati kewajaran (Syamsun Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2008, 109-110). Sama halnya dengan pendapat Sayyed Hussein Nasr yang mengatakan bahwa, tasawuf berfungsi aktif dan positif, tasawuf juga telah memberikan semangatnya kepada seluruh struktur Islam, berupa pengejawantahan sosial dan semangat intelektualitas. Lihat Sayyed Hussein Nasr, *Living Sufism*, cet. Ke-2, (London: Unwin Paperbacks, 1980), 8.

Taimiyah melandaskan tasawuf sesuai dengan realitas dan empiris bukan hanya berpijak kepada kebenaran universal Aristoteles. Karena *Kulliyāt* atau kebenaran universal Aristoteles hanya terdapat pada pikiran manusia dan tidak pada kenyataan luar. Karena hakikat sesuatu ada dalam dunia kenyataan luar, bukan dalam dunia ide semata.<sup>25</sup> Islam sebagai ajaran kebaikan umat manusia merupakan petunjuk praktis yang relevan dengan kenyataan-kenyataan dunia riil yang dihadapi penganutnya, sehingga manusia dapat mengetahui kebenaran yang sesuai dengan ajaran agama. Pengetahuan empiric di sini yang terdapat pada ajaran Islam yang memberi peluang kepada fungsi-fungsi inderawi manusia.

Pemikiran sufistik Ibnu Taimiyah memberikan pengaruh banyak terhadap pemikiran etika sufistik. Ibnu Taimiyah dipandang mempunyai jalan pemikiran tersendiri dalam bersosialisasi terhadap masyarakat terutama dalam berperilaku. Ibnu Taimiyah merupakan salah satu tokoh sufi yang berpengaruh pada masa beliau hidup dan masa setelahnya sampai sekarang. Beliau merupakan seorang tokoh penganut madzhab

---

<sup>25</sup> Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, cet. Ke-2, (Jakarta: Paramadina, 2009), 132. Muḥammad ‘Abdullah al-Syarqawi juga memandang bahwa penampakan segala sesuatu berdasarkan lahirnya atau kenyataan langsung dari realitas, seperti seseorang yang melakukan perjalanan untuk mengunjungi daerah yang dilihat melalui peta (Muhammad ‘Abdullah al-Syarqawi, *Sufisme dan Akal*, trans. Halid Alkaf, cet. Ke-1, Bandung: Pustaka Hidayah, 2003, 185).

Hambali di dalam garis kaum sunni yang selalu berusaha menegakkan faham salafi. Kritikan-kritikannya mengundang banyak kontroversi dan beda pendapat bagi sebagian ulama. Ibnu Taimiyah merupakan seorang ulama yang menyeimbangkan antara kepentingan dunia dan akhirat. Beliau orang yang taat beribadah, beliau juga andil dan mengangkat senjata ketika ada musuh yang berusaha untuk merebut negaranya. Ibnu Taimiyah merupakan sosok orang yang haus akan ilmu, tidak pernah menyerah dan lelah dalam mencari ilmu. Kehausannya akan menuntut ilmu, beliau tidak pernah puas dan berhenti dengan ilmu yang sudah didapatnya.

Ibnu Taimiyah memiliki model dan metode pendekatan tersendiri dalam memahami dan mempraktekkan ajaran agama. Menurut Simuh, landasan pikir keagamaan Ibnu Taimiyah adalah pertama; al-Qur'ān dan al-Sunnah menjadi sumber dasar normative sebagai otoritas yang sah. Kedua; paradigma yang valid sebagai teladan adalah praktik keagamaan generasi *salaf al-ṣalih* dan para pengikut yang konsisten. Ketiga; agama merupakan satu kesatuan sistem Ilahi yang integral dan universal. Cara memahami dan mempraktekkannya harus didekati secara integral dan utuh, tidak boleh sepotong-potong.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Simuh, dkk., *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 92.

Menurut isi kitab *al-ḥasanah wa al-sayyiah*, Ibnu Taimiyah secara eksplisit tidak memberikan definisi akhlak, tetapi peneliti memberikan pendapat bahwa, akhlak menurut Ibnu Taimiyah adalah perilaku seseorang yang dipandu oleh al-Qur'ān dan Sunnah baik perilaku terhadap Allah dan Rasul-Nya, akhlak terhadap diri sendiri, dan akhlak kepada sesama.

Landasan pikir Ibnu Taimiyah memang mengutamakan al-Qur'ān dan al-Sunnah sebagai otoritas yang sah dan valid, meskipun demikian, Ibnu Taimiyah tetap memberikan ruang terhadap rasio dalam upaya memahami agama. Namun, akal atau rasio tersebut dengan syarat tidak bertentangan dengan wahyu untuk memahami permasalahan agama yang bersifat pasti atau *qaṭi*. Ibnu Taimiyah meletakkan naṣ-naṣ agama sebagai prioritas utama, tetapi naṣ agama tersebut tidak boleh berdiri sendiri. Kekuatan akal mempunyai peran penting dalam memahami agama sebagai pendamping naṣ. Berarti hal tersebut memberikan pemahaman bahwa, akal dan wahyu memiliki keterkaitan yang tidak dapat terpisahkan dalam memahami agama, namun ukuran-ukuran kesesuaian antara keduanya harus jelas, yaitu penalaran akal yang jelas dan wahyu yang penukilannya terjamin *qaṭi*. Selain itu, Ibnu Taimiyah juga mengatakan bahwa, amalan badan dapat diterima atau tidaknya bergantung kepada amalan hati. Posisi hati yaitu sebagai raja yang memutuskan sesuatu, sedangkan anggota badan posisinya sebagai prajurit yang

melaksanakan tugas raja. Apabila keputusan seorang raja buruk, maka perilaku seluruh prajuritnya menjadi buruk.<sup>27</sup> Artinya bahwa, hati merupakan pokok dari semua perilaku manusia pada sisi baik atau buruk perilaku lahir batin tersebut. Selain itu, pondasi agama atau amalan pokok agama berupa cinta kepada Allah dan RasulNya, tawakkal, *rojā'* (rasa harap), *khosyyah* (rasa takut disertai ilmu), ikhlas, sabar, syukur merupakan amalan hati.<sup>28</sup> Sehingga amalan hati ini nilainya lebih besar dari pada amalan badan.

Ibnu Taimiyah memandang *maqāmāt dan aḥwāl* sebagai amalan-amalan hati yang harus diupayakan dengan baik dan sungguh-sungguh oleh orang mukmin. Karena amalan hati ini merupakan ajaran agama yang menekankan sisi batiniah manusia. Berbeda halnya dengan para sufi yang menjelaskan bahwa, *maqāmāt dan aḥwāl* dimaknai sebagai sebuah metode yang harus ditempuh oleh para sufi berupa tahapan-tahapan batin

---

<sup>27</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitab Ilmu al Tasawwuf dalam Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Ahmad Ibnu Taimiyah*, juz XI, taḥqīq Mustafā Abd Qādir 'Aṭa', (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 208.

<sup>28</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Asmā' wa al-Ṣifāt dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islām Taqiyyuddīn Ahmad Ibnu Taimiyah al-Harrāni*, jilid V, (TK: Dār al-Wafā', 2001), 10.

dan kondisi-kondisi hati guna untuk mendekatkan diri kepada Tuhan.<sup>29</sup>

Penelitian ini dibatasi pada karya Ibnu Taimiyah yang berkaitan dengan tema penelitian, terutama *Kitab Ilm al-Tashawwuf*, *Kitab al-Sulūk*, dan *Kitab al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*. Hal ini karena Ibnu Taimiyah menuangkan pemikiran etika sufistik dalam karya-karyanya terhadap kepentingan sosial yang tentunya tidak melupakan nilai-nilai sufistik, sementara keadaan mengharuskan seseorang untuk berijtihad dan berjuang dalam membebaskan dari penjajahan sehingga pemikiran Ibnu Taimiyah memberikan jalan untuk mendapatkan kebahagiaan lahir dan batin sesuai kadar kemampuan seseorang yang berdasarkan ajaran Islam.

Berbagai penjelasan di atas, menunjukkan bahwa belum ada penelitian yang membahas tentang etika sufistik menurut Ibnu Taimiyah, sehingga penelitian ini fokus kepada permasalahan etika sufistik menurut pemikiran Ibnu Taimiyah. Artinya, etika yang mempunyai nilai-nilai sufistik dalam pemikiran Ibnu Taimiyah.

---

<sup>29</sup> Kholil Lur Rochman, *Terapi Penyakit Hati Menurut Ibnu Taimiyah dalam Perspektif Bimbingan Konseling Islam*, Jurnal Komunika, Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2009 pp. 195-221, 9.

## **B. Rumusan Masalah**

1. Bagaimana landasan pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah?
2. Bagaimana konstruk etika sufistik Ibnu Taimiyah?

## **C. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Setiap penelitian mempunyai tujuan dan kegunaan tertentu. Tujuan penelitian ini sangat penting untuk dikemukakan karena, kerangka teori dan metode penelitian harus sesuai dengan tujuan penelitian yang dilakukan.<sup>30</sup> Secara umum tujuan penelitian adalah untuk menggambarkan, membuktikan, mengembangkan, menemukan, dan untuk menciptakan.<sup>31</sup> Penelitian ini akan membaca, menggambarkan, dan menemukan etika sufistik dalam pemikiran Ibnu Taimiyah sesuai dengan masalah yang dirumuskan. Tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah untuk: *Pertama*, untuk mengungkap landasan pikir etika sufistik Ibnu Taimiyah. Maksudnya adalah latar belakang yang mempengaruhi pola pikir Ibnu Taimiyah sehingga menjadi pijakan berpikirnya. *Kedua*, menguraikan konstruk etika sufistik Ibnu Taimiyah sehingga menjadi jelas. Peneliti menggunakan istilah konstruk dengan maksud bahwa,

---

<sup>30</sup> Mudjahirin Thohir, *Metodologi Penelitian Sosial Budaya Berdasarkan Pendekatan Kualitatif*, cet. Ke-1, (Semarang: Fasindo Press, 2013), 60.

<sup>31</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian dan Pengembangan*, cet. Ke-1, (Bandung: Alfabeta, 2015), 5.

peneliti akan menjelaskan susunan bangunan pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah. Perbedaan antara istilah konsep dan konstruk yaitu, konsep menurut kamus ilmiah populer artinya ide umum; pengertian; pemikiran; rancangan; rencana dasar,<sup>32</sup> sedangkan istilah konstruk artinya konsepsi; bentuk susunan; rancang; menyusun; membangun; melukiskan; memasang.<sup>33</sup> Penulis menggunakan istilah konstruk sebagai pembahasan dari penelitian, karena konstruk setelah melihat perbedaan dengan konsep dapat dipahami lebih riil, sedangkan kata konsep lebih umum dan abstrak.

Penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan atau khazanah intelektual Islam dengan mengkombinasikan pada pemikiran yang berkembang saat ini. Selain itu, penelitian ini merupakan sebuah upaya untuk mendeskripsikan *background* yang mempengaruhi pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah, dan sebagai sumbangan pemikiran Ibnu Taimiyah tentang etika sufistik. Studi tokoh ini diharapkan memberikan manfaat untuk membumikan etika sufistik di Indonesia dengan menggali latar belakang dan sumbangan pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah bagi penyegaran pemikiran Islam dan bagi kehidupan keagamaan di Indonesia pada era modern ini. Adapun kegunaan dari

---

<sup>32</sup> Pius A Patranto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola: 1994), 362.

<sup>33</sup> Pius A Patranto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, ..... 365.

penelitian ini adalah untuk mengkerangkakan gagasan etika sufistik. Hal ini menurut Creswell bahwa penelitian yang baik adalah penelitian yang mampu melahirkan pola pandang dunia *world view* yang berorientasi atas terbukanya selubung kerumitan dalam menyelesaikan persoalan. Berdasarkan penjelasan di atas, manfaat penelitian yaitu berkontribusi menyelesaikan masalah dengan tepat dan akurat.<sup>34</sup> Hal tersebut hanya bisa dilakukan ketika kerangka teori/induk keilmuannya jelas dan terstruktur dengan baik.

#### **D. Kajian Pustaka**

Penelitian terhadap pikiran-pikiran Ibnu Taimiyah, baik dalam bidang tasawuf maupun disiplin lainnya telah banyak dilakukan oleh sarjana, baik muslim maupun non muslim, baik dalam maupun luar. Misalnya dalam bidang filsafat antara lain: disertasi Nurcholis Majid dengan judul “*Ibn Taimiyya on Kalam and Falsafa (A Problem of Reason and Revelation in Islam)*”.

Isi disertasinya yaitu kritik keras yang Ibnu Taimiyah kemukakan kepada para ahli ilmu kalam dan filsafat. Menurut penulis disertasi tersebut bahwa Ibnu Taimiyah tetap menghargai para filsuf dalam keunggulannya dalam ilmu-ilmu seperti

---

<sup>34</sup> JohnW. Creswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kualitatif, dan Mixed*, cet. Ke-4, trans. Achmad Fawaid, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 161-162.

matematika dan fisika, seperti para mutakallim yang unggul dari para filosof dalam persoalan teologis.

Ibnu Taimiyah memang menilai positif sebagian ilmu non-agama, seperti yang ia kemukakan bahwa ilmu kedokteran sangat bermanfaat, sebagaimana fikih dalam persoalan agama. Tapi ia menilai positif matematika hanya pada batas kesesuaian argumen-argumen dasarnya. Sayangnya, ia tidak mengakui sumbangsih matematika astronomi ('ilm al-hisāb) dalam hal kompetensi dan kesahihannya dalam menentukan awal penanggalan bulan untuk mengetahui, misalnya, hari-hari pertama Ramadhan dan Syawal. Apalagi bahwa matematika, terlepas dari kesahihan argumen-argumen dasarnya, baginya sama sekali tidak membawa kesempurnaan kepada jiwa manusia, tidak juga menyelamatkan manusia dari kemurkaan Allah, atau membimbingnya ke kehidupan yang bahagia.

Sejauh menyangkut pertanyaan-pertanyaan metafisika, Ibnu Taimiyah, seperti al-Ghazali pada masa sebelumnya, memercayai bahwa pencarian yang sepenuhnya rasional dan spekulatif terhadap kebenaran pamungkas sungguh sia-sia. Menurut Ibnu Taimiyah, konsep fitrah merupakan rasionalitas baru yang lebih Islami menggantikan rasionalitas filsafat Yunani.

Ibnu Taimiyah dalam persoalan teologi juga menekankan kesatuan antara tauhīd al-rubūbīyah, yaitu pengakuan akan Allah sebagai sumber satu-satunya keberadaan, dengan tauhīd al-

ulūhīyah, yang ia definisikan sebagai penerimaan tak bersyarat terhadap ajaran-ajaran Allah, perintah-Nya dan larangan-Nya, termasuk penyebutan nama-nama dan sifat-sifat-Nya dalam Kitab Suci.

Penulis menilai, bahwa melalui madzhab Hambali, Ibnu Taimiyah tampak seperti penafsir harfiah yang militan, yang diperkuat dengan kerasnya penolakan terhadap metode-metode ta'wīl. Bagi Ibnu Taimiyah agama Islam hanyalah apa yang telah diajarkan Allah dan Nabi-Nya, dengan contoh-contoh penerapan dalam Sunnah. Penambahan ataupun pengurangan apapun dari fakta-fakta itu adalah bid'ah yang tercela.

Sehingga alih-alih mengafirmasi kesahihan bangunan logika baru dan prospek konsep kebenaran analogis dari Ibnu Taimiyah, penulis pun mempertanyakan akankah metodologinya, bila diikuti dengan penuh dan konsisten, membebaskan kaum muslim dari hal remeh-temeh soal doktrin agama dan mengembalikan kesederhanaan mulia Islam? Mengingat penekanan Ibnu Taimiyah atas ijtihad dan perlawanannya terhadap taqlīd, menurut penulis disertai ini, jawabannya mestinya adalah “iya”.

Hal yang menjadi ironi adalah kesetiaannya yang kuat dan fanatik terhadap Sunnah sangat mungkin membuat orang-orang muslim yang memedulikan modernitas menjadi khawatir. Berpegangan kepada Sunnah secara kaku bisa jadi baik secara

agama, namun menerima seluruh korpus laporan hadis sebagai kodifikasi asli dan suci dari Sunnah, termasuk yang sudah dianggap otentik, menurut penulis, adalah problematis. Pelarangan campur tangan manusia dalam dogma agama, sebagaimana doktrin Ibnu Taimiyah, bila diterapkan kepada kodifikasi Hadis akan membuat kumpulan-kumpulan Hadis itu susah dipertahankan klaimnya sebagai sumber hukum agama.

Terlebih lagi, sistem Ibnu Taimiyah, terutama seperti yang direpresentasikan oleh reformasi Wahabi di Arab, kerap dibandingkan dengan reformasi Protestan yang sama sekali tidak menunjukkan relevansinya dalam membentuk modernitas Islam.

Penulis menambahkan, situasi tersebut diperparah oleh sikap sistem Ibnu Taimiyah yang cenderung negatif terhadap ilmu pengetahuan. Sistemnya akan lebih relevan bagi umat muslim modern, seandainya saja ia bersikap lebih positif terhadap ilmu-ilmu non-agama. Sehingga untuk membuat pemikiran Ibnu Taimiyah lebih responsif terhadap kebutuhan umat muslim saat ini, spiritualitas “ortodoks” Islam itu harus dilengkapi dengan anjurannya akan toleransi dan moderasi.

Tentu saja menurut Penulis, dengan spirit ijtihadnya yang sangat tinggi, pemikiran Ibnu Taimiyah memiliki peluang yang besar bagi pengembangan ortodoksi Islam untuk ikut andil dalam perkembangan zaman, pasalnya dalam al-Qur’an dan hadis Nabi tidak hanya memuat informasi-informasi teologis semata,

tapi juga informasi-informasi ilmiah yang dapat dijadikan premis ilmu pengetahuan modern.

Penulis menunjukkan dalam disertasi ini, bahwa disamping kritiknya yang tajam kepada tasawuf, selain ilmu kalam dan filsafat yang dibahas dalam disertasi ini, Ibnu Taimiyah sebenarnya adalah seorang Sufi. Ia adalah anggota tarekat Qadiriah, sebuah ordo Sufi, yang pendirinya kebetulan penganut mazhab fikih Imam Ahmad bin Hambal. Melalui tarekat inilah ia menyebarkan gerakan pemurniannya dengan menerapkan asas ijtihad kepada tasawuf.

Menurut penulis, Ibnu Taimiyah dapat dianggap perintis Neo-Sufisme yang akan menghentikan sinkretisme heterodoks dari sebagian besar praktik tarekat, dan menempatkan mereka di bawah kendali intelektualisme Islam yang berdasar kuat, yakni dasar al-Qur'an dan hadis Nabi.

Hasil penelitian tentang pemikiran Ibnu Taimiyah dalam bidang tasawuf, telah ditulis oleh Mustafa Hilmi dengan judul "*Ibnu Taimiyah wa al-Taṣawwuf*", pemikiran dan kritik Ibnu Taimiyah terhadap tasawuf. Praktek keagamaan berupa kehidupan zuhud generasi *salaf al-ṣāliḥ* dengan karakteristik ketekunan beribadah yang bertujuan untuk kehidupan rohani berhiaskan dengan moralitas. Juga berisi tentang pandangan Ibnu Taimiyah terhadap ajaran-ajaran tasawuf seperti hulul yang terjadi pada al-Hallāj, ittihād pada Abū Yazīd al-Buṣṭami, dan

wahdat al-wujūd pada Ibnu Arābi. Secara garis besar isi disertasi tersebut ada empat hal yaitu; (1). Kehidupan para Zahid generasi salaf dari kalangan sahabat dan tabi'in secara umum mempunyai ciri-ciri tekun beribadah (abid) dan tidak tamak terhadap dunia dengan tujuan untuk mendapatkan kehidupan rohani yang berhiaskan moralitas, (2). Aliran tasawuf dan tokoh-tokohnya, yaitu aliran Madinah, Kuffah, Basrah, Syam, dan Baghdad, (3). Posisi Ibnu Taimiyah di tengah pemikiran tasawuf, baik tasawuf sunni seperti pemikiran al-Ghazali maupun tasawuf falsafi yang diwakili oleh Ibnu Arabid an, (4). Pandangan Ibnu Taimiyah tentang problem-problem tasawuf meliputi problem aqidah tauhid, kenabian, kewalian, mu'jizat, karamah, dan problem ibadah syar'i dan ibadah bid'ah.<sup>35</sup>

Disertasi dengan judul *al-Tasawwuf fi Turas Ibnu Taimiyah* karya al-Tablawi Mahmud Sa'ad secara garis besar berisi tentang; (1). Perhatian madzhab salaf terhadap tasawuf dan kesiapan mereka dalam mewariskan ajaran-ajaran tasawuf melalui karya-karya mereka, (2). Problem kesamaan madzhab salaf dengan tokoh-tokoh sufi dalam hal akidah dan kritik atau penolakan mereka terhadap ilmu kalam maupun paham-paham sesat seperti ittihad, hulul, dan wahdat al-wujud, (3). Mengkaji tentang kesamaan madzhab salaf dengan tokoh-tokoh sufi dalam

---

<sup>35</sup> Mustafa Hilmi, *Ibnu Taimiyah wa al-Tasawwuf*, (Iskandariyah: Dar al-Da'wah, 1982).

hal ma'rifatullah sebagai fitrah manusia dan landasannya bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah, (4). Mengkaji tentang kesamaan madzhab salaf dengan tokoh sufi dalam memahami semua sifat-sifat ketuhanan, baik sifat positif maupun negative, sifat immanen dan transenden, juga tentang ru'yatullah, (5). Mengkritisi tentang kesamaan keduanya dalam hal pentingnya menjaga jiwa dan pengobatannya dari penyakit-penyakit jiwa, (6). Membahas tentang pandangan madzhab salaf dan para tokoh sufi mengenai al-Haqiqat al-Muhammadiyah, penutup para wali, mahabbah terhadap para ahl al-bait dan karamah.

A. Wahib Mu'thi dengan judul "*Kritik Ibnu Taimiyah terhadap Tasawuf*" (Disertasi Doktor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992), tentang perbandingan doktrin tasawuf menurut Ibnu Taimiyah dan tokoh sufi lainnya. Juga, membahas tentang kritik Ibnu Taimiyah terhadap paham tasawuf falsafi seperti paham fana', ma'rifat, ittihad, hulul, serta wahdat al-wujud. *Al-A'māl al-Qulūb* berupa *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang dipandang sebagai keharusan yang dilakukan oleh setiap muslim. *Maqāmāt* dan *aḥwāl* hanya sebatas perbuatan hati dari sisi tasawuf semata. Hanya saja, Ibnu Taimiyah mempunyai pandangan yang berbeda dengan para sufi lain. Dalam disertasi ini, penulis tidak mengkaitkan *maqāmāt* dan *aḥwāl* sebagai landasan hati untuk berperilaku. Artinya penulis tidak membahas tentang etika sama sekali.

Berkaitan dengan etika, penelitian Dedi Syaputra yang berjudul *Etika Politik (Studi Pemikiran Ibnu Taimiyah dalam Kitab al-Siyāsah al-Syar’iyyah fi Iṣlah al-Rā’i wa al-Rā’iyyah)* membahas tentang kewajiban umat Islam dalam melaksanakan *amar ma’ruf nahi munkar* dalam rangka memelihara rakyat dari negara yang tidak melaksanakan keadilan dan amanah dengan baik sebagai pemberian dari Tuhan. Peneliti dalam kajian tersebut menjelaskan tentang etika berpolitik dalam Islam menurut Ibnu Taimiyah. Ibnu Taimiyah menjelaskan tentang nilai-nilai politik berupa *al-amānah*, *al-‘adālah*, *al-Ukhuwah*, *al-ta’addudiyah*, *al-musāwab*, *al-syurā*, *al-silm*, dan *amar bi al-ma’rūf wa nahi ‘an al-munkar* sesuai dengan al-Qur’ān dan Sunnah.

Terdapat juga tulisan secara khusus menganalisis pandangan Ibnu Taimiyah tentang tasawuf sebagaimana diungkap Th E. Homerin dengan judul *Ibn Taymiyyah’s al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā’*, Arabica, vol., 32, 1985: 109-23), menempatkan Ibnu Taimiyah sebagai tokoh pembaharu sufisme akan sangat membantu memposisikan tokoh ini di antara pengkritik sufisme. Melengkapi temuan-temuan terdahulu, tulisan ini membahas tentang pandangan dan kritik Ibnu Taimiyah terhadap tasawuf, terutama seputar beberapa ajaran atau ritus yang dikembangkan banyak organisasi sufi (tarekat)

ketika model aktifitas keberagamaan ini telah menjadi gerakan yang sangat pasif.

Thomas F. Michel, S.J. menulis artikel yang mengkaji keterkaitan Ibnu Taimiyah dengan Abd al-Qadir al-Jilani dalam Hamdard Islamicus dengan judul Ibn Taimiyya's Sharh on the Futuh al-Ghayb of Abd al-Qadir al-Jilani berisi tentang ketika Ibnu Taimiyah mengomentari kitab Futuh al-Ghayb, juga berisi tentang sanggahan terhadap pandangan George Makdisi yang mengatakan bahwa Ibnu Taimiyah adalah penganut tarekat Qadiriyyah dengan menjadikan tulisan Ibnu Taimiyah tersebut sebagai salah satu argument pembuktiannya, akan tetapi Thomas meragukan dan menolak pandangan yang diajukan oleh George Makdisi.

Berbagai penelitian tentang Ibnu Taimiyah di atas, penulis belum menemukan hasil penelitian yang membahas tentang etika. Mereka membahas filsafat secara umum, yang kesemuanya bisa disimpulkan bahwa Ibnu Taimiyah mengkritisi pemikiran berbagai filosof muslim maupun Yunani dari sisi logika berpikir. Akan tetapi tidak ditemukan pembahasan tentang pemikiran Ibnu Taimiyah tentang etika, sehingga penulis tidak menemukan pengkajian tentang etika sufistik yang terfokus pada pemikiran Ibnu Taimiyah. Oleh karena itu, penelitian tentang etika sufistik menjadi sebuah keharusan dalam mengembangkan teori etika Islam.

## E. Metode Penelitian

### 1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif pustaka yang mengandalkan data-data tertulis berupa karya relevan dengan tema kajian pada disertasi ini. Menurut S. Margono, data yang ditemukan dalam penelitian kualitatif berupa kata-kata dan atau tindakan yang sering digunakan untuk memunculkan teori yang substantif. Karena itu, analisis isi pada penelitian kualitatif adalah hal penting, karena dalam penelitian ini diperlukan pisau tajam sebagai analisis, keobjektivitasan, langkah yang sistematis dan sistemik sehingga dapat diperoleh keakuratan dalam interpretasi yang bersifat deskriptif-analitik.<sup>36</sup>

Kajian ini bersifat deskriptif analisis kritis, karena sifat kajian untuk mendeskripsikan ide-ide atau pemikiran seseorang disertai dengan bukti-bukti atau sumber yang terpercaya dan juga ditinjau dari kondisi sosio kultural sehingga tercapai pemahaman atau kesimpulan secara utuh dan dapat dipertanggungjawabkan. Analisis kritis pada kajian ini menampilkan beberapa karya Ibnu Taimiyah tentang pandangan sufismenya dan disertai dengan analisis kritis dari

---

<sup>36</sup> S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, cet. Ke-8, (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), 36-37.

peneliti. Pendekatan yang digunakan untuk menjelaskan berbagai permasalahan dilakukan melalui pendekatan historis, sosio cultural, filosofis, dan sufistik guna mengurangi kesalahan persepsi terhadap pemikiran Ibnu Taimiyah tersebut. Pendekatan historis dan sosio kultural dimaksudkan untuk mendiskripsikan sejauh mana dimensi sosial budaya mempengaruhi hidupnya yang turut mempengaruhi perkembangan pemikiran dan berbagai keputusan yang diambil oleh Ibnu Taimiyah. Pendekatan filosofis diharapkan mampu mengungkap dasar pemikirannya dalam upaya ingin memahami keinginan yang sebenarnya dari pemikiran tersebut.<sup>37</sup> Sedangkan pendekatan sufistik diharapkan untuk mengungkap nilai-nilai sufistik dalam pemikiran Ibnu Taimiyah.

## 2. Sumber Data

Maksud sumber data dalam penelitian adalah subyek darimana data-data diperoleh, baik berupa data primer maupun sekunder. Sumber data primer adalah sumber utama yang akan menghasilkan sebuah data penting. Data primer dalam penelitian ini adalah pemikiran Ibnu Taimiyah yang dituangkan dalam bentuk karya tertulis berupa buku terutama

---

<sup>37</sup> Noeng Muhajir, *Metodologi Kajian Kualitatif*, Edisi ke-3, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), 28. Menurut Sudarto untuk mendapatkan kebenaran dan kenyataan. Lihat Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. Ke-3, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 42.

*Kitāb al-Taṣawwuf, Kitāb al-Sulūk, dan Kitab al-Ḥasanah wa al-Sayyiah.* Dengan kata lain data primer dalam penelitian ini adalah seluruh karya Ibnu Taimiyah yang berkaitan dengan etika sufistik.

Data sekunder yaitu data yang relevan dengan topik dan tema pembahasan pada penelitian ini. Data sekunder menjadi penopang keabsahan data primer dan mengeksplorasi kajian yang telah dilakukan pada data primer.<sup>38</sup> Sementara dalam penelitian sumber data sekunder adalah karya pemikiran tokoh lain untuk mengetahui sampai mana ilmu yang berhubungan dengan penelitian telah berkembang, dan mengetahui kesimpulan serta degeneralisasinya<sup>39</sup> terutama seputar topik filsafat etika dan sufisme yang dilakukan oleh para pemerhati etika dan tasawuf. Data sekunder juga berupa karya Ibnu Taimiyah yang lain terkait dengan penelitian, sebagai data tambahan dari data pokok.

### 3. Analisis Data

Setelah semua data yang dibutuhkan dalam penelitian kualitatif ini terkumpul, lalu dilakukan analisis dengan menggunakan metode *content analysis*, yaitu metode

---

<sup>38</sup> Lexy J. Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Rosda, 2001), 46.

<sup>39</sup> Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, cet. Ke-7, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2009), 93.

analisis data yang mengupas dan mengolah kandungan atau isi suatu pemikiran atau ide.<sup>40</sup> *Content analysis* juga merupakan teknik yang berorientasi kualitatif, teknik ini digunakan untuk mendeteksi dan menentukan karakteristik dokumen atau mengkomparasikannya.<sup>41</sup> Memang, pada pembahasan analisis data terutama *content analysis* terdapat perbedaan dari para ilmuwan. Akan tetapi penulis menggunakan pendapat Norman K. Denzin sebagai analisis isi dalam penelitian yaitu *content analysis* sebagai teknik yang berorientasi kualitatif untuk menganalisa karya-karya dan pendapat-pendapat Ibnu Taimiyah. Hal ini dimaksudkan untuk menganalisis makna dengan cara mendalami alur pemikiran Ibnu Taimiyah yang terdapat pada karya-karyanya. Usaha ini dilakukan untuk mengungkap secara jelas pandangannya tentang etika sufistik.

## **F. Sistematika Pembahasan**

Sistematika pembahasan penelitian ini terbagi dalam enam bab. Bab pertama merupakan bab pendahuluan yang menjelaskan alasan dan landasan dalam penelitian. Bab ini berisi

---

<sup>40</sup> Bagong Suyanto dkk, *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, cet. Ke-3, (Jakarta: Kencana, 2007), 126.

<sup>41</sup> Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, cet. Ke-1, trans. Dariyatno dkk, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 614.

latar belakang permasalahan. Sebagai landasan untuk menemukan masalah penelitian yang akan dikemukakan dalam pendahuluan ini. Selanjutnya pada bab ini dibahas pula mengenai tujuan penelitian, metode penelitian, kajian pustaka, serta sistematika pembahasan.

Bab kedua membahas tentang teori etika dan sufisme sebagai landasan teori dalam penelitian yang gunanya untuk mengategorikan teori-teori etika dan tasawuf sebagai landasan etika sufistik. Di dalam bab ini menjelaskan tentang teori etika, etika Islam, teori sufisme dan periodisasinya.

Bab ketiga mengungkapkan latar belakang sosio-kultural Ibnu Taimiyah sebagai salah satu landasan berpikirnya. Bahasan ini akan di angkat pengaruh-pengaruh sosio-kultural, epistemologi pemikiran, genealogi pemikiran, pemikiran sufistik dan kritiknya, serta dimensi yang berpengaruh terhadap pemikiran Ibnu Taimiyah supaya mengetahui landasan pikir dalam situasi kondisi waktu itu, nilai-nilai sufistik, dan pemikiran etika sufistiknya.

Bab keempat berisi hasil dari penelitian tentang pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah yang terdiri dari potensi manusia dalam pandangannya, kedudukan akal dan hati, konstruk pemikiran etika sufistik, kebahagiaan pada etika sufistik, baik dan buruk, serta norma-norma etika sufistik.

Bab kelima membahas hasil penelitian berupa refleksi pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah yang berisi tentang etika sufistik sebagai madzhab baru etika Islam, integralitas etika sufistik Ibnu Taimiyah, dan universalitas etika sufistiknya.

Bab keenam adalah penutup yang berisi kesimpulan dari penjelasan-penjelasan yang telah dibahas, diperbincangkan, dan dianalisis dalam keseluruhan penulisan penelitian. Bahasan ini sebagai simpulan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dalam pendahuluan. Selanjutnya hasil penelitian tersebut direkomendasikan kepada pihak-pihak yang berkepentingan untuk dikembangkan lagi.

## BAB II

### TEORI ETIKA DAN SUFISME

#### A. Etika dan Aliran-alirannya

Teori etika merupakan deskripsi yang bersifat rasional tentang hakikat perilaku dan dasarnya yang benar, sehingga bisa menentukan prinsip-prinsip perilaku, dan keputusan tersebut baik atau buruk, diperintah atau dilarang.<sup>1</sup> Artinya bahwa, perilaku ataupun keputusan manusia tentang baik dan buruk berdasarkan rasio sebagai sumbernya. Di sini etika mengedepankan rasio sebagai tolak ukur untuk menentukan baik dan buruk perilaku manusia.

Etika secara etimologi berasal dari bahasa Yunani bentuk tunggal yaitu, *ethos* yang terdiri dari beberapa arti: tempat tinggal yang biasa; padang rumput, kandang, habitat, kebiasaan, adat; akhlak, watak; perasaan, sikap, cara pikir. Sedangkan dalam bentuk jamaknya adalah *ta etha* yang berarti adat kebiasaan. Kemudian arti terakhir ini yang menjadi dasar dan latar belakang bagi terbentuknya istilah etika yang dipakai oleh Aristoteles untuk menunjukkan filsafat moral.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Suparman Syukur, *Etika Religius*, cet. Ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 29.

<sup>2</sup> K. Bertens, *Etika*, cet. Ke-9, (Yogyakarta: PT KANISIUS, 2013), 3-4.

Etika dalam kamus umum bahasa Indonesia diartikan sebagai ilmu pengetahuan asal-usul akhlak (moral)<sup>3</sup>. Artinya bahwa secara etimologi etika berkaitan dengan daya upaya untuk menentukan tingkah laku manusia. Sedangkan K. Bertens mendefinisikan etika dalam tiga hal yaitu: pertama, etika diartikan sebagai nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi pegangan seseorang atau kelompok dalam meregulasi tingkah lakunya. Kedua, etika diartikan sebagai kumpulan asas atau aturan-aturan nilai moral – kode etik. Ketiga, etika dipahami sebagai ilmu tentang baik atau buruk.<sup>4</sup>

Definisi ketiga inilah yang akan menjadi pembahasan selanjutnya. Karena etika sebagai ilmu seharusnya berkembang, dan ilmu pengetahuan yang tidak bisa hanya dijelaskan dengan satu teori yang dianggap lebih kuat, terlebih hanya diperoleh melalui pembuktian empiris semata. Kontradiksi dan kontroversi atas penyimpangan (*anomaly*) dalam ilmu pengetahuan akan selalu ada secara kontinyu. Penyimpangan akan terjadi ketika teori yang ada dianggap tidak bisa menjawab dengan puas atas fenomena yang sedang terjadi, sehingga akan mengakibatkan munculnya teori baru. Setelah teori baru muncul, siapapun tidak bisa menyalahkan atau menganggap teori lama itu salah, karena

---

<sup>3</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi IV, cet. Ke-1, (Jakarta: PT. Gramedia, 2008), 383.

<sup>4</sup> K. Bertens, *Etika.....*, 5.

kebenaran teori akan digunakan pada masanya. Begitu juga teori baru yang sekarang dianggap benar, nantinya bisa juga akan dianggap tidak bisa memberikan jawaban yang memuaskan pada masa yang akan datang.<sup>5</sup>

Pembahasan tentang etika, terdapat beberapa kata yang identik dengan kata tersebut, akan tetapi memiliki makna tersendiri. Kata norma, moral, adab, dan *sīrah* adalah sebagian dari kata-kata yang sering dipakai dalam konteks yang sama, karena kata-kata itu berkaitan erat dengan tingkah laku. Norma menurut W. Poespoprodjo adalah aturan, standar, ukuran yang dipakai untuk mengukur kebaikan atau keburukan suatu perbuatan.<sup>6</sup> Sedangkan moral adalah kualitas dalam perbuatan

---

<sup>5</sup> Menurut Thomas Kuhn, pada paradigma I berlangsung *normal science*. Pada periode ini terjadi akumulasi ilmu pengetahuan yang mana para ilmuan berusaha mengembangkan paradigma yang sedang menjadi *mainstream* atau yang paling banyak berpengaruh. Kemudian dalam perkembangannya paradigma lama dianggap tidak mampu menganalisa secara mendalam atau tidak mampu memberi jawaban dan penjelasan yang memuaskan terhadap banyaknya persoalan yang timbul. Pada fase ini, para ilmuan tidak bisa mengelak dari pertentangan karena terjadi banyak penyimpangan. Fase seperti inilah yang disebut dengan fase anomalies. Banyaknya anomaly menyebabkan atau memunculkan fase *crisis*. Cir pada fase krisis ini yaitu paradigma mulai diragukan kebenarannya. Krisis tersebut terjadi dengan hebatnya, kemudian mengantarkan jalan untuk menuju fase revolusi (*revolution*) yang nantinya akan memunculkan paradigma II dan memiliki jawaban atas persoalan yang muncul dari paradigma sebelumnya. Lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (Leiden: Instituut Voor Theoretische Biologie, 1962), 92-95.

<sup>6</sup> W. Poespoprodjo, *Filsafat Moral: Kesusilaan dalam Teori dan Pratek*, cet. Ke-1, (Bandung: Pustaka Grafika, 1999), 134.

yang menunjukkan bahwa perbuatan itu baik atau buruk, salah atau benar.<sup>7</sup>

Sementara kata adab dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia artinya kehalusan dan kebaikan budi pekerti; kesopanan; akhlak.<sup>8</sup> Akan tetapi, kata adab tersebut sudah tidak relevan untuk mengartikannya sebagai akhlak, sopan santun, budi pekerti.<sup>9</sup> Sedangkan kata *sīrah* dalam kamus al-Munjid mempunyai arti beragam yaitu keadaan, sunnah, cara dan madzhab, kisah. Tetapi apabila kata *sīrah* jika digabungkan dengan kata *rajul* (*sīrat al-rajul*), maka memiliki arti tata cara

---

<sup>7</sup> W. Poespoprodjo, *Filsafat Moral: Kesusilaan dalam teori dan Praktek....*, 118.

<sup>8</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi IV, cet. Ke-1, (Jakarta: PT. Gramedia, 2008), 383.

<sup>9</sup> Perkembangan kata adab menimbulkan arti dan makna yang berbeda sesuai dengan jamannya. Masa Jahiliyah orang Arab menggunakan kata *adbun* yang berarti undangan untuk menyantap makanan (*al-da'wah ila al-ī'ām*), suatu tradisi moral yang terpuji. Masa awal Islam, makna kata adab berubah menjadi pendidikan lisan, pendidikan jiwa, akhlak, dan menjauhi perbuatan tercela. Kemudian pada pertengahan abad pertama Hijriyah, kata adab digunakan untuk makna perilaku atau akhlak. Atau ajakan untuk memuji dan berakhlak mulia (*al-da'wah ila al-mahāmid wa makārim al-akhlāq*). Selain itu, pada masa awal Islam kata adab juga bermakna pendidikan atau pengajaran. Selanjutnya pada masa dinasti Bani Umayyah, kata adab berarti pengajaran. Menurut Thaha Husein sebagaimana yang dikutip Retno Purnama, pada abad keempat Hijriyah kata adab berarti hasil karya pikir manusia yang tergambar dalam kata-kata, tertuang dalam tulisan, dan mengandung nilai estetika. Terakhir pada abad kelima Hijriyah kata adab mempunyai batasan makna yang jelas yaitu prosa dan syair. (lihat Retno Purnama Irawati, *Mengenal Sejarah Sastra Arab*, cet. Ke-1, Semarang: EGAACITYA, 2013, 5-9).

perilaku antar manusia. Seperti yang dalam kalimat “*huwa husnu al-sīrah*” artinya dia berperilaku baik sesama manusia.<sup>10</sup>

Seringkali kata etika disinonimkan dengan akhlak. Kata ini berasal dari bahasa Yunani yakni *ethos* yang berarti adat kebiasaan. Maksudnya adalah kegiatan yang selalu dilakukan secara berulang-ulang sehingga mudah untuk dilakukan tanpa membutuhkan pertimbangan lagi. Misalnya adalah kegiatan mengumpat sudah menjadi kebiasaan bagi mereka yang terbiasa mengumpat. Sedangkan etika menurut filsafat merupakan ilmu yang membahas tentang tingkah laku manusia yang dapat diterima oleh akal pikiran atau rasional.

Sementara pendapat yang mengatakan bahwa etika identic dengan akhlak adalah dengan melihat persamaan yang ada pada akhlak dan etika, yaitu membahas tentang perilaku baik dan buruk dari manusia. Tujuan etika dalam pandangan filsafat ialah menemukan gagasan yang universal untuk semua manusia disetiap ruang dan waktu, dan ukuran baik dan buruk perilaku manusia yang dapat diterima oleh akal pikiran atau secara rasional. Akan tetapi, proses mencapai tujuan tersebut etika mengalami problem, karena setiap golongan atau aliran mempunyai pandangan, kriteria, dan ukuran yang berbeda-beda

---

<sup>10</sup> Fr. Louis Ma'luf al-Yassu'i dan Fr. Bernard Tottel al-Yassu'i, *Al-Munjid; fi al-Lughah wa al-A'lam*, cet. Ke-37, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1998), 368.

tentang baik dan buruk.<sup>11</sup>

Perbandingan antara etika dan akhlak akan ditemukan ketika dikaji lebih mendalam. Persamaan diantara keduanya adalah terletak pada objek kajiannya yaitu membahas tentang baik dan buruk perilaku manusia. Sedangkan perbedaannya adalah sumber epistemologisnya, akhlak bersumber kepada al-Qur'an dan Sunnah, etika bersumber kepada rasio atau akal.

Kajian etika berhubungan erat dengan beberapa hal yaitu dari segi objek etika membahas tentang baik buruk perilaku manusia. Dilihat dari sisi sumber, etika bersumber pada akal pikiran dan filsafat sehingga etika tidak bersifat mutlak, absolut dan tidak pula universal. Kemudian dari segi fungsi, etika berfungsi sebagai penilai suatu perbuatan manusia. Perbuatan tersebut baik atau buruk, tercela atau mulia. Dan dilihat dari sisi sifat, etika memiliki sifat relativitas yang tinggi, sebab etika akan berubah-ubah sesuai dengan tuntutan kondisi.

Berbagai karakteristik tersebut dapat dikatakan bahwa etika merupakan ilmu yang membahas upaya untuk menentukan suatu perbuatan baik dan buruk manusia. Dan aturan-aturan perilaku tersebut berdasarkan rasio sebagai sumber epistemologisnya. Artinya perbuatan baik dan buruk manusia bisa diterima sejauh

---

<sup>11</sup> Nurcholis Madjid, *Konsep dan Pengertian Akhlak Bangsa Indonesia di Simping Jalan*, (Bandung : Mizan, 1998), 114.

diketahui oleh akal pikiran.

Amin Syukur dalam bukunya *Studi Akhlak* memberikan pengertian akhlak yaitu semua cita-cita, pemikiran baik atau buruk yang masih terpendam dalam kandungan ide dan sebagai bibit yang terbungkus, belum terealisasi dalam perilaku manusia.<sup>12</sup> Sementara menurut Syarifah Habibah, etika dan akhlak sama-sama membahas tentang perihal perilaku baik dan buruk manusia. Sedangkan perbedaannya adalah terletak pada dasarnya epistemologisnya. Maksudnya etika bersumber atau bertitik tolak dari akal pikiran manusia, sedangkan akhlak bersumber kepada al-Qur'an dan Sunnah sebagai ajaran Allah dan Rasul-Nya. Oleh karena itu, akhlak merupakan pola perbuatan yang menggabungkan di dalamnya berupa aspek keyakinan dan ketaatan, sehingga terealisasi dalam perilaku yang baik. Akhlak merupakan perbuatan riil manusia, dan dapat dilihat dengan jelas atau terealisasi, baik dalam kata-kata maupun perbuatan yang dilakukan hanya semata karena Allah. Selain itu, akhlak juga membahas aspek yang berkaitan dengan sikap

---

<sup>12</sup> M. Amin Syukur, *Studi Akhlak*, cet. Ke-1, (Semarang: Walisongo Press, 2010), 7. Menurut Nasiruddin, kata akhlak adalah bentuk plural dari kata *khuluq* lawan kata dari *khalq*. *Khuluq* merupakan bentuk batin, sedangkan *khalq* merupakan bentuk lahir. Keduanya berasal dari akar kata *khalafa*. Keduanya mempunyai arti penciptaan, karena memang keduanya telah tercipta dan terbentuk melalui proses. Karena telah terbentuk, akhlak juga disebut kebiasaan yang tidak memerlukan lagi pemikiran dan pertimbangan. Lihat Nasirudin, *Pendidikan Tasawuf*, cet. Ke-1, (Semarang: RaSAIL Media Group, 2010), 31.

batiniah (akal dan hati), seperti pola perilaku kepada Allah, sesama manusia, dan pola perilaku kepada alam.<sup>13</sup> Menurut al-Ghazali, akhlak merupakan keadaan yang tertanam dalam jiwa yang terwujud pada perilaku yang mudah dan tidak memerlukan pikiran lagi. Al-Ghazali menambahkan bahwa akhlak yang baik adalah keadaan jiwa yang terealisasi dalam perilaku terpuji secara syar'i dan rasional.<sup>14</sup>

Pendekatan untuk memahami pola tingkah laku moral dalam etika yaitu: *pertama*, deskriptif yaitu hanya sebatas melukiskan tingkah laku moral. Artinya etika deskriptif hanya melukiskan tentang moralitas individu atau subkultur tertentu pada suatu periode sejarah, tanpa memberikan penilaian. *Kedua*, normatif; peneliti atau ahli memberikan penilaian terhadap tingkah laku manusia atas dasar penilaian tentang norma-norma yang ada. Untuk itu, pendekatan ini mengemukakan argumentasi, pendapat, dan alasan-alasan tertentu mengapa perilaku manusia bisa disebut baik atau buruk. *Ketiga*, metaetika, istilah lain yaitu etika analitis, artinya pendekatan ini membahas tentang Bahasa sebagai kajiannya. Metaetika membahas tentang apakah artinya kata “baik” bila dipakai dalam konteks moralitas. Bedanya dengan pendekatan normative adalah, etika normatif berbicara

---

<sup>13</sup> Syarifah Habibah, *Akhlak dan Etika dalam Islam*, Jurnal Pesona Dasar, Vol. 1 No. 4, Oktober 2015, Universitas Syiah Kuala, 74).

<sup>14</sup> Abu hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz 3, (Surabaya: Imarotullah,tt), 52.

tentang apakah tingkah laku tertentu dapat disebut baik. Sedangkan, metaetika membahas tentang ungkapan-ungkapan atau term-term dibidang moralitas, yang dibahas bukan moralitas secara langsung. Atau dengan kata lain adalah pembahasan metaetika focus pada logika khusus dari ucapan-ucapan bidang moralitas.<sup>15</sup> Dengan kata lain, pentingnya metaetika adalah sebagai alat yang membantu untuk memahami konsep-konsep pernyataan yang digunakan oleh normatif.<sup>16</sup>

Persoalan tentang etika sudah menjadi pembahasan dan pemikiran sejak zaman Yunani Kuno. Dari pemikiran filosof Yunani Kuno tersebut muncul dan berkembang hingga sekarang. Oleh karena itu, para filosof Yunani Kuno menjadi tolak ukur dalam pembahasan etika. Misalnya pernyataan Sokrates bahwa terdapat hubungan antara etika dengan pengetahuan manusia. Tingkat perilaku baik dari manusia tergantung pada pengetahuan manusia. Pengetahuan yang baik pada manusia akan berdampak terhadap sikap religiusitasnya yang nantinya akan membentuk moral yang mengantarkan manusia kepada derajat yang sempurna.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> K. Bertens, *Etika.....*,13-18.

<sup>16</sup> Mariam al-Attar, *Meta-Ethics: A Quest for an Epistemological Basis of Morality in Classical Islamic Thought*, dalam *Journal of Islamic Ethics* 1 (2017), 32.

<sup>17</sup> [http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnnim41991-1411-bab2\\_419-8.pdf](http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnnim41991-1411-bab2_419-8.pdf). Diakses 19 September 2018.

Terdapat kesamaan antara Plato dengan Socrates dalam menghubungkan antara etika dan pengetahuan manusia yang bersifat rasional. Dasar pemikiran Plato adalah ajarannya tentang idea, yang kemudian muncul etika filosofi dan etika biasa. Etika filosofi berasal atau berlandaskan pengetahuan manusia, sedangkan etika biasa muncul dari perilaku yang biasa dilakukan sehingga menjadi kebiasaan.<sup>18</sup> Berbeda dengan Aristoteles yang menyandarkan makna etika dengan norma-norma hukum kesucilaan, yang bertujuan untuk kebahagiaan hidup, yang dimulai dari moral yang baik berdasarkan pikiran murni. Kebahagiaan menurut Aristoteles adalah kehidupan yang diraih dengan tidak menyusahkan atau menjadi beban, dan tidak menimbulkan kesusahan bagi orang lain.<sup>19</sup>

Perkembangan aliran-aliran etika sejak masa filsafat Yunani Kuno sebenarnya jumlahnya banyak. Bahkan sampai sekarang paham etika selalu bermetamorfosis secara terus-menerus dalam proses dialektika pemikiran etika seiring dengan berkembangnya paradigma hidup manusia. Meskipun demikian, substansi dari berbagai paham tersebut memiliki keterkaitan satu sama lain yaitu etika dan rasio mempunyai hubungan yang erat sebagai persatuan pola pikir yang baik untuk merealisasikan

---

<sup>18</sup> [http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnim41991-1411-bab2\\_419-8.pdf](http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnim41991-1411-bab2_419-8.pdf). Diakses 19 September 2018.

<sup>19</sup> [http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnim41991-1411-bab2\\_419-8.pdf](http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnim41991-1411-bab2_419-8.pdf). Diakses 19 September 2018.

tingkah laku yang baik. Oleh karena itu, penulis akan memaparkan secara garis besar paham-paham etika induk saja agar pembahasan tidak melebar. Paham atau aliran etika induk yaitu:

### 1. Egoisme

Kata egoisme berasal dari bahasa latin “ego” yang artinya “aku”. Teori aliran ini menyatakan bahwa kehidupan yang baik adalah kehidupan apabila sebuah keinginan dapat tercapai. Egoisme adalah keyakinan bahwa aku hanya melakukan sesuatu yang aku anggap penting.<sup>20</sup> Pernyataan ini akan mengakibatkan pertanyaan apakah hal semacam ini termasuk egoisme atau subyektivisme. Keduanya pada dasarnya adalah dua hal yang berbeda, meski seringkali keduanya sering dihubungkan. Kaum subyektivisme menganggap bahwa akar atau landasan moral berupa perasaan secara universal atau perasaan manusia pada umumnya, bukan berdasarkan fakta. Sebaliknya egoisme masih mau menerima anjuran, saran dari orang lain, selama hal tersebut sesuai dengan apa yang aku inginkan. Jika aku tidak menginginkan sesuatu, aku tidak melakukannya, meskipun orang lain secara obyektif menganggap hal itu berharga dan penting.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Gordon Graham, *Teori-teori Etika.....*, 28-30.

<sup>21</sup> Gordon Graham, *Teori-teori Etika.....*, 28.

Selain itu, terdapat juga perbedaan antara egoisme dan mementingkan diri sendiri sebagaimana dalam contoh bahwa seorang agamawan melihat A memberi uang kepada seorang pengemis dan berpikir bahwa hal tersebut bertentangan dengan pandangan A sendiri. Agamawan mengatakan bahwa, alasan mengapa kita harus membantu pengemis adalah anjuran agama untuk membantu orang miskin. Namun A menjawab bahwa dia memberi uang pengemis dengan dua tujuan; menolong pengemis tersebut dan menolong diri sendiri agar tidak terganggu oleh kehadiran pengemis tersebut. Dengan kata lain, motivasi yang menggerakkan A adalah kasih sayang terhadap diri sendiri. Ini membuatnya menjadi seorang egois, meskipun faktanya bahwa dia juga memiliki belas kasih terhadap orang lain menunjukkan bahwa dia bukanlah orang yang mementingkan diri sendiri.

Pendapat seperti ini merupakan fase dalam kehidupan filsuf Inggris abad ke-17, Thomas Hobbes. Filsafatnya terkenal dengan egois dan ateis.<sup>22</sup> Dengan kata lain, orang yang mementingkan diri sendiri adalah orang yang tidak tergerak oleh penderitaan orang lain, orang yang tidak menderita karena penderitaan orang lain. Sedangkan orang egois adalah orang yang berkeras menyatakan

---

<sup>22</sup> Gordon Graham, *Teori-teori Etika.....*, 30.

penderitaannya sendirilah, bukan kondisi penderitaan orang lain yang membuatnya bersedia bertindak.

## 2. Hedonisme

Pada penjelasan tentang egoisme di atas, yang mendefinisikan bahwa kehidupan yang baik adalah mendapatkan apa yang kita inginkan. Konsep tersebut meletakkan motif kehidupan yang baik dalam kerangka hasrat subyektif, bukan konsepsi abstrak mengenai kebaikan. Egoisme mengalami kesulitan ketika menjawab pertanyaan tentang apa yang seharusnya kita inginkan. Jawaban dari pertanyaan tersebut, bisa diberikan oleh teori hedonisme yang mengatakan bahwa, inti kehidupan adalah menikmati kehidupan. Oleh karena itu, kehidupan terbaik adalah kehidupan yang memuaskan.<sup>23</sup>

Hedonisme sudah ada sejak masa filsafat Yunani Kuno yaitu Aristippos dari Cyrene murid dari Socrates. Aristippos menjawab pertanyaan Sokrates tentang apa yang baik untuk manusia atau tujuan akhir dari kehidupan manusia. Menurut Aristippos, Socrates tidak memberikan jawaban yang memuaskan atas pertanyaan tersebut. Aristippos menjawab pertanyaan tersebut yaitu, kesenangan merupakan kebaikan bagi manusia, atau dengan kata lain bahwa yang benar-benar baik bagi manusia adalah

---

<sup>23</sup> Gordon Graham, *Teori-teori Etika.....*, 56.

kesenangan. Buktinya adalah bahwa dari masa kecil manusia tertarik hanya kepada kesenangan yang tercapai, kemudian manusia akan mencari kesenangan yang lain sampai seterusnya.<sup>24</sup>

Bagi kaum Cyrenaic, kehidupan yang baik adalah kehidupan yang bisa memenuhi kepuasan jasmaniah. Akan tetapi, jika diperhatikan lebih serius, maka akan mendapatkan bahwa kepuasan dan kesakitan biasanya saling menyertai. Oleh karena itu, pengejaran kepuasan jasmani secara otomatis berbarengan dengan rasa sakit jasmani.

Filosof Yunani lain yang dikatakan sebagai penganut aliran hedonisme adalah Epicuro. Bedanya dengan Cyrene adalah bahwa Epicuro mengakui adanya kesenangan di luar jasmani yaitu kesenangan rohani. Akan tetapi, kesenangan rohani itu merupakan bentuk lain dari kesenangan jasmani yang diperhalus. Menurutnya, kesenangan tidak terbatas pada kesenangan actual semata. Epicuro menilai sebuah kesenangan itu seharusnya memandang sebuah kehidupan secara keseluruhan, tidak hanya kesenangan masa sekarang saja, namun termasuk juga masa lampau dan masa yang akan datang.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> K. Bertens, *Etika.....*,183.

<sup>25</sup> K. Bertens, *Etika.....*,184.

### 3. Eudemonisme

Teori ini berasal dari filosof besar Yunani, Aristoteles dalam bukunya “*Ethika Nikomakheia*” menjelaskan bahwa setiap perilaku manusia terdapat tujuan yang akan dicapai. Dan tujuan tertinggi dari perbuatan manusia adalah kebahagiaan (*eudaimonia*).<sup>26</sup>

Eudemonisme merupakan salah satu system etika yang telah tersebar luas. Aristoteles secara tegas menetapkan bahwa, kebahagiaan merupakan tujuan perbuatan manusia. Untuk mencapai kebahagiaan, manusia harus menjalankan kegiatan-kegiatan rasionalnya dengan sebaik mungkin, disertai dengan keutamaan pengetahuan dan keutamaan moral.<sup>27</sup> Paham ini dapat memunculkan berbagai ragam bentuk, diantaranya adalah eudemonisme yang berbasis keagamaan, teorinya mengajarkan agar manusia bersatu dengan Tuhan demi mendapatkan kebahagiaan yang diberikan-Nya seperti apapun bentuk kebahagiaan tersebut.<sup>28</sup>

Artinya penjelasan tersebut akan menerangkan bahwa eudemonisme itu mengakui adanya kebahagiaan ruhani di samping kebahagiaan biologis. Akan tetapi, K. Bertens memberikan analisa terhadap aliran ini. Baginya,

---

<sup>26</sup> K. Bertens, *Etika.....*,188-189.

<sup>27</sup> K. Bertens, *Etika.....*,189.

<sup>28</sup> Safrodin Halimi, *Etika Dakwah dalam Perspektif al-Qur’ān: Antara Idealitas dan Realitas Sosial*, cet. Ke-1, (Semarang: Walisongo Press, 2008), 20.

Aristoteles mengalami kesulitan dengan keutamaan seperti pengendalian diri. Misalnya perbuatan seperti makan terlalu kenyang, jelas akan bertentangan dengan keutamaan pengendalian diri. Yang menjadi pertanyaan adalah apabila orang makan kurang dari pada apa yang dianggap perlu, apakah perbuatannya tersebut melanggar keutamaan? Sebagai contoh adalah puasa yang justru dianggap suatu perbuatan terpuji dan pelaksanaan keutamaan pengendalian diri, meskipun saat puasa orang makan kurang dari yang dianggap perlu.<sup>29</sup>

#### 4. Utilitarianisme

Kata utilitarianisme dikenal pertama kali pada awal abad ke-19, namun bukan sebagai nama sebuah doktrin filsafat. Istilah ini digunakan untuk julukan kelompok reformasi social radikal Inggris yang menyerukan dilakukannya pengukuran terhadap berbagai institusi sosial. Istilah itu berasal dari kata "*utility*", yang bermakna kegunaan.<sup>30</sup>

Tokoh yang melekat dengan utilitarianisme adalah Jeremy Bentham (1748-1832). Menurutnya, kebahagiaan terwujud apabila terdapat di dalamnya berupa kesenangan, kegunaan, dan bebas dari kesusahan. Dia melanjutkan

---

<sup>29</sup> K. Bertens, *Etika.....*,191.

<sup>30</sup> Gordon Graham, *Teori-teori Etika.....*, 184.

pernyataannya bahwa tingkah laku manusia menurut kodratnya yaitu terarah kepada kebahagiaan. Oleh sebab itu, suatu perbuatan dapat dinilai baik atau buruk, selama bisa meningkatkan atau mengurangi kebahagiaan orang sebanyak-banyaknya. Kemudian pendapat Bentham ini diperhalus oleh John Stuart Mill bahwa perbuatan dinilai baik, apabila semua orang yang terlibat juga merasakan baik dengan cara yang sama.<sup>31</sup>

Selanjutnya menurut Bertens, utilitarianisme dibedakan menjadi dua. Pertama; utilitarianisme perbuatan (*act utilitarianism*) yaitu prinsip kegunaan itu berdasarkan suatu perbuatan- sebagaimana yang dijelaskan Bentham dan Mill. Kedua; utilitarianisme aturan (*rule utilitarianism*) yaitu bahwa prinsip kegunaan itu berdasarkan atas aturan-aturan moral.<sup>32</sup>

## 5. Deontologi

Deontologi dalam Bahasa Yunani berasal dari kata *deon* yang artinya apa yang harus dilakukan; kewajiban. Hal ini mempunyai arti bahwa, deontologi membahas tentang maksud atau kehendak si pelaku dalam melakukan perbuatan. Teori ini tidak membahas tentang tujuan yang

---

<sup>31</sup> K. Bertens, *Etika.....*, 192-194.

<sup>32</sup> K. Bertens, *Etika.....*, 196.

dipilih bagi perbuatan, melainkan membahas wajib tidaknya perbuatan.<sup>33</sup>

Deontologi dipelopori oleh filosof moral Jerman abad ke-18 Immanuel Kant (1724-1804). Dia mengembangkan dan memperbaiki gagasan mengenai kehidupan moral untuk memberikan jawaban rasional atas persoalan-persoalan moral.<sup>34</sup> Menurut Kant, yang dimaksud dengan baik adalah kehendak baik. Kekayaan dan kecerdasan merupakan hal baik, apabila digunakan dengan kehendak baik manusia. Tetapi, apabila kekayaan dan kecerdasan tersebut dipakai oleh kehendak yang jahat, maka kekayaan dan kecerdasan akan menjadi buruk. Oleh karena itu, untuk menjadi kehendak baik, maka orang harus bertindak sesuai kewajiban atau disebut dengan legalitas, sehingga pada akhirnya orang akan mentaati norma hukum. Suatu perbuatan dapat dianggap bermoral, apabila dalam melakukannya semata hanya karena melaksanakan hukum moral atau kewajiban.<sup>35</sup>

Kant membagi kewajiban moral menjadi dua yaitu pertama; imperatif kategoris atau perintah tanpa syarat, perintah yang mewajibkan begitu saja. Kedua; imperatif

---

<sup>33</sup> K. Bertens, *Etika.....*, 197-198.

<sup>34</sup> Gordon Graham, *Teori-teori Etika.....*, 146.

<sup>35</sup> K. Bertens, *Etika.....*, 198.

hipotesis adalah perintah yang mewajibkan adanya syarat. Bentuknya adalah kalau seseorang ingin suatu tujuan, maka ia harus menghendaki dan melakukan juga sarana-sarana yang menuju ketujuan tersebut. Misalnya, jika seseorang ingin kaya raya, maka ia harus rajin bekerja keras, dan cerdas. Sarana rajin kerja keras dan cerdas hanya mewajibkan seseorang jika ingin mencapai kekayaan yang berlimpah. Langkah berikutnya adalah menyimpulkan otonomi kehendak. Baginya, kehendak itu bersifat otonom untuk menentukan dirinya sendiri, kehendak tidak ditentukan oleh faktor luar seperti kecenderungan.<sup>36</sup> Caranya adalah dengan memberikan kewajiban moral kepada dirinya sendiri.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> K. Bertens, *Etika.....*, 199.

<sup>37</sup> Yang dimaksud Kant dengan otonomi adalah bahwa rasio manusia secara umum membuat hukum moral dan kehendak menaklukkan diri kepadanya. Dengan hidup menurut hukum moral, manusia tidak menyerahkan diri kepada sesuatu yang asing baginya, melainkan mengikuti hukumnya sendiri karena aturan atau hukum itu dibuat sendiri. Dalam tingkah laku moralnya, manusia tidak menaklukkan diri kepada instansi lain, melainkan kepada hukumnya sendiri. Sebagai catatan, untuk menentukan hukum sendiri, orang akan terpengaruh dengan lingkungan atau hukum-hukum moral yang sudah ada.

Dengan menemukan otonomi kehendak, Kant juga menemukan kebebasan manusia, sebab kebebasan adalah kesanggupan untuk bertindak terlepas dari penguasaan asing. Manusia itu bebas, karena mengikat dirinya sendiri dengan hukum moral. Baginya, kebebasan ini tidak berarti bebas dari segala ikatan. Manusia itu bebas dengan mentaati hukum moral. Kehendak bebas dan kehendak yang menundukkan diri kepada hukum moral, mempunyai arti yang sama. Lihat K. Bertens, *Etika*, (Yogyakarta: Kanisius, 2013), 199-200.

Menurut penulis, sistem moral Kant memberikan tekanan kepada manusia dalam melakukan perbuatan semata-mata karena kewajiban. Padahal, emosi spontanitas manusia terlupakan, sehingga system moral Kant menjadi kaku dan suram. Seseorang dapat melakukan perbuatan baik karena senang melakukannya atau dengan perasaan cinta ketika melakukannya. Penyebabnya adalah Kant dalam memahami kebebasan hanya menekankan kepada mentaati hokum moral atau kehendak yang menundukkan diri kepada hokum moral, sehingga otonomi dan kebebasan semua emosi disamakan yang seharusnya emosi mempunyai taraf perbedaan.

Seorang filosof Inggris, William David Ross (1877-1971) menambahkan nuansa yang penting dalam hokum moral atau kewajiban. Menurutnya, sebuah hokum moral atau kewajiban itu disebut sebagai kewajiban *prima facie* (pada pandangan pertama), artinya kewajiban tersebut merupakan kewajiban I, dan kewajiban atau hokum moral tersebut hanya berlaku untuk sementara, dan sampai muncul kewajiban baru yang lebih penting atau mendesak (kewajiban II) dan seterusnya. Kemudian Ross menyusun daftar kewajiban *prima facie* yaitu terdiri dari kewajiban atau hokum moral kesetiaan, hokum moral ganti rugi, kewajiban terima kasih, kewajiban keadilan, kewajiban

berbuat baik, kewajiban mengembangkan diri, dan kewajiban untuk tidak merugikan. Ross juga, mempunyai pandangan bahwa setiap manusia mempunyai intuisi tentang hukum moral-hukum moral tersebut, akan tetapi manusia tidak mempunyai intuisi tentang apa yang terbaik dalam situasi konkrit yang dihadapkan pada beberapa kewajiban berlaku sekaligus secara bersamaan. Dalam hal ini, *reasoning* (penalaran) sangat memberikan kontribusi bagi akal budi (intuisi) untuk menentukan kewajiban mana yang harus dipilih. Manusia harus mencari alasan rasional untuk meyakinkan akal budi dalam memilih kewajiban.<sup>38</sup>

Berdasarkan uraian di atas, para ahli memberikan ukuran baik dan buruk. Secara sederhana ukurannya yaitu *pertama*; nurani sebagai tolak ukur baik dan buruk. Sebagai makhluk yang dianugerahkan keistimewaan, maka nurani manusia memiliki kekuatan yang mampu untuk menentukan mana yang baik dan mana yang buruk. Kekuatan tersebut dapat memotivasi berbuat baik dan menghindari berbuat buruk. Jiwa dan nuraninya akan merasa bahagia apabila telah berbuat baik, dan sebaliknya akan merasa tersiksa apabila telah berbuat buruk. Setiap individu memiliki kekuatan yang berbeda-beda. Perbedaan kekuatan ini dapat menyebabkan bedanya pandangan antara yang dianggap baik dan dianggap buruk.

---

<sup>38</sup> K. Bertens, *Etika.....*, 201-202.

*Kedua;* Akal, merupakan pemberian dari Tuhan yang diberikan kepada hanya manusia, sehingga manusia menjadi istimewa dari pada makhluk lainnya. Melalui potensi akalanya, manusia dapat mempertimbangkan mana perkara yang baik dan yang buruk. Potensi daya akalanya manusia dapat memberikan pertimbangan bahwa perbuatan yang berakibat baik layak disebut baik dan dikerjakan, dan begitu sebaliknya. Pertimbangan akal manusia akan terus berkembang dan mengalami perubahan sesuai dengan pengetahuan dan pengalaman inderawi yang mereka miliki.

*Ketiga;* Adat istiadat yang berlaku dalam kelompok masyarakat tertentu merupakan salah satu untuk menentukan ukuran baik dan buruk anggotanya dalam berperilaku. Orang yang melakukan suatu perbuatan dan perbuatan tersebut tidak menjadi adat istiadat suatu masyarakat dan sekitarnya akan menjadi masalah dalam berhubungan dengan yang lainnya. Setiap kelompok, bangsa mempunyai adat istiadat tersendiri. Adat Istiadat itu dalam hal ini dianggap suci, apabila seseorang melakukan perbuatan yang tidak sesuai dengan adat istiadat, maka ia sangat dicela dan mengalami kesulitan berinteraksi, bahkan dan dianggap keluar dari golongan bangsanya.<sup>39</sup>

Ukuran baik dan buruk dari adat istiadat ini sangat

---

<sup>39</sup>Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlak)*, trans. Farid Makruf, cet. Ke-7, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 87.

relative. Suatu perbuatan dapat dianggap baik oleh masyarakat satu, belum tentu dianggap baik oleh masyarakat yang lain. Mereka mendidik anak-anaknya untuk melakukan kebiasaan yang mereka sepakati baik dan melarang melakukan sesuatu yang bukan termasuk kebiasaan mereka. Kalau di Minangkabau ada istilah yang empat yaitu adat istiadat, adat nan teradat, adat nan diadatkan dan adat nan sabana adat. Hal ini menjadi acuan betul dalam berperilaku bagi masyarakat Minangkabau.<sup>40</sup>

*Keempat*; ide atau pemikiran individu. Setiap individu dari kelompok masyarakat memiliki pandangan atau pemikiran yang berbeda-beda. Setiap individu berhak atas kebebasan untuk memiliki pandangan dan pemikiran tersendiri, meskipun pandangannya itu berbeda dengan kelompok masyarakatnya. Setiap individu mempunyai hak untuk menentukan dan melakukan mana yang dianggapnya baik atau buruk untuk dilakukan. Tidak menutup kemungkinan apa yang semula perbuatan tersebut dianggap buruk oleh masyarakat, yang pada akhirnya dianggap baik, dikarenakan ada seseorang yang berhasil meyakinkan masyarakat bahwa apa yang semula perbuatan itu dianggap buruk adalah sebenarnya perbuatan baik.

Dan *kelima*; norma agama atau teologi. Sudah menjadi kesepakatan bahwa, ajaran semua agama yang ada di dunia ini

---

<sup>40</sup> AMZ Tuanku Kayo Khadimullah, *Menuju Tegaknya Syari'at Islam Minangkabau*, (Bandung: Penerbit Marja, 2007), 111.

memerintahkan kebaikan. Norma agama yang ditetapkan oleh Tuhan lebih bersifat absolut dan universal ukuran baik dan buruknya, apabila dibandingkan dengan hasil pemikiran, nurani, dan adat istiadat. Keempat ukuran tersebut bersifat relatif dan suatu saat dapat berubah-ubah sesuai kondisi tertentu. Ukuran model ini lebih dapat dipertanggungjawabkan, karena norma agama merupakan ajaran Tuhan Yang Maha Suci dan bersifat universal, lebih terhindar dari subyektifitas individu maupun kelompok.

## **B. Sufisme dan Perkembangannya**

Tasawuf merupakan suatu sistem riyāḍah dengan kesungguhan atau mujāhadah untuk membersihkan jiwa, mempertinggi akhlak, dan memperdalam rohani agar lebih dekat kepada Allah, sehingga dengan hal tersebut, maka segala perbuatan seseorang terfokus hanya kepada Allah semata.<sup>41</sup> Sedangkan menurut Sa'id Hawwa, objek utama atau kajian substansial ilmu tasawuf adalah kajian tentang ruh, *qalb*, akal pikiran, dan jiwa atau *al-nafs*.<sup>42</sup> Usaha dengan kesungguhan diaplikasikan melalui akhlak kepada Allah dan makhluk-Nya.

---

<sup>41</sup> Muhammad Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*, cet. Ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 16.

<sup>42</sup> Sa'id Hawwa, *Tarbiyah Ruhiyah*, trans. Imam Fajarudin, cet. Ke-1, (Solo: PT. Era Adicitra Intermedia, 2010), 63.

Tasawuf merupakan pendalaman seseorang terhadap doktrin-doktrin agamanya, dan berkekuatan besar dalam rangka untuk pembebasan spiritual, sehingga seseorang terdorong untuk mengenal dirinya dan lebih mengenal Tuhannya.<sup>43</sup> Titik tolak dari fokus pemaknaan tasawuf tersebut menurut Khotimah, adalah usaha untuk membersihkan hati dan jiwa manusia yang dengannya seseorang akan menemukan makna dan nilai hakiki kehidupan untuk sampai kepada Tuhan.<sup>44</sup>

Kelahiran tasawuf dalam konteks historis merupakan salah satu bentuk reaksi atas ketidaknyamanan terhadap praktik ajaran Islam yang dianggap cenderung formalistik dan legalistik. Tasawuf juga lahir sebagai gerakan moral terhadap ketimpangan sosial, kemerosotan moral, dan kelemahan ekonomi yang dilakukan umat Islam terutama para penguasa pada waktu itu. Tasawuf juga memberikan solusi spiritual melalui ritual dan doktrin-doktrin tertentu. Ritual dan doktrin tersebut dirumuskan sebagai metode pengasingan diri secara ekstrim, yakni pengingkaran dunia secara berlebihan dan dianggap bersikap antipati dan pasif terhadap hubungan sosial kemasyarakatan oleh

---

<sup>43</sup> Muhammad Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 12-13.

<sup>44</sup> Umi Khusnul Khotimah dkk, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam, Bingkai Gagasan yang Berserak*, cet. Ke-1, (Bandung: Nuansa, 2005), 209.

kelompok tertentu,<sup>45</sup> yang seharusnya perilaku seorang sufi sesuai dengan moral sosial dan sesuai tatanan masyarakat. Karena makna dari tindakan adalah sebuah aspek penting dalam perilaku etika dan moral pemahaman sufi. Sufi menekankan hubungan antara kesadaran batin, pengalaman moralitas dan ekspresi luar, sehingga tindakan moral seorang sufi dapat terealisasi dalam kehidupan.<sup>46</sup>

Menurut Said Aqil Siroj, tasawuf merupakan pengetahuan agama yang kajiannya terfokus pada pengetahuan esoteris, mengkaji inti ajaran agama lebih mendalam, upaya pencarian jalan dan amalan-amalan yang dapat membawa pada kesadaran yang cerah dan kejernihan hati.<sup>47</sup> Oleh karena itu, tasawuf dipahami dengan ajaran Islam yang membahas tentang etika manusia terhadap Allah semata. Sedangkan hubungan antar sesama kurang mendapat perhatian dan pembahasan dalam tasawuf. Karena etika terpotret berupa perilaku riil manusia secara fisik, sedangkan tasawuf focus kajiannya tentang hakikat perilaku tersebut dengan berdasarkan ketulusan dan keikhlasan, serta mengharap riḍa Allah. Perilaku lahiriah dianggap cukup

---

<sup>45</sup> Muhamad Nur, *Neo-Sufisme Nurcholish Madjid: Menyegarkan Kembali Pemikiran dan Kehidupan Tasawuf*, (Kendal: Pustaka Amanah, 2016), 1.

<sup>46</sup> Azim Nanji, *Islamic Ethic*, dalam *Jurnal The Institute of Ismaili Studies*: 2000, 11.

<sup>47</sup> Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, cet. I, (Bandung: Mizan, 2006), 37.

dengan tindakan riil yang sejalan dengan etika legal-formal. Akan tetapi perilaku batiniyah membutuhkan pelatihan yang sungguh-sungguh atau riyāḍah dan mujāhadah secara kontinuitas.<sup>48</sup>

Pengkajian tasawuf pada zaman sekarang mengalami perkembangan dalam konsepsinya walaupun pernah dilakukan al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah dalam rangka menyatukan antara syariat dan tasawuf, misalnya pendapat Tebba tentang karakteristik sufisme secara umum ialah puritanis dan aktivis. Sufisme menekankan sifat-sifat ortodoksi syariah dan mengandung ajaran-ajaran yang tercakup dalam ortodoksi Islam, di samping menolak asketisme individual juga mementingkan moral sosial dan keaktifan politik.<sup>49</sup>

Fazlurrahman juga memberi penjelasan bahwa sufisme itu mempunyai karakteristik tersendiri berupa *moral stressing*, mengaplikasikan metode dzikir dan *muraqabah*, dan konsentrasi keruhaniah melalui *tazkiyat al-nafs* untuk mendekati Tuhan, dengan menggunakan metode dan doktrin *salaf al-ṣāliḥ* yang bertujuan untuk menguatkan dan meningkatkan kualitas iman

---

<sup>48</sup> Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, 43.

<sup>49</sup> Sudirman Tebba, *Orientasi Sufistik Cak Nur, Komitmen Moral Seorang Guru Bangsa*, (Jakarta: KPP Kelompok Paramadina, 2004), 165.

dengan cara berakidah yang benar dan keluhuran moral dari jiwa.<sup>50</sup>

Berdasarkan konsep tersebut, sufisme dapat dikatakan sebagai bentuk ajaran yang mementingkan kemurnian ajaran-ajarannya dan menanamkan sikap positif kepada dunia yang dimanifestasikan melalui keaktifan hidup dalam masyarakat. Salah satu tokoh yang dianggap sebagai pelopor pembaharu sufisme ialah Ibnu Taimiyah. Ibnu Taimiyah memberikan apresiasi terhadap sufisme sebagai ajaran yang berkapasitas ijtihad, dan menghendaki keseimbangan antara syariat dan hakikat, serta kembali pada ajaran al-Qur'ān dan Sunnah.

Sebuah model tasawuf yang landasan epistemologisnya berdasarkan al-Qur'ān dan Sunnah, meneladani nabi dan *salaf al-shalihin* dalam mengaplikasikan ajaran Islam, dan tidak berlebihan mengamalkan proses spiritualisasi ketuhanan dengan cara mengeliminir unsur mistico-filosofis-metafisik yang cenderung eksklusif-individual-pesimistik, dan digantikan dengan unsur Islam ortodok yang merupakan postulat keIslaman yang bersifat puritanis, aktivis, progresif dan populis.<sup>51</sup>

Fungsi praktis tasawuf menurut Syamsun Ni'am adalah untuk memperkokoh akhlak dari pengaruh-pengaruh dunia, dan

---

<sup>50</sup> Fazlurrahman, *Islam*, trans. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 2000), 195.

<sup>51</sup> Muhamad Nur, *Neo-Sufisme Nurcholish Madjid*, 112.

untuk membina sikap zuhud. Ini artinya bahwa, manusia tidak harus antipati terhadap dunia, akan tetapi memberdayakan dunia secara proporsional dan tidak melewati kewajaran.<sup>52</sup> Sayyed Hussein Nasr juga mengatakan, tasawuf berperan penting secara aktif dan positif dalam fungsinya, tasawuf juga telah mendorong dengan cara memberikan semangat kepada seluruh struktur Islam, baik dalam manivestasi sosial maupun intelektual.<sup>53</sup>

Fadhlalla Haeri juga berpendapat, bahwa maksud dari tasawuf atau sufisme adalah menghidupkan kembali jalan hidup nabi Muhammad<sup>54</sup> dengan mengambil nabi sebagai model kesadarannya untuk mewujudkan kearifan nabi dalam kehidupan dirinya, baik dari sisi luar maupun dalam. Artinya, nabi Muhammad sebagai contoh dalam melakukan aktivitas ruhaniah maupun aktivitas yang berkaitan dengan masyarakat. Selanjutnya tasawuf mengalami perkembangan baik secara teori maupun praktik. Menurut Amin Syukur, periodisasi tersebut terbagi menjadi lima periode, yaitu:

1. Periode Pembentukan.

---

<sup>52</sup>Syamsun Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2008), 109-110.

<sup>53</sup>Sayyed Hussein Nasr, *Living Sufism*, (London: Unwin Paperbacks, 1980), 8.

<sup>54</sup>Fadhlalla Haeri, *Jenang-jenang Sufisme*, cet. Ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 47.

Periode ini belum muncul istilah tasawuf, tetapi praktik tasawuf sudah ada yaitu bercorak zuhud. Pada periode ini terjadi kurun waktu abad I dan II H, namun terjadi perbedaan motif dalam corak kezuhudannya pada periode tersebut. Abad I H motif zuhud berupa rasa *khauf* secara sungguh-sungguh yang muncul dari landasan keagamaan. Sementara abad II H motif zuhudnya karena adanya kenyataan pendangkalan ajaran agama dan formalisme dalam menjalankan syari'at agama. Pada abad ini juga muncul motif *mahabbah* yang doktrinnya membebaskan diri dari rasa takut terhadap siksa-Nya, terbebas dari harapan mendapatkan pahala-Nya, yang diinginkan hanyalah cinta-Nya. Hal ini merupakan cerminan dari tazkiyat al-nafs, dan sebuah abstraksi dalam hubungan antara manusia dengan Tuhan.<sup>55</sup>

## 2. Periode Pengembangan

Corak tasawuf pada periode ini adalah ekstase (*fana'*) yang menjurus kepada persatuan hamba dengan *Khaliq*. Ini terjadi pada abad III dan IV H. Abad ini juga muncul dikotomi sectarian tasawuf seperti sekte tasawuf *sunni* yaitu bentuk praktik dan pengamalan tasawuf dengan berlandaskan atau memagari dirinya dengan al-Qur'an dan Sunnah secara intens, serta praktik *maqāmāt* dan *aḥwāl*

---

<sup>55</sup> M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali....*19-21.

dikaitkan dengan kedua sumber. Diantara tokohnya adalah Junaid al-Baghdadi. Selain itu, pada abad ini pula muncul sekte tasawuf semi falsafi yang doktrinnya lebih menekankan pada narasi-narasi *syāḥiyyāt*-sebuah keadaan di mana seseorang mengalami ketidak sadaran diri dalam berucap karena jiwanya mengalami atau menyaksikan keindahan yang luar biasa, serta diawali dengan bertolak dari keadaan *fanā'* menuju pernyataan tentang kejadian penyatuan antara manusia dan Khaliq (*ittihād* atau *hulul*).<sup>56</sup> Diantara tokohnya adalah Abu Yazid al-Bushthami (261 H).

### 3. Periode Konsolidasi

Periode konsolidasi ini terjadi pada abad V H merupakan periode kompetisi antara tasawuf semi falsafi dan tasawuf sunni. Periode ini ditandai dengan pemantapan dasar-dasar tasawuf dan pengembaliannya kepada landasan aslinya yaitu al-Qur'ān dan Hadits. Diantara tokoh-tokohnya adalah al-Qusyairi (376-465 H) dan al-Ghazali (450-505 H).<sup>57</sup>

### 4. Periode Falsafi

Periode ini muncul setelah perhelatan pada abad V H antara tasawuf semi falsafi dengan tasawuf *sunni* dan

---

<sup>56</sup> M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*....21-25.

<sup>57</sup> M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*.... 25-28.

dimenangkan oleh tasawuf sunni. Tasawuf ini bercampur dengan filsafat, adanya istilah-istilah tasawuf sudah dicampuri dengan istilah filsafat, kemudian maknanya disesuaikan dengan tasawuf. terutama Pendekatannya terhadap Tuhan memakai metode *zauq* atau intuisi. Ini terjadi pada abad VI H dan diantara tokoh-tokohnya adalah Suhrawardi al-Maqtūl dan Ibnu Arabi.

Kemudian pada abad VII H muncul cikal-bakal tarekat<sup>58</sup> sufi sebagai obat dahaga karena kekeringan laksana

---

<sup>58</sup> Menurut Mulyadhi Kartanegara, tarekat dilihat dari perspektif sejarah mulai muncul di masyarakat Islam pada awal abad XI M, ditandai munculnya tarekat Qadiriyah. Sebelum ini sufi-sufi besar al-Busthami, al-Hallaj, bahkan al-Ghazali belum bisa dikatakan memiliki tarekat, sekalipun ia barangkali memiliki banyak pengikut. adapun beberapa faktor yang mendorong terbentuknya tarekat dalam pengertian sekarang, sebagai lembaga yang baku adalah sebagai berikut: 1) Pengakuan yang diberikan kepada tasawuf oleh para ulama, berkat tulisan-tulisan al-Ghazali, 2) Hilangnya otoritas kekhalfahan bersama dengan kerancuan dan ketidakpastian yang disebabkan oleh invasi-invasi bangsa Mongol, dan 3) Penundukan kaum muslim pada masa berikutnya oleh non-muslim. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 241-242. Sejarah mencatat bahwa timbulnya tarekat yaitu pada akhir abad III dan awal abad IV H. Lihat Barmawie Umarie, *Sistematik Tasawuf*, (Solo: AB. Siti Sjamsijah, 1967), 98. Sedangkan menurut M. Amin Syukur, tarekat dalam perkembangannya telah melalui berbagai tahapan, *pertama*; tahap *khanqah* (pusat pertemuan). Ini terjadi pada abad III H atau X Masehi. Pada tahap ini, seorang guru telah mempunyai murid yang harus mengikuti aturan-aturan yang ketat. Ia seorang yang harus ditaati, hidup bersama mereka di sebuah tempat untuk mengajarkan suatu ilmu kerohanian. *Kedua*; tahap *thariqah*, sekitar abad V H atau XII Masehi. Pada tahap ini sudah berbentuk ajaran, peraturan, dan metode tasawuf. Pada periode ini muncul pusat-pusat yang mengajarkan tasawuf dengan silsilahnya masing-masing. *Ketiga*; tahap *thaifah*, yaitu sekitar abad VII H atau XV Masehi. Pada masa ini terjadi transmisi (*silsilah*) ajaran dan

mata air di tengah gurun pasir kehidupan duniawi. Kemudian berkembang menjadi suatu kekeluargaan para sufi yang tersebar luas, yang unsur-unsurnya menyangkut seorang guru, dan menerapkan disiplin ritual yang lazim dan terlembagakan.<sup>59</sup>

#### 5. Periode Purifikasi

Pada abad VI, VII, dan VIII Hijriah, fitnah sufisme dalam hal ini tarekat mencapai puncaknya. Di berbagai tempat dibangun kubah-kubah di atas kuburan seseorang yang dianggap keramat. Semua itu terjadi setelah tegaknya Daulah Fathimiyah di Mesir, dan setelah perluasan kekuasaan ke wilayah-wilayah dunia Islam. Kemudian, kuburan-kuburan palsu muncul, seperti kuburan Husain bin Ali di Mesir, dan kuburan Zainab. Setelah itu, mereka melakukan *bid'ah* dan *khurafāt* yang pada akhirnya mereka menuhankannya. Propaganda yang dilakukan oleh Daulah Fathimiyah tersebut berasal dari Maghrib (Maroko), mereka menggantikan kekuasaan Abbasiyah yang Sunni. Daulah Fathimiyah berhasil menggerakkan kelompok sufi untuk memerangi dunia Islam yang pada akhirnya pasukan

---

peraturan. Dan lama kelamaan tarekat menjadi sebuah organisasi tasawuf. Lihat M. Amin Syukur, , *Tasawuf Kontekstual: Solusi Problem Manusia Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 10.

<sup>59</sup> M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali....* 28-30.

kebatinan tersebut pula yang menyebabkan berkuasanya pasukan salib ke dunia Islam.<sup>60</sup>

Praktek pengamalan tasawuf pada abad itu ditandai dengan *bid'ah*, *khurafāt*, mengabaikan syari'at dan hukum-hukum moral serta penghinaan terhadap ilmu pengetahuan, berbentengkan diri dari dukungan awam untuk menghindarkan diri dari rasionalitas dengan menampilkan amalan-amalan yang irrasional. Azimat dan ramalan serta kekuatan ghaib ditonjolkan. Bersamaan dengan itu muncullah Ibnu Taimiyah yang dengan lantang menyerang penyelewengan-penyelewengan para sufi tersebut. Dia terkenal kritis, peka terhadap lingkungan sosial, polemis dan tegas berusaha meluruskan ajaran Islam yang telah diselewengkan para sufi tersebut, untuk kembali kepada sumber ajaran Islam yaitu al-Qur'ān dan Hadits.<sup>61</sup>

Secara umum para ahli tasawuf membagi tasawuf kepada tiga bagian. Pertama tasawuf *falsafi*, tasawuf *akhlāqi* dan tasawuf amali. Meskipun dilihat dari segi nama atau istilah sangat berbeda jauh, namun ketiga macam tasawuf ini memiliki tujuan yang sama yaitu mendekatkan diri kepada Allah dengan cara membersihkan diri dari perbuatan yang tercela dan mensucikan

---

<sup>60</sup> Hartono Ahmad Jaiz, *Mendudukan Tasawuf: Gus Dur Wali?*, (Jakarta: Darul Falah, 1999), 29.

<sup>61</sup> M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali....* 30-31.

diri dengan perbuatan yang terpuji.<sup>62</sup> Dengan demikian dalam proses pencapaian tujuan bertasawuf, seseorang harus menjadi orang yang berakhlak mulia.

Lain halnya dengan pendekatan yang digunakan ketiga macam tasawuf ini. Pendekatan yang dipakai tasawuf falsafi adalah pendekatan yang rasio atau akal pikiran, karena dalam tasawuf ini menggunakan bahan-bahan kajian atau pemikiran yang terdapat di kalangan para filosof, seperti filsafat tentang Tuhan, manusia, hubungan manusia dengan Tuhan, dan lain sebagainya.

Tasawuf akhlaqi pendekatan yang dipakai adalah penyucian jiwa, klasifikasinya, kelemahan-kelemahan, dan penyakit-penyakit jiwa, serta sekaligus mencari obatnya. Dengan kata lain, tasawuf ini pembahasannya tentang psikologi dan moral. Yaitu pembahasan analisis tentang jiwa manusia dalam upaya menciptakan moral yang sempurna.<sup>63</sup> Sistem pembinaan akhlaknya melalui dua langkah yaitu *takhalli* dan *tahalli*.

Sedangkan tasawuf amali mengedepankan praktek tasawuf secara bersamaan dan tidak boleh mengabaikan aspek yang satu dari aspek yang lain. Karena ajaran agama itu mengandung dua aspek makna, yaitu makna lahiriah dan makna

---

<sup>62</sup> Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2006), 17.

<sup>63</sup> H. A. Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, cet. Ke-2, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), 96.

batiniah. Secara terperinci tasawuf ini membagi kedua aspek tersebut kepada empat bidang dan kualitas, yaitu syariat, ṭariqat, hakikat, dan ma'rifat.<sup>64</sup> Atau menurut Hamka, keseluruhan rangkaian amalan lahiriah dan batiniah, macam-macam amalan yang terbaik serta cara-cara beramal yang paling sempurna.<sup>65</sup>

Berdasarkan uraian di atas, menerangkan bahwa etika merupakan ilmu yang membahas tentang baik dan buruk tingkah laku manusia, bagaimana manusia seharusnya berperilaku. Etika bersumber kepada rasio atau akal yang menitikberatkan perilaku terhadap manusia. Sedangkan tasawuf menitikberatkan tentang perilaku terhadap Allah dan sumbernya adalah hati.

### C. Etika Sufistik

Persoalan baik dan buruk dalam Islam mengambil posisi yang sangat signifikan dan strategis. Para teolog Islam<sup>66</sup> banyak terlibat dalam perbincangan ini. Akan tetapi etika sufistik memiliki konsep yang berbeda dengan etika yang dipandang oleh teologi. Sejalan dengan ide dasar tasawuf yang menekankan aspek batin dan substansi dalam perbuatan, etika sufistik bukan

---

<sup>64</sup> H. A. Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme.....*, 109.

<sup>65</sup> Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, cet. Ke-20, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2005), 100.

<sup>66</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* Jilid II, cet. Ke-5, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1985), 51.

hanya sekedar urusan moralitas yang selalu menekankan aspek lahir, tetapi melampaui yang lahir menuju maksud terdalam sebuah perilaku atau tindakan. Jika kemudian etika dimaknai sebagai sebuah permenungan baik dan buruk yang melahirkan moralitas dalam perilaku, maka etika sufistik mempertimbangkan antara yang baik dan buruk itu dari kacamata rasio dan intuisi.<sup>67</sup> Etika sufistik memperlihatkan bahwa sesuatu yang bersifat lahir maupun batin itu sangat penting dan berkaitan. Dan hal itu menjadi tujuan etika sufistik agar mendapatkan kebahagiaan lahir batin.

Baik dan buruk bisa dilihat secara bahasa dan istilah. Etimologi baik adalah terjemahan dari kata *khayr* yang artinya “yang baik”, *good; best* (dalam bahasa Inggris). Sedangkan lawan dari baik adalah buruk, kata buruk sepadan dengan kata *syarra, qobikh* dalam bahasa Arab dan *evil; bad* dalam bahasa Inggris. Seringkali sulit untuk mengatakan apa yang dikatakan baik dan

---

<sup>67</sup> Intuisi belum mendapat tempat sebagai metode untuk mendapatkan pengetahuan dalam epistemology Barat, sedangkan dalam epistemologi Islam, selain pengetahuan empiris dan rasional, pengetahuan intuitif diakui juga mampu untuk mendapatkan pengetahuan sejati (ma'rifât). Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), 18-29. Pengetahuan intuitif secara epistemologi berasal dari intuisi atau qalb (hati). Ia diperoleh melalui pengamatan langsung, tetapi tidak pada obyek lahir melainkan terhadap hakikat obyek tersebut. Pengetahuan intuitif sesungguhnya tetap termuat dalam intelektualitas manusia pada umumnya, tetapi agak dilawankan dengan pengetahuan akal (rasional), sejauh hal itu menekankan sistematika dan kekuatan metodis. Lebih jauh lihat Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 25.

buruk itu. Namun biasanya yang disebut dengan baik adalah sesuatu yang menimbulkan rasa keharuan dan kepuasan, kesenangan, persesuaian, dan seterusnya, sehingga baik dan buruk itu sangat relative.<sup>68</sup>

Jika dihubungkan dengan etika, maka yang dimaksud dengan baik adalah adanya keselarasan prilaku dengan sesama manusia. Perilaku manusia dianggap baik atau buruk bergantung pada tujuan yang diinginkan oleh pelaku. Kedua pengertian tersebut tampaknya lebih baik disatukan menjadi satu definisi, sebab definisi pertama lebih memperhatikan akibat dari perilaku yang dihasilkan, sementara definisi kedua lebih menitik beratkan pada tujuan terwujudnya perilaku.

Seseorang akan cenderung berani melakukan tindakan yang tidak selaras dengan alam dengan dalih bertujuan baik, juga adanya kesulitan mengukur kebenaran tujuan tersebut dengan hanya mempertimbangkan tujuannya saja. Berdasarkan pertimbangan tersebut, barangkali dapat dirumuskan bahwa perilaku yang baik adalah prilaku yang memiliki tujuan baik dan selaras dengan alam manusia.

Sebelum membahas tentang etika sufistik, penting untuk mengetahui etika dalam agama. Karena agama adalah sumber nilai-nilai etika yang tak pernah kering yang melihat hakikat

---

<sup>68</sup> Didiek Ahmad Supadie, *Pengantar Studi Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2011), 220.

manusia pada perbuatan baiknya. Dalam agama, tinggi rendah seseorang tidak ditentukan oleh harta, ilmu ataupun kekuasaannya, melainkan ditentukan oleh perbuatan baik atau taqwanya dan seberapa jauh nilai-nilai etika menjiwai dan mewarnai segala tindakannya.<sup>69</sup>

Menurut Musa Asy'arie, bahwa konsep filsafat Islam terdapat empat hal pokok yang dibicarakan agama yaitu Tuhan, manusia, alam, dan kebudayaan. Etika agama pada dasarnya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesamanya, manusia dengan alam, dan manusia dengan kebudayaan.<sup>70</sup>

Terminologi etika sufistik berasal dari dua kata yaitu etika dan sufistik. Etika secara etimologi berasal dari bahasa Yunani, *ethos* dalam bentuk tunggal yang mempunyai beberapa arti yaitu: tempat tinggal yang biasa; padang rumput, kandang, habitat, kebiasaan, adat; akhlak, watak; perasaan, sikap, cara pikir. Bentuk jamaknya adalah (*ta etha*) yang artinya adalah adat kebiasaan.<sup>71</sup> Arti terakhir inilah yang menjadi latar belakang bagi terbentuknya istilah etika yang dipakai oleh Aristoteles untuk

---

<sup>69</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir*, cet. Ke-3, (Yogyakarta: LESFI, 2002), 117.

<sup>70</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir*....., 118.

<sup>71</sup> K. Bertens, *Etika*....., 3-4.

menunjukkan filsafat moral.<sup>72</sup> Dalam kamus umum bahasa Indonesia, etika diartikan ilmu pengetahuan asal-usul akhlak (moral)<sup>73</sup>. Artinya bahwa secara kebahasaan etika berhubungan dengan upaya menentukan tingkah laku manusia.

Secaraetimologi kata sufistik berasal dari kata sufi atau *ṣafī* bentuk dasar dari kata tasawuf yang artinya bersih, suci. Orang-orang ahli tasawuf adalah orang-orang yang mensucikan diri dari hal-hal keduniawian.<sup>74</sup> Sufistik berarti sifat mental yang selalu memelihara kesucian diri, beribadah, hidup sederhana, rela berkorban untuk kebaikan dan selalu bersikap bijaksana. Sikap jiwa yang demikian itu pada hakikatnya adalah akhlak yang mulia.<sup>75</sup> Dari beberapa terminologi tersebut, maka etika sufistik menekankan perilaku baik buruk manusia berdasarkan al-Qur'ān dan Sunnah serta dilandasi nilai-nilai sufistik.

---

<sup>72</sup> K. Bertens, *Etika*, cet. Ke-9, (Yogyakarta: PT KANISIUS, 2013), 3-4.

<sup>73</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi IV, cet. Ke-1, (Jakarta: PT. Gramedia, 2008), 383.

<sup>74</sup> Rusli Ris'an, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2013), 4-6. Pendapat yang mengatakan bahwa kata tasawwuf berasal dari kata shafa yang berarti suci dengan alasan berikut:

اسرارها وقالت طائفة اما سميت الصوفية صوفية لصفاء ونقاء ايارها

“Segolongan (ahli tasawuf) berkata: bahwa pemberian nama shufiyah karena kesucian hatinya dan kebersihan tingkah lakunya.” Lihat M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Konstektualitas*, (Jakarta: Gaung Persada Pers, 2007), 2.

<sup>75</sup> Ahmad Bangun Nasution dan Royani Hanum Siregar, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), 13.

Pembahasan etika sufistik tidak bisa lepas dari etika Islam secara keseluruhan dan berbagai madzhabnya. Oleh karena itu, pembicaraan tentang etika Islam menjadi sebuah keharusan dan akan dibahas selanjutnya.

#### 1. Etika Islam dan Madzhab-madzhabnya.

Kata etika apabila dikaitkan dengan Islam, maka akan menjadi sebuah etika yang berdasarkan ajaran agama Islam, yaitu berasal dari al-Qur'ān dan Hadits. Artinya al-Qur'ān menjadi otoritas rujukan untuk menggali dan mendukung pernyataan teoritis dan etika. Suparman Syukur mengkategorikan etika Islam menjadi tiga kategori; *pertama*, Moralitas Skriptual, tipe ini sangat bertumpu pada teks kitab al-Qur'ān dan Sunnah Nabi Muhammad saw. *Kedua*, Etika Teologis, tipe ini tidak terlepas dari pandangan skriptual, akan tetapi kemudian dibentuk lebih luas oleh kategori-kategori dan konsep-konsep filsafat. Landasan pokoknya dalam al-Qur'ān dan Sunnah Nabi Muhammad saw serta percaya penuh terhadap kategori-kategori dan metode keduanya. *Ketiga*, Etika Religius, meskipun sulit untuk menentukan garis pemisah yang tajam antara etika teologis dan etika religius, paling tidak dengan gambaran yang telah dikemukakan

sebelumnya bisa diambil garis pemisah antara satu dengan lainnya.<sup>76</sup>

Kata kunci pemikiran etika religius terletak pada menjaga keindahan dan kehormatan diri (*al-Muru'ah*) yang menurut istilah Muthahhari disebut kemuliaan diri sebagai usaha manusia dalam mendekati kesempurnaan (*insan al-kāmil*) dalam mengemban amanah sebagai hamba Allah dan mengemban amanah kekhalfahan di muka bumi. Abdul Haris menambahkan dalam bukunya tentang pembagian etika Islam yaitu etika filosofis. Maksudnya tipe ini dalam mengambil keputusan-keputusan etika, mendasarkan diri sepenuhnya pada tulisan Plato dan Aristoteles, Ibnu Miskawaih termasuk tokohnya.<sup>77</sup> Adapun etika al-Ghazali menurut Amin Abdullah, menekankan pada etika keagamaan atau etika kewahyuan partikular dengan tujuan tertinggi meraih keselamatan individual.<sup>78</sup>

Melihat pendapat al-Ghazali tentang tujuan tertinggi pada etika Islam yaitu meraih keselamatan, dapat diartikan bahwa perilaku dalam Islam terlepas dari madzhab etika Islam, dapat digolongkan menjadi tiga golongan. Atau baik

---

<sup>76</sup> Suparman Syukur, *Etika Religius*, cet. Ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 30-39.

<sup>77</sup> Abdul Haris, *Etika Hamka: Konstruksi Etika Berbasis Rasional-Religius.....*, 45.

<sup>78</sup> M. Amin Abdullah, *Antara al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, cet. Ke-2, (Bandung: Mizan, 2002), 202.

dan buruk dilihat dari subjek pelakunya disimbolkan dalam tiga lambang. *Pertama*; golongan muslim, merupakan manifestasi dari subjek pelaku yang baik secara ideal. Seorang muslim idealnya berperilaku yang baik sesuai ajaran-ajaran yang telah disampaikan oleh Nabi Muhammad dan dibimbing oleh al-Qur'ān. Perilaku muslim yang didasarkan kepada al-Qur'ān dan Sunnah secara otomatis akan merealisasikan perilaku yang baik secara lahir batin. Dan tentunya akan tercapai tujuan tertingginya berupa keselamatan. Perilaku muslim ini digambarkan sebagai perilaku yang baik.

*Kedua*; golongan kafir, ini digambarkan kepada sesuatu yang buruk. Karena orang kafir tidak bisa memperoleh tujuan tertinggi berupa keselamatan secara utuh. Selain itu kafir dapat dipahami mengingkari kebenaran dan kebaikan, sehingga tidak selamat. Perilaku kafir ini digambarkan sebagai perilaku yang buruk. Perilaku kafir ini secara kasat mata dapat diketahui dengan jelas.

*Ketiga*; perilaku munafiq atau pseudo-baik. Dikatakan pseudo-baik karena secara lahiriah melakukan tindakan baik. Akan tetapi tindakan kebaikan yang riil tersebut tidak sesuai dengan akal dan hati. Perilaku mereka dapat disetting sedemikian mungkin sehingga yang tampak adalah perilaku baik. Tapi secara batin, perilaku tersebut berseberangan

dengan yang riil. Dalam islam, perilaku seperti ini digambarkan oleh orang munafiq.

## 2. Akal, Hati, dan Wahyu

Polemik tentang akal dan wahyu dalam sejarah pemikiran manusia telah melahirkan berbagai ragam aliran dan variannya. Ada kalangan rasionalis ekstrem yang menolak agama atau wahyu karena percaya pada kekuatan akal manusia sudah cukup untuk mengantarkan manusia pada kebenaran, bahkan memandang kehadiran agama sebagai hal yang mengancam independensi dan eksistensi akal. Ada pula kelompok fideisme yang percaya bahwa akal manusia tak punya otoritas dalam soal-soal keagamaan, sehingga pada hirarki epistemologis, keberadaan dan fungsi akal jauh di bawah wahyu.

Kelompok yang berada diantara keduanya adalah sekelompok pemikir yang juga agamawan yang menerima secara penuh akal sebagai *tool* dimensi gaib epistemik terpenting dalam diri manusia yang dengannya manusia dapat mengetahui, memahami, dan membedakan benar dan salah, serta baik dan buruk. Namun, pada saat yang sama kelompok ini dapat menerima wahyu dalam bentuk teks keagamaan sebagai sumber kebenaran absolut yang berasal dari Tuhan. Penerimaan terhadap keduanya meniscayakan keyakinan akan

kompatibilitas akal dan wahyu dalam memahami hakekat kebenaran.

a. Akal

Akal dalam kamus besar Bahasa Indonesia artinya daya pikir untuk memahami sesuatu.<sup>79</sup> Menurut Harun Nasution, akal merupakan kata yang diadopsi dari bahasa Arab, yaitu *al-a'ql* (*ism* atau kata benda). Sedangkan dalam bentuk *fi'il* (kata kerja) sebagaimana yang sering disebut dalam al-Qur'an adalah '*aqala*, *ta'qilūn*, *na'qil*, *ya'qilūn*, dan *ya'qiluha*, dan orang yang berakal disebut '*āqil*. Secara etimologis, kata akal berasal dari kata '*aqala* yang berarti mengikat, menghimpun, atau menahan. Penjara dalam bahasa Arab disebut *i'tiqāla* dan sel tahanan disebut *mu'taqul*, pengikat sorban yang biasa dipakai di Arab Saudi disebut '*iqal*. Hal ini karena kata tersebut didasarkan pada makna '*aqala* yang berarti mengikat atau menahan. Sedangkan makna mengikat atau menahan dalam kata akal berarti menahan atau mengikat realitas menjadi pengetahuan atau konsepsi-konsepsi, atau makna-makna.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, edisi ke-4, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Media, 2008), 24.

<sup>80</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), 5-6.

Kata akal secara umum dipahami sebagai alat epistemologi yang digunakan untuk berfikir, memahami, dan mengerti. Oleh karena itu manusia dituntut untuk berfikir dalam menjalani kehidupan. Akal adalah suatu peralatan rohaniah manusia yang berfungsi untuk membedakan yang salah dan yang benar serta menganalisis sesuatu yang kemampuannya sangat tergantung luas pengalaman dan tingkat pendidikan formal maupun informal, dari manusia pemiliknya. Jadi, akal bisa didefinisikan sebagai salah satu peralatan rohaniah manusia yang berfungsi untuk mengingat, mempertimbangkan, menyimpulkan, menganalisis, menilai apakah sesuatu itu baik atau buruk.

Menurut pandangan filosof paripatetik, jiwa manusia (*al-nafs al-insānīyah/ al-nafs al-nāṭiqah*) mempunyai daya berpikir yang disebut akal. Selanjutnya akal terbagi dua:

- 1) Akal praktis (*‘āmilah*) yaitu akal yang menerima arti yang berasal dari realitas materil melalui indera pengingat (*al-quwwah al-ḥāfīzah*). Akal praktis berfokus pada alam materi dan menangkap kekhususan (*juz’iyyāt* atau partikular).
- 2) Akal teoritis (*‘ālimah*) yang menangkap arti-arti abstrak yang tak berwujud materiil atau bersifat ghaib seperti Tuhan, Roh, Malaikat, dan lain-lain.

Akal teoritis bersifat metafisis dan mencurahkan perhatian kepada hal yang immateril dan menangkap keumuman (*kulliyāt* atau universal). Akal praktis merupakan antara dari jiwa kebinatangan dan akal teoritis. Jika dihubungkan dengan jiwa kebinatangan (*al-nafs al-ḥayawānīyah*) maka akan melahirkan perasaan malu, sedih, gembira, dan sebagainya, dan juga akan melahirkan kemampuan mencipta dalam diri manusia. Jika dihubungkan dengan akal teoritis maka akan melahirkan prinsip-prinsip etis seperti; “mencuri itu tidak baik”, “menolong orang yang kesusahan adalah perbuatan baik”, dan sebagainya. Akal praktis mengontrol dan memimpin jiwa kebinatangan dan jika berhasil maka yang bersangkutan akan mempunyai budi pekerti luhur, itulah sebabnya orang yang berakhlak baik dan mampu menahan hawa nafsunya disebut juga *al-‘āqil*. Pada akal praktislah akan lahir kecakapan mencipta dan kebaikan etis manusia. Wilayah akal praktis adalah sains, teknik, dan etika praktis.<sup>81</sup>

Allah memberikan akal kepada manusia untuk berfikir tentang apa yang mereka ketahui, Allah juga memberikan perangkat berupa petunjuk kepada orang-orang yang berfikir, sebagaimana firman Allah, artinya:

---

<sup>81</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam.....*, 10-11.

(yaitu) mereka yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal sehat. (Q.S Az-Zumar: 18).

Berdasarkan pengertian akal di atas, dapat dipahami bahwa akal merupakan salah satu kunci dalam memahami Islam. Akal adalah tempat untuk menampung akidah syari'ah dan akhlak. Sedangkan hati adalah wilayah hakikat. Kedudukan akal yang memenuhi persyaratan akan berusaha dengan segenap kemampuan untuk memahami kaidah hukum Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang kemudian diterapkan dalam kehidupan atau dengan kaidah hukum apabila tidak terdapat dalam nash.

Menurut Suparman Syukur, trilogy pemahaman islami dalam ilmu pengetahuan menjelaskan adanya perbedaan istilah dan kapasitas yang berbeda antara pikiran (*al-fikr*), akal (*al-'aql*, *al-albab*), dan hati nurani (*al-qalb*, *al-afidah*). *Al-fikr* terdapat kurang lebih 16 ayat, dan kesemuanya dipakai dalam konteks alam dan manusia dari sisi fisiknya. *Al-'aql* terdapat kurang lebih 49 ayat, dipakai dalam konteks yang lebih luas yaitu berkaitan dengan hal-hal bersifat konkret, material maupun yang bersifat ghaib, spiritual. Dan *al-qalb* terdapat kurang lebih 101 ayat dan

pada umumnya dipakai kaitannya dengan hal-hal yang bersifat ghaib, spiritual saja.<sup>82</sup>

Peran akal dalam Islam sangat berpengaruh kuat diantaranya adalah dalam penalaran-penalaran yang terdapat di dalam al-Qur'an. Apa yang dibawa oleh nabi Muhammad SAW tidaklah secara mentah kita terima begitu saja karena ada hal-hal yang membutuhkan penalaran berfikir untuk mengolahnya setiap apa yang disampaikan nabi. Hal ini pula yang menjadikan manusia bahkan lebih unggul dengan malaikat sekalipun.

Berdasarkan pandangan-pandangan yang dikemukakan tersebut dapat dikatakan bahwa, akal merupakan keistimewaan yang dimiliki oleh manusia, yang dengan akal dapat menjadikan manusia lebih unggul dari makhluk Allah yang lain, dan eksistensi akal itu sendiri dalam pandangan sufi sangat berpengaruh walaupun ada beberapa perbedaan dalam mengartikannya.

Menurut pandangan para sufi, fungsi akal itu terbatas pada memahami kenyataan- kenyataan empiris. Pengetahuan akal memang lebih tinggi dari pengetahuan inderawi, tapi akal tidak mampu memperoleh pengetahuan

---

<sup>82</sup> Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik: Pengaruhnya pada Pemikiran Islam Modern*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar dan IAIN Walisongo, 2007), 192-193.

hakiki tentang Tuhan dan kenyataan-kenyataan metafisik tidak dapat diperoleh manusia, tidak dengan deduksi atau induksi akal, tapi melalui penyaksian hati nurani yang suci yang telah dibukakan oleh Tuhan tabir kenyataan metafisik, barulah manusia memperoleh pengetahuan hakiki. Yang menerima pengetahuan hakiki itu bukanlah filosof yang tajam akalnya, tapi para nabi dan para sufi, yang suci hati nuraninya.<sup>83</sup>

Salah satunya adalah pendapat al-Ghazali, akal mempunyai potensi dan sifat yang siap menerima suatu pengetahuan yang sifatnya berupa penalaran-penalaran, dan akal mampu merenungkan pekerjaan pekerjaan samar atau tersembunyi yang memerlukan pikiran. Hal dapat diartikan bahwa akal adalah naluri yang siap untuk mengetahui ilmu-ilmu penalaran.

Oleh karena itu, akal adalah pengetahuan tentang kemungkinan sesuatu yang mungkin, dan kemuhalan sesuatu yang mustahil yang muncul pada anak usia tamyiz. Contohnya adalah pengetahuan bahwa dua itu lebih banyak dari pada satu dan kemustahilan seseorang dalam waktu yang bersamaan di dua tempat.

---

<sup>83</sup> Muhammad Abdullah al-Syarqawy, *Sufisme dan Akal*, trans. Halid Alkaf, cet. Ke-1, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 163-165.

Selain itu, akal merupakan pengetahuan yang diperoleh secara empiris dalam berbagai kondisi. Pengetahuan dengan pengalaman empiris dalam situasi dan kondisi tertentu dapat diperoleh dengan akal. Hal ini dapat diilustrasikan bahwa akal memperoleh pengetahuan bersumber dari pendidikan, pembinaan dan penelitian. Akal adalah potensi untuk mengetahui akibat sesuatu dan memukul syahwat yang mendorong pada kelezatan sesaat. Dengan demikian orang yang berakal adalah orang yang di dalamnya melakukan perbuatan atau tidak melakukan perbuatan didasarkan pada akibat yang akan muncul bukan atas dasar syahwat yang mengakibatkan kenikmatan sesaat.<sup>84</sup>

Sedangkan menurut etika sufistik, akal mempunyai peran penting dan tugas tersendiri.<sup>85</sup> Setiap sesuatu yang diciptakan oleh Allah mempunyai fungsi dan tugas masing-masing. Dan setiap elemen, saling bekerja sama

---

<sup>84</sup> Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyā' al-'Ulūm al-Dīn*, juz III, (Surabaya: Imarotullah, tt), 4.

<sup>85</sup> Muhammad Abdullah al-Syarqawi menjelaskan fungsi praksis akal adalah: pertama; *al-hijr* artinya perenungan. Sedang menurut al-Jahiz fungsinya pengendalian. Al-Manzhur dalam *lisan al-'arab* halaman 167-170 berpendapat bahwa fungsi akal sebagai *al-hijr* adalah mengikat dan mencegah dari kekeliruan, membedakan antara yang baik dan buruk. Kedua; fungsi praksis akal adalah *al-nuha* mengamati tanda-tanda alam semesta dan masyarakat. Lihat Muhammad Abdullah al-Syarqawi, *Sufisme dan Akal*, cet. Ke-1, trans. Halid Alkaf, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 63-64.

dan membutuhkan.<sup>86</sup> Tidak bisa berdiri sendiri dalam melakukan sesuatu. Oleh karena itu, akal supaya kritis terhadap sesuatu ketika mempertimbangkan, akal harus dalam keadaan sempurna. Caranya adalah dengan memberikan nutrisi berupa ilmu kepada akal setiap waktu. Karena itu, dalam ajaran Islam mencari ilmu hukumnya wajib dari semenjak lahir sampai pada kematian.

b. Hati

Jiwa seseorang terdapat suatu kekuatan yang mempunyai pengaruh terhadap perbuatan manusia. Kekuatan tersebut memerintahkannya agar melakukan kewajiban, dan kekuatan itu mendorongnya untuk melakukan perbuatan, dan apabila telah melakuikannya, maka terasa gembira dan bahagia.<sup>87</sup>

Kekuatan memerintah dan melarang tersebut disebut suara hati. Kekuatan itu mendahului perbuatan dengan memberi petunjuk terhadap kewajiban dan menakutinya dari kemaksiatan. Hati nurani atau dalam istilah inggris disebut *conscience* juga mendorong agar menyempurnakan perbuatan yang baik dan menahan dari perbuatan yang buruk.

---

<sup>86</sup> Muhammad Abdullah al-Syarqawi, *Sufisme dan Akal.....*, 71-72.

<sup>87</sup> Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlak).....*, 68.

Secara etimologi, suara hati dalam bahasa latinnya yaitu *conscientia*, berasal dari akar kata *conscire* yang berarti “mengetahui bersama” atau “turut mengetahui”. Suara hati adalah instansi yang turut mengetahui perbuatan-perbuatan moral, menjatuhkan penilaian terhadapnya, dan menjadi saksi sekaligus hakim yang menjatuhkan pilihan dan putusan atas perbuatan-perbuatan manusia.<sup>88</sup>

Hati nurani merupakan intelek tersendiri yang mempunyai fungsi istimewa, yakni fungsi memutuskan kebenaran dan kesalahan perbuatan-perbuatan individual. Atau dengan kata lain, hati nurani merupakan suatu fungsi intelek praktis yang memutuskan sendiri dari kesimpulan proses pemikiran.<sup>89</sup>

Menurut Ahmad Amin, bahwa hati nurani tidak selalu benar. Terkadang ia salah dalam menunjukkan kebenaran dan kewajiban. Karena hati nurani itu hanya memutuskan apa yang diyakini oleh manusia. Jika keyakinan itu salah, maka salah juga keputusannya. Meskipun demikian, hati nurani harus tetap ditaati, karena manusia berbuat menurut apa yang ia yakinkan

---

<sup>88</sup> J. Sudarminta, *Etika Umum: Kajian tentang Beberapa Masalah Pokok dan Teori Etika Normatif*, cet. Ke-3, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 64.

<sup>89</sup> W. Poespoprodjo, *Filsafat Moral*, cet. Ke-1, (Bandung: CV. Pustaka Grafika, 1999), 242-243.

kebenarannya, bukan apa yang yang benar dalam realitas. Sedangkan perintah hati nurani yang benar adalah perintah yang mempunyai kebenaran dalam keyakinannya sesuai dengan peraturan dan undang-undang yang terkenal – dalam Islam sesuai dengan al-Qur’ān dan Sunnah – agar diketahui dasar kebenarannya.<sup>90</sup>

Istilah hati<sup>91</sup> dalam Islam disebut *qalb* (قلب) berasal dari bahasa Arab, yang artinya hati, hati terletak di dalam tubuh manusia yang bila dilihat secara lahiriah sangat berperan penting dalam kehidupan. Kata *qalb* dalam al-Qur’ān-baik dalam bentuk tunggal, bermakna dua, maupun jamak- disebutkan lebih dari 130 kali. Hanya saja penyebutan itu tidak secara mutlak menunjukkan bahwa

---

<sup>90</sup> Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlak)*....., 72-76.

<sup>91</sup> Penyebutan hati di dalam al-Qur’ān terdapat berbagai istilah, yaitu *shadr* merupakan lapisan *qalb* yang paling luar, tempat cahaya Islam, tempat menyimpan ilmu yang bersumber dari inderawi melalui hafalan dan keseriusan. Ilmu di *shadr* ini bisa lupa. *Qalb* merupakan lapisan kedua yang terletak di dalam *shadr*, tempat cahaya iman. Keadaan *qalb* bisa *khusyu’*, *taqwa*, *mahabbah*, tenang, dan lainnya. *Fuād* merupakan lapisan *qalb* ketiga, tempat cahaya *ma’rifat*. Sedangkan *lubb* merupakan lapisan paling dalam dari *qalb*, *lubb* artinya intisari sari sesuatu, tempat cahaya tauhid. Cahaya ini termasuk cahaya yang paling sempurna karena tauhid merupakan rahasia hidayah Allah pada hamba-Nya. Lihat Nasirudin, *Pendidikan Tasawuf*, cet. Ke-1, (Semarang: RaSAIL, 2010), 48-50. Dan lihat Abu Abdillah Muhammad bin Ali al-Hakim al-Turmudzi, *Bayān al-Farq Baina al-Shadr wa al-Qalb wa al-Fuād wa al-Lubb*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhāriyyah, tt). Penulis menggunakan istilah *qalb* sebagai penyebutan dari kata hati. Dikarenakan kata tersebut lebih mudah dan umum untuk dipahami banyak orang dan sesuai dengan pembahasan dalam tasawuf.

kata *qalb* diartikan dalam konteks anatomi kedokteran yaitu hati yang melekat dalam badan, melainkan dimaksudkan sebagai instrument persepsi *ma'rifah* yang sangat kompleks, yang memiliki beberapa fungsi bercabang, beragam, dan saling terkait pada kadar paling banyak. Akan tetapi, terkadang *qalb* juga memiliki beberapa ciri tersendiri yang tidak dimiliki oleh instrument pengetahuan lainnya.<sup>92</sup>

Syarqawy dalam bukunya juga menjelaskan tentang fungsi utama *qalb*, yaitu 1) fungsi persepsi, pengetahuan intuitif dan ilmu pengetahuan. 2) fungsi keimanan dan yang terkait dengannya yaitu emosi, *ecstasy* (kehanyutan dalam kesenangan spiritual), serta potensi kehendak.<sup>93</sup> Dalam hal ini, penulis sependapat dengan pendapat Syarqawy tentang fungsi *qalb*. *Qalb* merupakan dimensi gaib manusia yang syarat dengan keunikan dan keajaiban-sebagaimana telah dibahas oleh al-Ghazali dalam kitabnya '*Ajāib al-Qalb*. Selain itu penulis memberikan tekanan pada fungsi hati yang kedua yaitu sebagai potensi kehendak dan *ecstasy*. Argumennya adalah ketika *qalb* berfungsi sebagai akal yang syarat dengan pengetahuan,

---

<sup>92</sup> Muhammad Abdullah al-Syarqawy, *Sufisme dan Akal*,..... 72.

<sup>93</sup> Muhammad Abdullah al-Syarqawy, *Sufisme dan Akal*,..... 72.

maka pada waktu itu hati dikuasai oleh akal yang nantinya akan melahirkan perbuatan baik.

Islam memandang bahwa hati akan membentuk perilaku seseorang, karena Rasulullah pernah berpesan kepada sahabatnya di dalam tubuh kita ada hati yang harus lebih diutamakan, karena rusaknya hati lebih berbahaya daripada rusaknya anggota badan. Begitu pula baik dan tidaknya amalan anggota badan, sangat dipengaruhi oleh keadaan hati seseorang. Hal ini sebagaimana Nabi Muhammad S.A.W bersabda:

Artinya: “Ketahuilah bahwasanya pada setiap tubuh seseorang ada segumpal daging. Jika dia baik, akan baiklah seluruh anggota tubuhnya. Namun apabila dia rusak maka akan rusak pula seluruh anggota tubuhnya. Ketahuilah bahwasanya segumpal daging tadi adalah hati.” (HR. Al-Bukhari dan Muslim).<sup>94</sup>

Hadits tersebut dapat dipahami bahwa perbuatan anggota badan dipengaruhi oleh keadaan hati seseorang. Apabila hatinya dipenuhi dengan cinta kepada Allah dan Rasul-Nya, maka anggota badannya juga akan dipergunakan untuk menaati segala ajaran Allah dan Rasul-Nya. Sebaliknya, apabila hatinya dipenuhi oleh cinta

---

<sup>94</sup> Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Bulūg al-Marām*, (Jeddah: al-Haramain, tt), 333.

kepada syahwat dan mengikuti hawa nafsu, anggota badannya pun akan tunduk mengikuti keinginan syahwat dan hawa nafsunya.

Ketika hati seseorang telah mampu melepaskan diri dari belenggu hawa nafsu, maka semua tabir penghalang itu akan musnah, baik tabir yang tipis maupun yang tebal. Sehingga ia tergolong ke dalam golongan orang-orang *kasyaf* yang bagi mereka hijab atau penghalang sudah terbuka.<sup>95</sup> Dan perilaku lahiriah orang yang *kasyaf* akan terwujud dalam bentuk perbuatan-perbuatan baik.

Kedudukan hati terhadap anggota badan lainnya adalah ibarat seorang raja terhadap para bawahannya yang harus selalu mengerjakan perintah atasan sesuai dengan yang di suruh. Apabila hati sering di bina maka hati tersebut akan menjadi hati yang taat kepada Allah, namun bila hati tidak pernah di bina maka hati akan keras seperti batu bahkan lebih keras dari batu, hati yang lebih keras dari batu itulah hati yang jauh dengan anjuran Allah dan Rasulnya.<sup>96</sup>

Menurut pendapat penulis setelah mencermati berbagai penjelasan di atas, dapat ditarik kesimpulan

---

<sup>95</sup> <http://www.jepakpendidikan.com/2014/10/hati-dalam-pandangan-tasawuf.html>. Diakses 17 Oktober 2018.

<sup>96</sup> <http://www.jepakpendidikan.com/2014/10/hati-dalam-pandangan-tasawuf.html>. Diakses 17 Oktober 2018.

bahwa hati mempunyai peran penting terhadap perilaku manusia. Hati berfungsi memutuskan sesuatu yang terwujud oleh tindakan. Untuk memutuskan sesuatu yang baik, maka hati harus dalam keadaan tenang, dan untuk menenangkan hati caranya dengan berdzikir kepada Allah.

c. Wahyu

*Al-Wahyu* atau wahyu adalah bentuk infinitive atau masdar yang menunjukkan dua arti kata dasar yaitu tersembunyi dan cepat. Oleh karena itu, wahyu dapat diartikan sebagai pemberitahuan secara tersembunyi dan cepat yang khusus ditujukan kepada orang yang yang diberi tahu tanpa diketahui orang lain.<sup>97</sup>

Wahyu Tuhan yang dianugerahkan kepada manusia itu melalui tiga cara, sebagaimana dijelaskan surat al-Syura: 51 yang artinya ”dan tidak terjadi Tuhan berbicara kepada manusia, kecuali dengan wahyu, atau dari balik tirai, atau dengan mengutus seorang utusan, dan mewahyukan dengan izin-Nya apa yang ia kehendaki”.

Cara yang *pertama* yang disebut wahyu yaitu dengan mengilhamkan suatu pengertian dalam hati, atau isyarat yang cepat, atau membisiskkan dalam hati seorang nabi, atau meniupkan pengertian itu ke dalam jiwa yang

---

<sup>97</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, cet. Ke-14, trans. Mudzakir AS, (Jakarta: PT. Mitra Kerjaya Indonesia, 2011), 36.

sadar. Cara ini bisa dialami oleh para nabi dan orang-orang terpilih.

Cara yang *kedua* ialah yang disebut dari balik tirai (*min warā' hijāb*). Termasuk dalam wahyu dengan cara ini adalah *ru'yah* (impian), *kasyf* (*vision*) dan *Ilhām* (mendengar suara atau mengucapkan kata-kata dalam keadaan perpindahan untuk sementara waktu ke alam rohani, yaitu dalam keadaan antara tidur dan jaga). Wahyu jenis ini juga bisa di alami oleh para nabi dan bukan nabi, dan merupakan bentuk yang paling sederhana.

Cara yang *ketiga* ialah wahyu yang di sampaikan oleh Malaikat Jibril dalam bentuk kata-kata. Wahyu jenis ini merupakan wahyu yang paling yakin dan paling jelas terangnya, dan khusus dianugerahkan kepada para nabi.<sup>98</sup>

Sedangkan fungsi wahyu menurut Abduh adalah memberi penjelasan tentang alam ghaib yang penuh rahasia, dan untuk mengatur manusia dengan baik. Karena manusia adalah makhluk sosial yang syarat dengan kebutuhan tak terbatas sehingga manusia tidak sanggup meletakkan dasar-dasar kuat untuk keadilan yang dapat diterima oleh semua orang. Oleh karena itu, untuk

---

<sup>98</sup> Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'ān*, cet. Ke-9, trans. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2004), 16-20.

mengatur manusia dengan baik, maka wahyu sangat diperlukan melalui para nabi di muka bumi.<sup>99</sup>

### 3. Baik dan Buruk dalam Etika Sufistik

Baik dan buruknya perilaku seseorang ditentukan tergantung oleh aliran etika, adat istiadat masyarakat, dan lain sebagainya. Setiap aliran mempunyai ciri khas tersendiri, menurut aliran hedonisme. perbuatan baik adalah perbuatan yang banyak mendatangkan kelezatan, kenikmatan dan kepuasan nafsu biologis. Baik buruk menurut paham utilitarisme, yang baik adalah yang berguna. Menurut paham ini bahwa yang dikatakan baik adalah yang berguna. Sedangkan baik dan buruk menurut paham religionisme yaitu, yang dianggap baik adalah perbuatan yang sesuai dengan kehendak Tuhan, sedangkan perbuatan buruk adalah perbuatan yang tidak sesuai dengan kehendak Tuhan.<sup>100</sup>

Kajian nilai baik dan buruk, bukanlah dominasi kajian filsafat, melainkan juga merupakan fokus pembahasan berbagai sumber agama, tak terkecuali al-Qur'ān. Dalam kehidupan masyarakat muslim, al-Qur'ān merupakan sumber hukum pertama dan utama. Al-Qur'ān merupakan realitas

---

<sup>99</sup> Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, cet. Ke-1, (Jakarta: UI Press, 1987), 59-60.

<sup>100</sup> Keterangan lebih lengkap dijelaskan dalam buku *Teori-teori Etika* karya Gordon Graham. Pada buku tersebut, Graham menjelaskan baik dan buruk dari berbagai aliran etika secara terperinci dan disertai analisis kritiknya.

normatif sebagai sumber pokok ajaran. Kapasitas al-Qur'ān sebagai petunjuk (*hudan*) dan penjelasan (*mubīn*) dengan memuat berbagai tema kemanusiaan, termasuk penjelasan tentang kebaikan dan keburukan bagi kehidupan manusia.

Sebagai sumber utama, al-Qur'ān menjadi sumber rujukan penting bagi kaum muslimin dalam memberikan pandangan tentang baik dan buruk. Pemaparan dan penjelasan tentang kebaikan dan keburukan, al-Qur'ān menggunakan banyak istilah dengan gaya dan ragam bahasa berbeda-beda. Demikian juga ayat-ayat tentang kebaikan dan keburukan tersebar diberbagai surat dengan tema-tema tertentu. Keragaman istilah dan tema dalam menggambarkan kebaikan dan keburukan, tentu memiliki maksud dan makna tersendiri.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Enoch, *Konsep baik (kebaikan) dan buruk (keburukan) Dalam al-Qur'ān: Analisis Konseptual Terhadap Ayat-ayat Al-Qur'ān yang Bertema Kebaikan dan Keburukan*, dalam Jurnal MIMBAR, Volume XXIII No. 1 Januari – Maret 2007, 16-17. Selanjutnya Enoch juga menegaskan perbedaan istilah dalam al-Qur'ān terkait dengan kebaikan dan keburukan yaitu bahwa al-Qur'ān menggunakan kata yang berbeda-beda untuk menyatakan kebaikan (baik) dan keburukan (buruk) dengan menggunakan istilah *al-ḥasanah* diperlawankan dengan *al-sayyiah*, *al-khair* diperlawankan dengan *al-syarr*, *al-ma'rūf* diperlawankan dengan *al-munkar*, *maṣlahah* diperlawankan dengan *al-mafsadah*, dan *al-birr* diperlawankan dengan *al-fahisyah*, *al-iṣm*, *al-rijs* serta *al-khabā'is* mengandung maksud dan tujuan dan menunjukkan keselarasan dengan makna etimologisnya. Penggunaan kata *al-ḥasanah* dan *al-sayyiah*, mengarah pada kebaikan dan keburukan dalam pandangan manusia secara umum, dan belum mengarah kepada yang spesifik. Kata *al-khair* dan *al-syarr* mengarah pada dimensi personal dan sosial berdasarkan komparasi. *Al-ma'rūf* dan *al-*

Adanya berbagai varian istilah kebaikan yang diberikan al-Qur'ān dan hadits itu menunjukkan bahwa, penjelasan tentang sesuatu yang baik menurut ajaran Islam jauh lebih lengkap dan komprehensif dibandingkan dengan arti kebaikan yang dikemukakan sebelumnya. Berbagai istilah yang mengacu pada kebaikan itu menunjukkan bahwa kebaikan dalam pandangan Islam meliputi kebaikan yang bermanfaat bagi fisik, akal, rohani, jiwa, kesejahteraan di dunia dan akhirat serta akhlak yang mulia.

#### 4. Kebahagiaan dalam Etika Sufistik

Kondisi bahagia dalam situasi apapun menjadi tujuan hidup manusia. Manusia ingin hidup bahagia, hidup tenang, tenteram, damai, dan sejahtera. Sebagian orang mengejar kebahagiaan dengan bekerja keras untuk menghimpun harta, dia menyangka bahwa pada harta yang berlimpah itu terdapat kebahagiaan. Ada yang mengejar kebahagiaan pada tahta, pada kekuasaan. Beragam cara dia lakukan untuk merebut kekuasaan. Menurutny kekuasaan identik dengan kebahagiaan

---

*munkar* mengarah pada dimensi syari'ah hubungan vertikal dengan Tuhan, Sedangkan *al-maṣlahah* dan *al-mafsadah* menggambarkan perilaku dalam dimensi alam, baik secara fisik maupun tatanan kehidupan. Penggambaran al-Qur'ān atas kebaikan dan keburukan berdasarkan kata *al-birr* dan *al-faḥīsyah*, *al-iṣm*, *al-rijs* serta *al-khabā'is*, merupakan kumulasi dan integrasi semua kebaikan atau keburukan syara' akal, dan kemanusiaan lainnya.

dan kenikmatan dalam kehidupan. Dengan kekuasaan seseorang dapat berbuat banyak. Orang sakit menyangka bahagia terletak pada kesehatan. Orang miskin menyangka bahagia terletak pada harta kekayaan. Rakyat jelata menyangka kebahagiaan terletak pada kekuasaan, dan prasangka lain sebagainya. Artinya, bahwa kebahagiaan seseorang sangat relatif.

Kebahagiaan menjadi topik pembicaraan pada zaman Yunani tak terlepas pada pendapat Socrates, Plato, dan Aristoteles<sup>102</sup> yang kemudian muncul berbagai aliran etika.

---

<sup>102</sup> Menurut Socrates manusia memiliki suatu cita-cita hidup, yaitu untuk mencapai kebahagiaan (*eudaimonian* artinya "jiwa yang baik"). *Eudaimonia* dapat dicapai dengan memiliki pengetahuan yang baik. Ketika manusia memiliki pengetahuan yang baik ini, tentu saja manusia juga akan melakukan hal yang baik. Kejahatan terjadi karena tidak adanya ataupun kurangnya pengetahuan yang baik. Socrates menyatakan bahwa "yang baik" ini bersifat universal, artinya yang baik berlaku di mana saja, bukan semata-mata kesepakatan atau adat istiadat di suatu tempat saja. Socrates telah meletakkan dasar bagi kesadaran suara hati dan etika otonom melalui teori tentang yang baik ini.

Prinsip etika Socrates pada bidang politik Socrates yaitu bahwa negara harus memajukan kebahagiaan para warganya, dan penguasa harus mengerti tentang pengetahuan "yang baik" itu. Lain halnya dengan pandangan Plato mengenai kebahagiaan tampak dalam keutamaan-keutamaan. Bagi Plato, selain mengarahkan diri kepada yang baik, seseorang harus melakukan kewajiban-kewajiban dalam kehidupan. Keutamaan-keutamaan ini digolongkan menjadi empat keutamaan yaitu: kebijaksanaan, keberanian, sikap tahu diri, dan keadilan. Orang yang mengusahakan keempat keutamaan ini akan menciptakan kondisi di mana suatu hidup yang utuh dan bernilai akan tercapai. Sama halnya dengan Aristoteles yang mengakui bahwa tujuan akhir manusia adalah kebahagiaan (*eudaimonia*). Karena kebahagiaan merupakan puncak tujuan hidup manusia, manusia tidak memerlukan apa-apa lagi ketika sudah tercapai kebahagiaan.

Selain itu, pemikiran ketiga tokoh Yunani tersebut juga mempengaruhi filosof muslim dari sudut pandang etika.

Islam adalah agama yang menuntun penganutnya agar bahagia dunia dan akhirat. Terminology bahagia dalam al-Qur'ān sangat variatif dan mempunyai makna tersendiri.<sup>103</sup> M. Tholchah Hasan menyebutkan bahwa faktor dominatif kebahagiaan dalam al-Qur'ān dan Sunnah adalah *sakīnah al-qalb* atau “ketenangan hati”. Orang yang hatinya dalam keadaan tenang, tenteram, dan stabil berarti sudah mempunyai modal besar untuk memperoleh kebahagiaan hidup. Jika modal ini ditunjang oleh kekayaan yang lebih, keluarga sejahtera, karier yang baik, kedudukan tinggi, kesehatan prima, maka akan memperoleh kesempurnaan kebahagiaan duniawi. Sebaliknya, orang yang hanya memiliki kekayaan,

---

Pandangan Aristoteles mengenai pencapaian tujuan akhir tersebut sejalan dengan pandangan Socrates mengenai rasio. Menurut Aristoteles bahwa, pengetahuan (yang baik) saja tidak cukup, orang harus melakukan tindakan yang empiric dan tindakan yang mencerminkan kemampuan manusia atau yang disebut dengan rasio. Kemudian rasio membuat dua buah pola kehidupan manusia yaitu teori dan praktek (lihat karya Taufiq al-Thawil, *Falsafah al-Akhlāq: Nasyatuha wa Taṭowwuruha*, cet. Ke-4, Kairo: *Dār al-Nahḍoh al-Arabiyyah*, 1979).

<sup>103</sup> Terdapat delapan terma yang memiliki relasi makna dengan kebahagiaan (*al-falah*) yaitu: *al-farah*, *ṭayyib*, *sakinah*, *surur*, *sa'ādah*, *na'im* atau *na'ma'*, *fauz*, *al-hanā'*. Dari delapan istilah tersebut, kebahagiaan dikaitkan dengan beberapa faktor yang berkaitan dengan kesiapan batin untuk; terbebas dari tekanan (*farah*), kepuasan (*surur*), kenyamanan objek (*ṭayyib*), patuh terhadap aturan ilahi (*sakinah*), mengendalikan pemanfaatan materi kehidupan (*sa'id*), merasa cukup (*na'im/na'mā'*), tidak adanya kesusahan dalam pencarian (*al-hanā'*).

kesehatan, kedudukan, dan jabatan tetapi tidak memiliki ketenangan hati, belum tentu semua itu bisa menjadi penunjang kebahagiaan.<sup>104</sup>

Bagi kalangan sufi, mempunyai pendapat tersendiri tentang kebahagiaan. Misalnya adalah pendapat al-Ghazali, bahagia dan kelezatan yang sejati adalah bilamana dapat bertemu Allah dan mengingat-Nya. Begitu juga kebahagiaan menurut Jalaluddin Rumi adalah *ma'rifatullāh* yang dapat diperoleh melalui pengalaman batin, yaitu hati yang bersih dan jernih akan materi-materi syahwat duniawi melalui bimbingan seorang guru yang mumpuni, bukan dengan melalui pendekatan akal seperti intelektual-teologi, filsafat, atau indera lahiriah semata. Sama halnya menurut Rabi'ah al-Adawiyah bahwa, kebahagiaan tertinggi terletak pada *kasyf* (terbuka hijab untuk bisa melihat Allah).<sup>105</sup>

Berbagai keterangan di atas menunjukkan bahwa etika sufistik mempunyai ciri khas tersendiri dibanding dengan konsep etika dan tasawuf pada umumnya. Fokus pembahasan etika yaitu membicarakan tentang ilmu perilaku baik buruk manusia terhadap sesama manusia yang bersumber pada rasio. Sedangkan

---

<sup>104</sup> Muhammad Tholchah Hasan, *Dinamika Kehidupan Religius*, cet. Ke-1, (Jakarta: PT. Listafariska Putra, 2000), 158.

<sup>105</sup> <http://rumisufi.blogspot.com/2015/10/tujuan-hidup-hakiki-dalam-pandangan-sufi.html>. Diakses 23 Oktober 2018.

tasawuf focus kajiannya adalah perilaku kepada Tuhan<sup>106</sup> dan sumbernya melalui hati. Sedangkan etika sufistik membicarakan perilaku terhadap Tuhan dan manusia. Sumber yang dipakai adalah rasio, hati, dan wahyu sebagai tuntunan dari Tuhan. Karena manusia terdiri dari dimensi lahir dan dimensi batin. Etika sufistik menekankan manusia dalam berperilaku dengan memenuhi dua dimensi tersebut secara universal. Etika sufistik juga mengoptimalkan dimensi batin manusia secara integral, tidak diambil salah satu darinya, sehingga apabila hal tersebut dilakukan, maka sempurna menjadi manusia. Untuk lebih jelasnya akan dibuat dalam tabel perbedaan antara etika, tasawuf, dan etika sufistik sebagai berikut:

<b>Komponen</b>	<b>Etika</b>	<b>Sufisme</b>	<b>Etika Sufistik</b>
Sumber	Rasio/ Akal.	Hati dan dibimbing oleh wahyu.	Akal, Hati, dan wahyu
Fokus Kajian	Perilaku terhadap manusia	Perilaku terhadap Allah	Perilaku terhadap Allah, diri, dan sesama manusia

---

<sup>106</sup> Secara umum tasawuf memang mengedepankan hubungan dengan Tuhan, meskipun ada juga tasawuf yang membahas perilaku terhadap manusia. Akan tetapi focus utamanya adalah Tuhan. Ini adalah pendapat penulis yang syarat akan *debatable*.

Baik dan Buruk	Akal mampu mengetahui baik dan buruk. Perbuatan baik itu rasional meskipun subyektif.	Hati yang bisa mengetahui hakikat baik buruk dengan bimbingan wahyu. Perbuatan yang baik adalah perbuatan yang sesuai dengan kehendak Tuhan.	Hati sebagai penentu perilaku baik dengan mendapat pertimbangan dari akal. Perilaku yang baik adalah perilaku yang sesuai kehendak Tuhan dan rasional.
Bahagia	Kebahagiaan yang bersifat jasmaniah, baik secara subyektif maupun obyektif.	Terfokus kepada kebahagiaan ruhani. Meskipun secara umum jasmaniah terlihat tidak bahagia.	Mendapatkan kebahagiaan jasmani dan ruhani. Kebahagiaan jasmani sebagai penunjang kebahagiaan ruhani.

## 5. Mekanisme Etika Sufistik

Perilaku yang tampak secara lahir merupakan reaksi dari keputusan ruhani manusia. Setiap orang secara sadar, terdapat empat dimensi ruhaniah. Yaitu akal, hati, hawa nafsu, dan ruh. Setiap dimensi mempunyai peran dalam ikut serta terwujudnya perilaku manusia. Manusia tidak bisa terlepas dari keempat dimensi ruhaniah tersebut. Mekanisme atau cara kerja etika sufistik sebenarnya sudah diajarkan oleh rasulullah. Oleh karena itu, mekanisme ini merupakan suatu cara agar seseorang dapat berperilaku baik. Mekanisme tersebut adalah:

### a. Memperkaya Pengetahuan

Akal mempunyai fungsi sebagai pertimbangan. Agar pertimbangan akal bisa sejalan dengan kebaikan secara umum, maka akal harus selalu diberikan nutrisi berupa ilmu pengetahuan. Seperti firman-Nya dalam Q.S Al-‘Ankabut (29): 43, ”Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tidak ada yang akan memahaminya kecuali mereka yang berilmu”.<sup>107</sup> Q.S. Şād (38): 29 menerangkan bahwa, ”Kitab (al-Qur’ān) yang Kami turunkan kepadamu penuh berkah agar mereka menghayati ayat-ayatnya dan agar orang yang berakal sehat mendapat

---

<sup>107</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *al-Qur’ān Keluarga*, (Jakarta: Fitrah Rabbani, 2009), 401.

pelajaran”.<sup>108</sup> Dalam Islam, mencari ilmu merupakan kewajiban bagi setiap muslim. Karena ilmu akan membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Perilaku manusia dapat diketahui baik dan tidaknya salah satunya melalui pengalaman empirik. Pengalaman ini membutuhkan dan dapat memunculkan pengetahuan yang tujuannya agar dapat memberikan pertimbangan kepada hati. Akal selalu diasah supaya tajam dalam membedakan kebaikan dan keburukan. Karena perilaku buruk sering disebabkan oleh sedikitnya pengetahuan.

b. Ketenangan Hati

Ketenangan hati memiliki peran penting dalam memutuskan suatu perbuatan. karena hati mempunyai fungsi memutuskan sesuatu perbuatan. Oleh karenanya, pada etika sufistik, setiap elemen ruhaniah manusia mempunyai peran masing-masing yang saling berkaitan dan membutuhkan. ra hati berfungsi memutuskan sesuatu. Tindakan atau perilaku lahir maupun batin yang baik atau buruk itu berdasarkan pada keputusan hati. Agar hati dalam memutuskan sesuai dengan kebaikan secara umum, maka hati harus dalam keadaan tenang. Dan hati memerlukan nutrisi *zikrullāh* agar hati tenang dalam memutuskan sesuatu. Sebagaimana dijelaskan dalam

---

<sup>108</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *al-Qur'ān Keluarga.....*  
455.

al-Qur'ān surat al-Ra'd (13): 28, ” orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat kepada Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram.”<sup>109</sup>

Imam al-Ghazali dalam kitabnya *Ihyā' 'Ulūm al-dīn* menjelaskan tentang keajaiban hati (*ajā'ib al-qalb*). Dia mengilustrasikan, jika seseorang sedang berjalan, lalu bertemu dengan anjing yang hendak mengganggu, kemudian orang tersebut menghardiknya, maka anjing itu akan segera pergi. Namun, apabila di sekitar anjing tersebut banyak tulang dan daging yang menjadi makanannya, maka anjing tersebut tidak akan pergi meskipun dihardik dengan keras. Kalaupun anjing itu pergi, maka hanya sebentar saja dan kemudian anjing tersebut mengintai lagi, menunggu tersebut lengah lalu segera kembali.<sup>110</sup>

Melalui ilustrasi tersebut, al-Ghazali ingin menjelaskan bahwa dzikir itu ibarat sebuah hardikan terhadap setan. Dzikir yang efektif yaitu apabila hati dalam keadaan bersih dari makanan setan, dan dzikir tersebut mampu untuk menghardiknya. Namun sebaliknya, apabila hati dipenuhi dengan makanan setan, maka dzikir sebanyak apa pun tidak

---

<sup>109</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *al-Qur'ān Keluarga*..... 252.

<sup>110</sup> Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-dīn*, juz III...., 6-7.

akan sanggup mengusir dan menghardik setan. Bahkan, setan akan menyelinap ikut berdzikir dalam hati. Oleh sebab itu, tidak ada cara lain, apabila ingin dzikir orang tersebut efektif dan mempunyai kekuatan, maka seseorang harus membersihkan hati dari segala macam makanan setan.<sup>111</sup>

Al-Ghazali menambahkan, makanan setan menjadi peluang dan pintu masuk (*madkhāl*) setan. Semua penyakit hati merupakan pintu masuknya. Akses penyakit hati yang kerap menyerang manusia dan menjadi pintu masuknya setan adalah al-hirs. Al-hirs adalah sifat ambisi atau keinginan yang sangat rakus dan tamak, serta selalu ingin lebih. Akibatnya, hati orang tersebut menjadi tuli dan buta mata hatinya. Dan orang tersebut melegalkan segala cara untuk mencapai ambisi dan kerakusannya. Rasulullah SAW mengingatkan, jika kamu sudah mencintai sesuatu, kecintaanmu kepadanya akan menyebabkan kamu menjadi buta dan tuli. Inilah yang menyebabkan dzikirnya tak mampu menenangkan hatinya.<sup>112</sup>

Untuk menuju kepada ketenangan hati melalui dzikir, wahyu mempunyai peran penting untuk membimbing akal dan hati, karena keterbatasan keduanya. Orang mustahil untuk berbuat maksiat sementara hati dalam keadaan berdzikir.

---

<sup>111</sup> Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-dīn*, juz III...., 42-43.

<sup>112</sup> Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, juz III...., 30-31.

Dzikir merupakan aktifitas religius penting bagi para sufi, untuk mengembangkan diri agar berada sedekat mungkin kepada Allah. Dzikir tidak hanya merupakan ucapan-ucapan atau kalimat-kalimat suci yang dikeluarkan dari mulut tanpa penghayatan sama sekali, tetapi harus dilakukan dengan penuh kekhusyu'an.<sup>113</sup> Ini sesuai dengan arti dzikir secara etimologi, yaitu menyebut atau mengingat. Dalam Ensiklopedi Islam, makna dzikir antara lain: menyebut, menuturkan, mengingat, atau mengerti perbuatan baik.<sup>114</sup>

Selain itu, dzikir merupakan sebuah praktik sekaligus keadaan esoteris yang mengandung paradoks: sekalipun dzikir berarti “ingat,” tetapi pengalaman puncak yang dituju praktik dzikir merupakan pengalaman lupa segalanya kecuali Allah. Dalam keadaan ini segenap perhatian tercurah kepada menyebut nama Allah, segalanya hilang dari orbit persepsi dan imajinasi. Seluruh perhatian tercurah kepada suatu ketiadaan yang meliputi segalanya.<sup>115</sup> Dzikir juga bisa dikatakan sebagai formulasi gabungan dari ajaran tasawuf

---

<sup>113</sup> In'amuzzahidin Masyhudi dkk, *Berdzikir dan Sehat Ala Ustadz H. Hariyono: Menguak Pengobatan Penyakit Dengan Daya Terapi Dzikir*, cet. Ke-1, (Semarang: Syifa Press, 2006), 11-12.

<sup>114</sup> Hafiah Dasuki dkk, *Dzikir*, dalam *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5, (t.k., t.p., 1995), 235.

<sup>115</sup> Sara Sviri, *Demikianlah Kaum Sufi Berbicara: Citra Puisi, Mimpi, Ucapan, dan Anekdote dalam Tasawuf*, Alih Bahasa Ilyas Hasan, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 159.

tentang ke-Tuhanan, manusia, dan dunia yang tentunya mempunyai pandangan berbeda dengan fiqih, kalam, ataupun keilmuan lainnya.

Ingat kepada Allah secara alami telah berada dalam setiap jiwa, baik orang itu menyadarinya atau tidak. Melalui bimbingan dari guru spiritual, pencari diajak untuk mencapai suatu tingkatan di mana tidak ada pengingatan kepada segala sesuatu yang bersifat fisik, duniawi, atau inderawi. Kemudian para pencari itu diajak untuk menghidupkan kembali dzikir yang secara alami telah ada di dalam jiwanya, kesadarn kepada Dzat yang meliputi segala sesuatu, hingga kesadarn itu dapat dialami dan dihayati dengan ketenangan jiwa.<sup>116</sup>

Dzikir menempati posisi yang amat penting bagi tarekat, karena dzikir bagaikan anak kunci yang mampu membuka pintu gerbang dunia spiritual yang tidak terbatas. Apabila pintu hati telah terbuka, muncullah dari dalamnya pikiran-pikiran yang arif untuk membuka mata hati. Ketika mata hati telah terbuka, maka tampaklah sifat-sifat Allah melalui mata hati itu. Kemudian mata hati akan melihat refleksi kasih sayang, kelembutan, keindahan, dan kebaikan Allah

---

<sup>116</sup> Fadhlalla Haeri, *Jenang-jenang Sufisme*, Alih Bahasa Ibnu Burdah dan Shohifullah, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 108.

dalam cermin hati yang bersih dan berkilauan.<sup>117</sup> Dzikir merupakan bentuk komitmen dan kontinuitas untuk meninggalkan kondisi lupa kepada Allah dan memasuki wilayah *musyāhadah*, dan untuk mengalahkan rasa takut bersamaan dengan rasa kecintaan yang mendalam.<sup>118</sup>

Menurut M. Amin Syukur, dalam dunia sufistik ada empat macam dzikir yaitu, pertama; dzikir *jahri*, yaitu dzikir yang jelas dan nyata. Artinya, suatu perbuatan mengingat kepada Allah melalui bentuk ucapan-ucapan lisan yang suaranya tampak lebih jelas untuk menuntun gerak hati. Tujuannya adalah untuk mendorong agar hatinya hadir beserta ucapan-ucapan lisan secara bersamaan.

Mayoritas dzikir jenis pertama ini dilakukan dan dipraktikkan oleh orang awam. Dengan kata lain, dzikir jenis ini pada hakikatnya masih dalam tahap awal, masih merangsang hati untuk lebih intens, belum menyentuh tahapan kesadaran, terlebih lagi tahapan *mahabbah*. Sehingga tidak menutup kemungkinan tahapan ini lebih mudah terjerumus kepada bahaya kelalaian, yang mengakibatkan tertutupnya mata hati. Namun demikian, tahap ini harus dilalui untuk sampai pada tahap berikutnya.

---

<sup>117</sup> Sri Mulyati dkk, *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2006), 46.

<sup>118</sup> Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, cet. I, (Bandung: Mizan, 2006), 86.

Kedua; dzikir *khafi*, yaitu dzikir yang samar-samar. Dzikir ini dilakukan secara khusyu' oleh hati, baik disertai dzikir lisan atau tidak disertai. Orang yang sampai tahapan ini, hatinya merasa senantiasa memiliki hubungan yang dekat dengan Allah. Setiap sesuatu yang dilihat, hatinya juga menyadari akan adanya Allah.

Ketiga; dzikir *haqiqi*, yaitu dzikir yang sebenarnya. Jenis yang terakhir ini dilakukan oleh seluruh jiwa dan raga, kapan dan di mana saja berada. Pada tahap ini, seseorang dapat mungkin memelihara jiwa dan raganya dari larangan Allah. Jenis yang ketiga ini, juga disebut dzikir ruhi, dan merupakan tingkatan tertinggi. Dan keempat adalah dzikir *fi 'li* (*action*); dzikir yang direpresentasikan melalui perbuatan-perbuatan baik. Karena segala yang ada di langit dan di bumi berdzikir kepada Allah.<sup>119</sup> Pada tahapan ini, orang benar-benar memahami dan mengenal Allah. Segala yang ada di dunia ini hanyalah pancaran cahaya-Nya.

Banyak pendapat yang membagi tingkatan dzikir, seperti pendapat Said Aqil Siroj bahwa dzikir dibagi dua yaitu, pertama *dzikir bi al-lisān*, yaitu mengucapkan sejumlah lafadz yang baik, sehingga dapat menggerakkan hati untuk mengingat Allah. Dzikir dengan pola ini dapat dilakukan pada

---

<sup>119</sup> M. Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual: Solusi Problem Manusia Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 278-279.

saat-saat tertentu dan tempat-tempat tertentu. Kedua, *dzikir bi al-qalb*, yaitu keterjagaan hati untuk selalu mengingat Allah. Dzikir ini dapat dilakukan di mana saja dan kapan saja, tidak ada batasan ruang dan waktu. Pelaku sufi lebih lebih mengistimewakan dan mempraktikkan model dzikir seperti ini karena implikasinya yang hakiki. Meskipun demikian, seseorang yang berdzikir dapat mencapai kesempurnaan apabila ia mampu berdzikir dengan lisan sekaligus dengan hatinya.<sup>120</sup>

Namun kebanyakan majlis tarekat, dzikir dilakukan secara terbuka. Majelis murid menyimak dari sang syaikh, yang tengah membaca atau melantunkan kalimat-kalimat yang menggugah perasaan atau ingatan. Dampak dari menyimak ini berupa bergelornya emosi sedemikian rupa sehingga tanpa sadar tubuh terseret ke dalam pengalaman batin. Atau murid membaca nama-nama Allah dan membaca bacaan, dengan melafalkan suku kata tertentu. Dan ini juga membangkitkan emosi dan getaran tubuh yang kuat sehingga terjadi gerakan ekstatis bergairah, terkadang sampai pada titik kehilangan kesadaran.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, 86.

<sup>121</sup> Sara Sviri, *Demikianlah Kaum Sufi Berbicara: Citra Puisi, Mimpi, Ucapan, dan Anekdote dalam Tasawuf*,.. 168.

Dengan demikian, dzikir berorientasi pada penataan hati yang memegang peranan penting dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, konsepsi dzikir merupakan pelatihan hati untuk menuju ber-*musyāhadah* kepada Allah. *Musyāhadah* adalah upaya pengabdian manusia terhadap Allah, sekaligus menjadi obsesi untuk mengembalikan pribadi yang suci sebagaimana ketika manusia *musyāhadah* saat di alam kandungan, dan ketika baru lahir di dunia. *Musyāhadah* inilah yang merupakan makna hidup yang telah lama menghilang dari kehidupan, sehingga manusia terperangkap ke dalam berbagai krisis sosial, krisis struktural, hingga krisis moral.

Hilangnya *musyāhadah* dalam diri manusia beriringan dengan orientasi hidup yang serba materialistis dalam berkehendak yang berlebihan terhadap duniawi. Kehidupan manusia kurang lagi berkualitas, bahkan sampai tidak berkualitas sama sekali, karena pengabaianya atas makna, nilai, dan dikuasai nafsu hayawaniah. Kerja keras banyak diukur seberapa besar produk yang dihasilkan dan seberapa lama waktu yang dihabiskan. Padahal kerja keras juga mencakup nilai seberapa besar manfaat produk yang dihasilkan bagi kehidupan dan seberapa lama manfaat produk

memberi manfaat bagi derajat kemanusiaan.<sup>122</sup> Oleh karena itu, amalan atau perilaku seseorang menurut etika sufistik harus dibarengi dengan dzikrullah. Karena hati yang sedang berdzikir mustahil untuk melakukan perbuatan maksiat baik yang lahir maupun batin.

Problematika tentang berkurangnya ataupun hilangnya kualitas kesucian manusia, dapat dieliminir dengan berbagai pengetahuan keagamaan. Dalam hal ini, etika sufistik hadir sebagai salah satu solusi dalam rangka meningkatkan kualitas kesucian manusia secara lahir dan batin. Karena etika sufistik merupakan ilmu yang membahas baik buruk tingkah laku manusia berdasarkan nilai-nilai sufistik. Sebagai sumbernya adalah akal, hati, dan wahyu. Karena dimensi ruhaniah atau dimensi ghaib manusia terdiri dari akal, hati, ruh, dan hawa nafsu yang secara keseluruhan mempunyai pengaruh dan peran penting terhadap perilaku manusia baik secara lahir maupun batin. Dan etika sufistik memberikan porsi terhadap akal, hati, dan wahyu secara proporsional sebagai dasar terbentuknya perilaku.

c. Kedisiplinan

Untuk menunjang dzikrullah setiap saat, membutuhkan riyāḍah yang diartikan sebagai bentuk latihan

---

<sup>122</sup> Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, 88.

pengolahan jiwa berupa hati dan pikiran. Dan mujahadah diartikan sungguh-sungguh dalam latihan atau riyadhoh tersebut. Dalam riyadhoh dan mujahadah ini, seorang sufi akan melalui keadaan jiwa yang bertahap menuju kesempurnaan. Dan kesempurnaan itu akan terpancar pada perilaku secara lahir dan batin. Perilaku sempurna menurut etika sufistik adalah perilaku lahir batin seseorang terhadap Allah, diri sendiri, dan orang lain. Keadaan jiwa ini dalam tasawuf dikenal dengan istilah *maqāmāt* dan *aḥwāl*.

Selain itu, *maqāmāt* dapat dipahami sebagai latihan fisik dalam berperilaku. *Maqāmāt* dapat meminimalisir bahkan menghilangkan perilaku buruk secara keseluruhan jikalau dilaksanakan secara disiplin. *Maqomat* dan *aḥwāl* ini merupakan implementasi aksiologi etika sufistik.

Menurut terminologi sufistik, *maqāmāt* merupakan tempat atau martabat seorang hamba di hadapan Allah pada saat orang tersebut berdiri menghadap kepada-Nya. *Maqāmāt* merupakan proses training melatih diri dalam kehidupan kerohanian (*riyāḍah*), memerangi hawa nafsu dengan sungguh-sungguh (*mujāhadah*) untuk berbakti kepada Allah.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Imam Taufiq, *Maqāmāt dan Ahwal (Tinjauan Metodologis)*, dalam *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 130-131.

Hal ini sama dengan pendapat al-Qusyairi yang mengatakan bahwa, maqāmāt merupakan apa yang terjadi pada hamba Allah berkat ketinggian adab sopan santunnya yang dihasilkan dengan sungguh-sungguh (mujaḥadah) atau kerja keras.<sup>124</sup> Atau dengan kata lain, maqāmāt didefinisikan sebagai etika, dimana seseorang hamba dapat menempati jenjang-jenjang tertentu, yang dapat mengantarkannya kepada Allah dengan kesungguhan usaha. Sedangkan *aḥwāl* menurut al-Qusyairi adalah sebuah makna yang hadir dalam hati seseorang tanpa disengaja, atau diusahakan.<sup>125</sup> Istilah lainnya adalah bahwa *aḥwāl* merupakan murni pemberian dari Allah semata.

Dengan kata lain, *aḥwāl* merupakan hadiah dari Allah karena kesungguhan usaha seseorang dalam berperilaku baik kepada Allah. Proses kehidupan manusia tidak dapat terlepas dari salah satu perbuatan, yaitu memilih antara perbuatan baik atau perbuatan buruk. Timbulnya perbuatan tersebut, disebabkan oleh manusia itu sendiri dalam berbuat dan bertindak sesuai dengan akhlaknya. Untuk terciptanya akhlak dalam kehidupan sangat diperlukan pembinaan.

---

<sup>124</sup> Abu al-Qasim Abd al-Karim Ibn Hawazin al-Qusyairi al-Naisaburi, *al-Risalah al-Qusyairi fi Ilm al-Tasawuf*, Tahqiq Ma'ruf Zuraiq dan Ali Abd al-Hamid Balthahji, (Beirut: Dar al-Khair, t.t), 56.

<sup>125</sup> Al-Qusyairi, *al-Risalah*, 57.

Mekanisme etika sufistik di atas, merupakan sebuah keharusan untuk tercapainya perilaku yang baik secara lahir batin. Dzirkullah dilakukan secara terus menerus dan dimanapun berada akan dapat mendorong seseorang untuk berperilaku baik. *Zikrullāh* juga sebagai landasan aksiologis dari hati atau intuisi untuk memberikan keputusan yang tepat. Sedangkan *maqāmāt* dan *aḥwāl* merupakan mekanisme yang harus diusahakan dengan penuh kesungguhan.

*Maqāmāt* dan *aḥwāl* dapat mendorong seseorang untuk berperilaku dengan baik. *Maqāmāt* dan *aḥwāl* sebagai landasan metodologis bagi akal atau rasio untuk memberikan pertimbangan yang tepat kepada hati. Sehingga muncullah perilaku yang baik secara lahir batin.

Mekanisme etika sufistik tersebut juga dapat menghindarkan seseorang dari perilaku pseudo-baik atau kebaikan semu. Telah dijelaskan diatas bahwa, kebaikan semu merupakan perilaku yang tampaknya baik secara lahir, akan tetapi perilaku tersebut bertentangan dengan akal dan hati. Atau istilah lainnya adalah setting perilaku. Perilaku seseorang dapat di setting sesuai dengan hawa nafsunya, meskipun tidak sejalan dengan akal dan hati. Ini sangat bertentangan dengan etika sufistik, karena etika sufistik berbicara perilaku seseorang berdasarkan nilai-nilai tasawuf yang berdasarkan ketenangan

hati dengan tujuan untuk mendapat kebahagiaan lahir batin dan keselamatan.

## BAB III

### LANDASAN PEMIKIRAN ETIKA SUFISTIK IBNU TAIMIYAH

#### A. Biografi Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah yang mempunyai nama lengkap Taqiy al-Dīn Abu al-‘Abbās Ahmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām ibn Abi al-Qasim ibn Muhammad ibn Taimiyah al-Ḥarrāny al-Dimasyqy lahir di kota Harran Mesopotamia Utara (sekarang masuk wilayah Turki) pada tanggal 10 Rabi’ul Awwal 661 H bertepatan dengan 22 Juni 1263 M.<sup>1</sup> Dia dilahirkan mendekati tujuh tahun setelah Bagdad dihancurkan oleh tentara Tartar yang terkenal sangat kejam dan brutal. Adalah seorang putra alim besar madzhab Hanafi yang bernama Abu Abd. al-Salām al-Harrāni, ayahnya sangat dikenal sebagai ahli hadits yang jenius, ahli mantiq dan pengarang berbagai kitab-kitab. Sedang ibunya orang Arab, dan ada yang mengatakan orang Kurdi. Ibunya sangat berpengaruh dalam pembentukan kepribadian dan pengajaran Ibnu Taimiyah pada masa hidupnya.<sup>2</sup> Kota Harran diserang tentara Mongol pada tahun 1270 M, ketika Ibnu

---

<sup>1</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ibnu Taimiyah: Hayatuh wa ‘Asyruh wa Fiqhuh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, tt), 10.

<sup>2</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Tafsir al-Karim*, tahqiq Abd. Rahman Amirah, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), 32.

Taimiyah berusia tujuh tahun, sehingga dia dan keluarga besar Taimiyah mengungsi ke Damaskus dan selanjutnya menetap di sana.<sup>3</sup>

Ibnu Taimiyah berasal dari keluarga intelektual yang patuh dan taat terhadap ajaran Islam serta dihormati dan disegani masyarakat. Ayahnya adalah seorang khatib dan imam besar serta guru tafsir dan hadits di Masjid Raya Damaskus, juga direktur Madrasah Dār al-Hadīṣ al-Sukkāriyyah,<sup>4</sup> salah satu lembaga pendidikan Islam madzhab Hambali yang sangat maju dan bermutu pada waktu itu. Kakeknya juga seorang alim besar dalam bidang tafsir, hadits, ushul fiqih, dan nahwu.<sup>5</sup> Begitu juga adiknya, Syaraf al-Dīn Abd. Allah Ibnu Abd. Ḥafim (689-727 H) dikenal alim dalam bidang faraid, hadits, dan ilmu pasti.<sup>6</sup>

Di Damaskus, ia mulai memasuki dunia pendidikan terutama pendidikan agama hingga ia berumur 17 tahun. Atas berkat kecerdasannya, ia menguasai ilmu-ilmu keislaman seperti tafsir, hadits, fiqih, tata bahasa, dan sebagainya. Setelah itu,

---

<sup>3</sup> H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam*, jilid III, (Leiden: E.J. Brill, 1961), 151.

<sup>4</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ibnu Taimiyah: Ḥayātuh wa 'Asyruh wa Fiqhuh.....*, 10.

<sup>5</sup> Muhammad Sa'ad Sadiq, *Ibnu Taimiyah al-Saif al-Qalam*, (Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Syu'un al-Islamiyyah, tt), 10.

<sup>6</sup> Abd. Salam Hafidz Hasyim, *al-Imām Ibnu Taimiyah*, (Mesir: Musthafa Bab al-Halabi, 1969), 8.

mulai mengumpulkan berbagai tulisan dan kitab, serta ia mulai aktif menulis. Setelah ayahnya meninggal pada tahun 671 H, ia menggantikannya mengajar fiqih madzhab Hambali. Kemudian ia terkenal sebagai salah seorang ulama Hambali, padahal umurnya baru sekitar 21 tahun. Ia memang menguasai sastra Arab, tafsir, hadits, kalam, tasawuf, dan lain-lainnya yang didukung oleh kecerdasannya, memudahkan ia berijtihad dan berfatwa.<sup>7</sup>

Ibnu Taimiyah meninggal dunia bertepatan dengan waktu sahur pada malam Senin tanggal 20 Dzulqa'dah 728 H dalam usia 67 tahun.<sup>8</sup> Jenazahnya dimakamkan setelah ashar, karena banyak peziarah yang ingin menyaksikan dan menshalatinya. Bahkan sampai negeri Yaman dan China melaksanakan shalat ghaib untuknya. Jenazah dimakamkan di pekuburan *al-shūfiyyah* (makam orang sufi) sebelah saudaranya Syarafuddin Abdullah.<sup>9</sup> Adapun pemikirannya selain dipengaruhi keluarga, pengaruh sosial pada saat Ibnu Taimiyah hidup juga mewarnai pemikirannya yang akan dibahas selanjutnya.

---

<sup>7</sup> M. Mansur Laily, *Ajaran dan Teladan Para Sufi*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 229.

<sup>8</sup> Saikh Ahmad Farid, *Enam Puluh Biografi Ulama Salaf*, Alih Bahasa Masturi Irham dan Asmu'i Taman, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), 809.

<sup>9</sup> Abul Hasan Ali An-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah.....*, 120-123.

Banyak karangan yang dihasilkan oleh Ibnu Taimiyah dalam bidang apapun, baik yang berupa soal jawab dengan para ulama pada zamannya, maupun berupa fatwa-fatwanya dalam menghadapi persoalan keagamaan atau yang lainnya pada waktu itu. Untuk menyingkat, penulis hanya mencatat beberapa karya-karyanya yang terkenal saja, seperti: *Majmū' Fatāwā li al-Syaikh al-Islām Ibn Taimiyah* yang terdiri dari tiga puluh lima juz, *al-Fatāwā al-Kubrā* sebanyak lima jilid, *Dar'u Ta'aruḍ al-Aql wa al-Naql* sembilan jilid, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, *Iqtīda' al-Shirāṭ al-Mustaqīm Mukhālafah Aṣḥāb al-Jahīm*, *al-Ṣafadiyah* sebanyak dua jilid, *al-Istiqāmah* sebanyak dua jilid, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Tafsir*, dan lain sebagainya.<sup>10</sup>

## **B. Kondisi Sosial, Politik, dan Keilmuan, dan Genealogi Pemikiran Ibnu Taimiyah**

### **1. Kondisi Sosial**

Stratifikasi sosial atau lapisan soaial pada waktu itu sangat kental. Kebanyakan kelas atas berasal dari bangsa Turki dan Tartar. Kedua bangsa ini menguasai tatanan sosial, baik yang ada di pemerintahan maupun di sektor militer, sampai pada tuan tanah yang membawahi kelas bawah seperti petani dan pekerja. Dengan menganggap tingkatan

---

<sup>10</sup> Saikh Ahmad Farid, *Enam Puluh Biografi Ulama Salaf.....*, 809.

kelas yang tinggi, mereka jarang sekali berbicara langsung dengan rakyat jelata. Akan tetapi, mereka sangat menghormati ulama, menyukai *masyāyikh*, dan orang-orang shalih. Bahkan mereka bersedia membangun masjid-masjid dan sekolah-sekolah agama. Mereka juga tidak mendiskriminasi suatu golongan atau jenis tertentu. Hanya saja, persoalan birokrasi dan kemiliteran secara otomatis dipegang orang-orang Turki terkemuka. Orang-orang Turki dan Tartar adalah pemilik kekuasaan dan tanah yang membawahi para petani dan pekerja.<sup>11</sup>

Perlu diketahui juga, bahwa Tartar merupakan unsur penting dalam masyarakat. Mereka adalah bekas tawanan perang yang terjadi antara Saifuddin Quthuz dan al-Muluk al-Zahir, serta antara Nashiruddin Qalaun dan Tartar. Dalam peperangan itu banyak selaki orang-orang Tartar yang menjadi tawanan, kemudian mereka dibawa ke Mesir dan Syam hingga menetap dan bertempat tinggal di sana. Mereka menjadi semakin banyak pada pemerintahan Raja Bibruz, bahkan bisa dikatakan mereka mendominasi masyarakat Mesir dan Syam. Sehingga tradisi dan budaya mereka menyebar ke kedua negeri tersebut. Bahkan mereka setelah

---

<sup>11</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*, Alih Bahasa M. Qodirun Nur, Solo: Pustaka Mantiq, 1995), 34.

memeluk Islam tapi tidak bisa meninggalkan tradisi dan kebudayaan mereka. Dan semangat kedaerahan mereka semakin kokoh.<sup>12</sup>

Pada masa itu pula, karena tidak ada pengaturan yang profesional di bidang pendidikan dan pengajaran, serta tidak ada kekuatan untuk mengendalikan orang-orang yang baru mendapatkan hidayah dalam mencetaknya, maka kaum Tartar dan orang-orang asing Turki tidak akan dapat terus berpegang teguh dalam aqidah dan cara peribadatan Islam. Oleh karena itu, kehidupan kaum muslim Tartar merupakan bentuk kehidupan yang diwarnai oleh Islam dan pengaruh jahiliah. Mereka mencampuradukkan antara yang *haq* dan *bā'il*. Beberapa hukum syariat seperti tuntutan suami isteri, soal hutang piutang dan sebagainya diserahkan kepada kebijaksanaan *qadi*. Mereka tetap menggunakan tradisi Jenghis Khan dan berpegang pada hukum nenek moyang mereka, sehingga ada kesulitan untuk mengambil keputusan ketika terjadi perselisihan di antara mereka. Orang-orang kuat bersikeras dan mendominasi, dan yang lemah harus

---

<sup>12</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 34.

menerima apa yang dianggapnya sebagai keputusan nenek moyangnya.<sup>13</sup>

Keadaan masyarakat yang majemuk baik secara etnis, status sosial, agama, budaya dan sebagainya seperti ini, memiliki potensi konflik yang sangat rentan, sehingga sering terjadi benturan yang tidak sedikit melahirkan peperangan. Hal ini menyebabkan terjadinya mobilitas penduduk dari berbagai etnis yang sangat tinggi. Keadaan demikian menjadi kendala terciptanya stabilitas sosial, politik, maupun ekonomi.<sup>14</sup>

Transformasi sosial ternyata menimbulkan banyak masalah baru yang menyulitkan. Akulturasi tersebut menimbulkan budaya baru yang sulit ditentukan apakah ia sebagai kebudayaan Islam atau lainnya. Yang nantinya mengakibatkan adanya pemetakan terhadap al-Qur'ān dan al-Sunnah yang hanya sebagai simbol saja. Sedangkan ajaran-ajarannya diabaikan.

Adanya kabar bahwa pasukan Tartar akan menyerang Damsyiq, maka kondisi ekonomi saat itu sangat kacau. Misalnya adalah persewaan transportasi mengalami

---

<sup>13</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah.....*, 35-36.

<sup>14</sup> M. Amin Syukur dkk, *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 90.

kenaikan hingga mencapai dua ratus dirham. Itu disebabkan karena mobilitas yang tinggi dari masyarakat untuk pindah keluar kota untuk menyelamatkan diri dan keluarganya dari serangan Tartar yang terjadi pada tahun 699 H.<sup>15</sup>

Keadan itu diperparah lagi dengan aksi pasukan Tartar yang suka merampas harta benda penduduk, sehingga mengakibatkan harga gandum naik tinggi dan juga belum musim panen buah-buahan.<sup>16</sup> Penduduk Damsyiq diminta untuk menyerahkan kuda, pedang, dan semua hartanya dari kerajaannya dahulu kepada Tartar. Sedangkan kebutuhan untuk diri sendiri sangat minim.

Pada tahun 700 H tentara Tartar datang kembali ke Damsyiq, sehingga keributan terjadi dan kondisi ekonomi semakin parah. Mereka menjual semua harta benda dengan harga sangat murah, sementara ongkos transportasi naik unta dan khimar naik melonjak sangat tinggi sampai lima ratus sampai seribu dirham.<sup>17</sup>

Setelah pemaparan kondisi sosial di atas, dapat dicatat bahwa masyarakat waktu itu terbagi menjadi tiga

---

<sup>15</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 55.

<sup>16</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 58-60.

<sup>17</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 63.

lapisan strata social atau kasta yang didominasi oleh dua kasta yang memiliki kekuatan besar, dan masing-masing kasta berkekuatan tersebut memiliki peran sendiri-sendiri. Pertama; kekuatan kasta *umarā'* (penguasa) yang dipimpin oleh kepala negara sendiri yang memiliki hak-hak yang tak terbatas, baik dalam pengaruh dan kehormatan. Kedua; kekuatan kasta ulama, *fuqaha'*, dan pemuka agama termasuk Ibnu Taimiyah di dalamnya. Kewibawaan dan kehormatan mereka telah menguasai lubuk hati dan suara mereka diindahkan oleh para penguasa dan kepala-kepala pemerintahan, serta masyarakat awam. Ketiga; masyarakat awam yang terdiri dari saudagar, pengusaha, dan para petani. Ini kasta yang dianggap paling rendah, kebebasan mereka sering terkebiri ketika terjadi tindakan semena-semena atas mereka. Mereka juga dikenal sebagai orang-orang pekerja keras, namun mereka tidak dapat mencapai hasil usaha yang maksimum ketika mereka tertindas dengan aturan-aturan negara yang memberatkan mereka.

## 2. Kondisi Politik

Kondisi politik umat Islam pada masa itu kacau balau dan lemah. Di bagian Timur dunia Islam yang ditandai kejayaan Bagdad akhirnya dapat dihancurkan oleh tentara

Mongol di bawah komando Hulaghu Khan.<sup>18</sup> Sedangkan dunia Islam bagian Barat mengalami kekalahan dan diusir dari Cordova Spanyol oleh umat Nasrani.<sup>19</sup> Sementara secara internal terjadi konflik-konflik politik yang dapat melemahkan Islam baik secara politik maupun militer.<sup>20</sup>

Pada tahun 699 H ada desas-desus bahwa Qazan, wakil penguasa Tartar di Irak dan Persi berniat akan menyerang Syam. Pasukannya telah dikerahkan ke Damsyiq. Kabar tersebut membuat penduduk negeri Syam menjadi panik mengingat bahwa setiap wilayah Islam yang diserbu oleh Tartar yang terkenal bengis dan brutal sudah pasti akan porak poranda. Mereka terkenal suka merampas dan membantai dengan kejam. Sehingga penduduk desa banyak yang mengungsi ke Damsyiq. Penduduk Syam mulai agak reda setelah raja Mesir al-Nashir Muhammad bin Qalaun dengan pasukan lengkap menuju Syam untuk melindungi dari serangan Tartar. Raja Mesir beserta pasukannya disambut dengan gembira oleh penduduk Syam.

---

<sup>18</sup> Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*, Alih Bahasa Anas Mahyuddin, (Bandung: Mizan, 1983), 37.

<sup>19</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), 80.

<sup>20</sup> M. Amin Syukur dkk, *Tasawuf dan Krisis.....*, 90.

Pada tanggal 27 Rabiul Awal terjadilah pertempuran antara sultan dan Qazan yang pada akhirnya tentara Tartar di bawah pimpinan Qazan memenagkan peperangan itu. Penduduk Damsyiq sangat merasa takut, sehingga banyak penduduk termasuk di dalamnya ulama dan para birokrat meninggalkan Damsyiq menuju Mesir. Juga para penghuni penjara banyak yang membobol dan keluar kemudian melakukan aksi perampokan besar-besaran secara terang-terangan. Kondisi politik Damsyiq saat itu sangat *chaos* mengingat tiadanya pengamanan dari pihak yang bertanggung jawab yang meninggalkan Damsyiq.<sup>21</sup>

Dengan keadaan negeri yang kacau balau dan tidak adanya para birokrat yang mau bertanggung jawab, maka pada tanggal 3 Rabiul Tsani 699 H terjadilah suatu pertemuan antara Qazan dan penduduk Damsyiq yang dipelopori oleh Ibnu Taimiyah dalam rangka diplomasi untuk kemerdekaan Damsyiq dan pembebasan para tawanan untuk dikembalikan kepada keluarganya. Akhirnya, usaha Ibnu Taimiyah berhasil dan disepakati oleh Qazan.<sup>22</sup>

Akan tetapi di luar Damsyiq bangsa Tartar tetap saja menjajah, mereka merampas dan sering berbuat brutal.

---

<sup>21</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 55.

<sup>22</sup> Saikh Ahmad Farid, *Enam Puluh Biografi Ulama Salaf*....., 797.

Kemudian pihak Tartar mengangkat Saifudin Qebjeq sebagai hakim dipihak mereka. Saifudin mulai menekan terhadap penduduk Syam, sedangkan kekuasaan Tartar semakin mencengkram negeri itu, kecuali wilayah Qal'ah. Arjawas sebagai pemimpin daerah itu menolak kebijakan Tartar. Melihat kondisi tersebut, Ibnu Taimiyah mengadakan pertemuan yang kedua kalinya dengan Qazan pada tanggal 25 Rabiul Akhir, namun pertemuan itu gagal setelah Ibnu Taimiyah menunggu selama dua hari dan tidak bertemu Qazan.<sup>23</sup>

Pada tanggal 19 Jumadil Ula, Qazan pergi ke Irak meninggalkan penggantinya Amir Baula'i dan 60 ribu tentara. Baula'i lebih kejam dibandingkan Qazan, dia menghancurkan banyak desa, menahan anak-anak, dan melakukan perampasan yang jumlahnya tak terhitung. Maka pada tanggal 8 Rajab diplomat Damsyiq yaitu Ibnu Taimiyah mengadakan perundingan dengan Baula'i mengenai pembebasan tawanan kaum muslimin. Banyak tawanan yang dibebaskan Baula'i, bahkan banyak pula dari kaum *dzimmi* Syam juga dibebaskan. Pada tanggal 3 Rajab terdengar kabar dari Qal'ah bahwa tentara raja Mesir Muhammad Qalaun datang ke Syam dalam rangka membebaskan Syam dari

---

<sup>23</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 59.

cengkraman Tartar, sehingga pada akhirnya tentara Tartar meninggalkan Syam dan sekitarnya, dan bebaslah Syam dari cengkraman Tartar.<sup>24</sup>

Tidak lama setelah terbebas dari cengkraman Tartar, pada awal tahun 700 H terdengar kabar bahwa tentara Tartar akan kembali ke Syam. Banyak orang-orang yang panik dan berlarian menuju Mesir. Dalam situasi tersebut, Ibnu Taimiyah mengadakan pertemuandi masjid-masjid yang mengumandangkan kepada penduduk Syam supaya tidak melarikan diri, mengobarkan semangat berjuang, dan menganjurkan untuk menginfaqkan harta benda untuk membela kehormatan, negara, dan harta mereka. Dia juga menghimbau bahwa berperang melawan Tartar adalah wajib.

Ibnu Taimiyah juga bertindak menemui wakil penguasa Syam di Marj sebagai penjaga garis depan di luar kota Damsyiq untuk menghadapi tentara Tartar serta membendung laju mereka. Wakil pemerintah di Marj juga mendesak Ibnu Taimiyah supaya ke Mesir meminta bantuan kepada sultan.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 60.

<sup>25</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 62.

Kemudian pada tahu 702 H terdengar kabar bahwa pasukan Tartar hendak memasuki Syam, Ibnu Taimiyah langsung bergegas menemui pemimpin pasukan Syam dan mendesak untuk menemui sultan ke Mesir yang mereka hendak saja meninggalkan Syam untuk datang kembali lagi ke Syam. Dan Ibnu Taimiyah berhasil membawa pasukan sultan kembali ke Syam. Kemudian perang tak terelakkan lagi antara pasukan Tartar melawan pasukan koalisi antara pasukan Mesir dan penduduk Syam pada awal bulan Ramadhan. Ketika itu Ibnu Taimiyah juga menganjurkan pasukan untuk tidak berpuasa sebagaimana mestinya. Akhirnya pasukan Tartar dipukul mundur oleh pasukan koalisi. Manakala malam tiba, pasukan Tartar secepatnya berusaha hilang di balik perbukitan, dan ini sudah diperkirakan oleh pasukan koalisi. Pasukan Tartar dihujani panah sehingga korban tak terhitung jumlahnya dipihak mereka, banyak pasukan Tartar yang dipancung lehernya di balik perbukitan. Kemenangan berada di tangan pasukan koalisi. Kemudian tanggal 4 Ramadhan Ibnu Taimiyah beserta pasukan pulang ke Damsyiq dan disambut dengan kegembiraan oleh penduduk.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 70.

Setelah lama terbebas dari gangguan Tartar, Mesir mengalami perkembangan politik, tepatnya setelah Ruknuddin Bibrus al-Jasynaker menggantikan Qalaun sebagai raja Mesir mengadakan perombakan pemerintahan. Jasynaker mengangkat Nashr al-Munbajji al-Murabbi al-Ruhi menjadi penasehat kerajaan. Munbajji adalah lawan politik atau sering kontra dengan Ibnu Taimiyah dalam menjalankan amalan agama.

Sehingga Ibnu Taimiyah yang dulunya sebagai tangan kanan Qalaun diasingkan dan dipenjarakan di Iskandariyah yang dianggap sebagai kota pusat berkembangnya tasawuf klasik dengan tujuan untuk memojokkan Ibnu Taimiyah yang pemikirannya banyak menentang ajaran tasawuf.<sup>27</sup> Akan tetapi, perkiraan Munbajji salah, bahkan murid Ibnu Taimiyah semakin banyak dan warga menyambut kehadiran Ibnu Taimiyah. Tidak lama kekuasaan Jasynaker selama satu tahun, sultan Nashr bin Qalaun memegang kekuasaan kembali sebagai raja mesir. Posisi Jasynaker semakin tidak nyaman dan dia minta perlindungan kepada sultan. Akhirnya pada tanggal 7 Dzul Qa'idah Amir Saifuddin, wakil di Syam menangkapnya. Dan

---

<sup>27</sup> Saikh Ahmad Farid, *Enam Puluh Biografi Ulama Salaf.....*, 801.

jasynaker terbunuh di Mesir. Penguasa baru yaitu Qalaun membebaskan Ibnu Taimiyah.<sup>28</sup>

### 3. Kondisi Intelektual

Kondisi intelektual pada masa Ibnu Taimiyah hidup, mengalami kemajuan yang pesat. Di Mesir dan Syiria didirikan sekolah-sekolah besar. Gedung-gedung hadits didirikan oleh keluarga al-Ayyubi dan al-Mamalik. Lembaga pendidikan diserbu murid-murid dari berbagai penjuru untuk belajar ilmu agama maupun ilmu aql. Setiap sekolah dilengkapi perpustakaan yang koleksi buku-bukunya lengkap, bahkan sampai buku disiplin ilmu yang langka sekalipun. Salah satu perpustakaan yang dibangun oleh al-Ayyubi adalah dibangun pada tahun 621 H memuat seratus ribu buku lebih. Pada abad itu juga ditulis buku-buku besar yang menjadi referensi bagi para ulama kemudian. Diantaranya adalah Muqaddimah karya Taqiyyudin bin al-Shalah, al-Qawaid al-Kubra karya Izzuddin bin Abdus Salam, Majmu' (Syarah Muhadzdzab), Syarah Muslim karya Imam Nawawi, Tarikhul Islam karya al-Dzahabi dan lain sebagainya.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 102-105.

<sup>29</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*....., 36.

Hal lain yang terjadi pada abad itu menurut Abu Hasan Ali al-Nadawi, dunia keilmuan dan tulis menulis kurang berkembang, kurang diperluas dan diperdalam. Ada kecenderungan mengcopy dan mengambil begitu saja suatu pemikiran dan pengkajian dalam disiplin ilmu tertentu. Fanatisme terhadap madzhab fiqih berlebihan yang mengakibatkan terpecah belah.

Begitu juga antara Asy'ariyah dan Hambaliyah masing-masing pihak bersikeras saling mengkafirkan pihak lain. Sedangkan perkembangan ilmu tasawuf mengalami perubahan bentuk yang bermacam-macam. Ajaran tasawuf dimasuki berbagai pemikiran dan unsur-unsur yang tidak sejalan dengan ajaran Islam yang disuntikkan oleh ahli bid'ah, sehingga mereka menyebabkan kesesatan bagi orang awam dan khusus, bahkan sampai pada tingkat kemusyrikan di kalangan masyarakat.<sup>30</sup>

Kelompok filosof pada sisi lain berusaha keras untuk menyebarkan ajaran-ajarannya baik secara terang-terangan maupun tersembunyi. Mereka melepaskan ikatan agama dan ajaran para nabi. Selain itu, ada kelompok lain yang fanatic terhadap ajaran Aristoteles dan Plato yang

---

<sup>30</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah.....*, 37.

pemikiran dan teorinya dianggap suci yang tanpa kesalahan apapun pada pemikiran dan teori kedua tokoh tersebut.<sup>31</sup>

Kondisi keilmuan tersebut juga memberikan warna terhadap pemikiran Ibnu Taimiyah. Selain itu, peran gurugurunya juga membawa bekas terhadap pemikirannya. Diantara gurunya adalah ayahandanya sendiri. Ibnu Taimiyah belajar dari ayahnya ilmu fiqih dan ushulnya. Juga Syaikh Syamsuddin, Syaikh Zainuddin Ibnu al-Manjaa, Syaikh Ali bin Abdul Qawii. Kemudian setelah itu, Ibnu Taimiyah mendalami kitab-kitab Hadits dan Tafsir.

Demikianlah latar belakang biografi, kondisi social, politik, dan keilmuan terutama ilmu tasawuf dan filsafat pada masa Ibnu Taimiyah hidup. Yang nantinya kondisi-kondisi tersebut akan menjadi pertimbangan dan acuan atas epistemologi pemikiran Ibnu Taimiyah terutama dalam etika sufistik.

#### 4. Genealogi Pemikiran Ibnu Taimiyah

Genealogi Pemikiran Ibnu Taimiyah tidak bisa terlepas dari latar belakang intelektual dan kondisi sosial-politik pada waktu itu, karena pemikirannya merupakan respon atas fenomena sosial dan politik dunia Islam abad ke empat belas yang saat itu dijajah oleh bangsa Tartar dan kompleksitas problematika ummat yang terjadi pada saat

---

<sup>31</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah.....*, 38.

itu berdasar kredibilitas keilmuan dan kapasitasnya di tengah masyarakat. Pada dasarnya pemikiran-pemikiran yang muncul dari Ibnu Taimiyah sebenarnya berpusar dalam lingkaran prinsip dasarnya, yaitu *ar-Ruju' ilā al-Kitāb wa as-Sunnah*. Karena dalam keyakinannya, al-Qur'ān dan Sunnah Nabi secara prinsipil telah mencakup segala urusan agama. Ibnu Taimiyah memandang dan melaksanakan ajaran agama seharusnya secara integral sebagaimana yang dilakukan *salaf al-ṣālih*

Ibnu Taimiyah banyak mengkritik tajam terhadap aliran-aliran atau ideologi di bidang Kalam. Menurutnya, aqidah itu tidak diambil dari dirinya atau dari ulama yang lebih tua darinya, tetapi ia diambil dari Rasulullah saw. dan apa yang telah disepakati oleh *salaf al-Ummah*. Dengan kata lain, menurut Ibnu Taimiyah bahwa aqidah yang lurus dan benar adalah *aqīdah waṣīṭiyah* atau *aqīdah salafiyah* yang bersumber dari Nabi saw. melalui kitab Allah dan sunnahnya serta dari para sahabat dan para pengikut mereka, yang ia sebut *salaf al-Ummah*<sup>32</sup> atau istilah lainnya adalah *salaf al-ṣālih*. Dengan demikian, kritiknya terhadap berbagai pandangan kalam dari aliran-aliran teologi saat itu karena dinilainya telah bertentangan dengan ketentuan-ketentuan

---

<sup>32</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Aqīdah al-Waṣīṭiyah*, (Beirut: Dar al-Arabiyyah, t.th.), 4.

dalam konsep aqidah yang benar. Faham-faham Syi'ah Rafidah, Muktaizilah, dan aliran-aliran yang ekstrim banyak ditentangnya dengan berbagai argumentasi yang kuat, baik secara *naqli* maupun *aqli*.<sup>33</sup>

Bidang Filsafat misalnya, Ibnu Taimiyah menilai mazhab filsafat yang telah menyimpang berkisar antara peniadaan Tuhan, syirik terhadap Tuhan, dan memperanakan Tuhan, sebagaimana yang mereka katakan mengenai wujud dzat Tuhan. Menurut Ibnu Taimiyah, kaum filosof termasuk dalam kelompok masyarakat Nasrani dan kaum musyrik Arab yang telah dinyatakan oleh Allah swt. sebagai orang-orang yang menganggap Allah mempunyai anak, karena menurut hematnya, masyarakat Yunani telah bercampur dengan masyarakat Romawi waktu itu, sehingga mereka semua masuk dalam *khūtab* firman Allah tersebut.<sup>34</sup> Demikian juga, Ibnu Taimiyah mengkritik bahwa pendapat para filosof muslim seperti al-Farabi, Ibnu Sina maupun lainnya yang menganggap persoalan kenabian dan kemukjizatannya sebagai gejala kekuatan jiwa atau hal yang biasa serta lumrah, merupakan pandangan orang yang sama sekali tidak mengetahui perihal kenabian, bahkan asing

---

<sup>33</sup> Safrodin, *Metode Pemahaman Hadits Ibnu Taimiyyah: Suatu Kajian Metodologis Terhadap Kitab as-Siyasah asy-Syar'iyah*, Skripsi, Fakultas Ushuluddin. IAIN Walisongo Semarang, 1999, 141.

<sup>34</sup> Ibnu Taimiyyah, *an-Nubuwwat*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 18.

sekali darinya. Mereka itu lebih bodoh dari orang yang hendak menetapkan bahwa di dunia ini ada para *fuqaha'* dan ahli kedokteran, sedangkan mereka tidak mengenal, kecuali para penyair saja. Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, Aristoteles adalah filosof yang tidak mengenal kenabian. Meskipun ia hidup jauh setelah Nabi Musa dan hidup kurang lebih 300 tahun setelah Nabi Isa, tetapi ia tidak mengerti tentang cerita para Nabi, hal ini sebagaimana yang pernah terjadi pada kaum Quraisy, yang hidup di masa Nabi Muhammad saw.<sup>35</sup>

Bidang Tasawuf, Ibnu Taimiyah hanya mengkritik pelbagai pemikiran tasawuf dari sufisme populer waktu itu, yang dalam beberapa hal dapat dipandang tidak banyak berbeda dengan animisme, bahkan meningkat menjadi bentuk-bentuk syirik atau politeisme. Karena dinilai bertentangan dengan prinsip ajaran para Nabi, dan prinsip tauhid yang telah dibawa dan diajarkan oleh mereka dari segala masanya. Ibnu Taimiyah menolak keras konsep *aqidah wihdah al-Wujūd* Ibnu al-Arabi yang pada waktu itu telah dikagumi oleh para pengikutnya dari kalangan umat Islam. Faham-faham sufisme lain seperti *Ittihād*, *ḥulul* maupun konsep tasawuf ekstrim dan kontroversi lainnya yang dimunculkan oleh tokoh-tokoh sufi seperti Ibnu al-

---

<sup>35</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Nubuwwat*, .....18.

Arabi (1165-1240 M.), al-Hallaj (858-922 M.). Juga ditentang keras oleh Ibnu Taimiyah, karena tidak hanya bertentangan dengan prinsip ajaran Nabi, tetapi bahkan telah mengarah pada aliran politeisme.<sup>36</sup> Namun demikian, Ibnu Taimiyah juga diketahui telah menulis beberapa karangan dalam masalah tasawuf, yang membuktikan bahwa dia sendiri tidak memerangi tasawuf *an-sich*. Bahkan diketahui ia juga telah membela ajaran-ajaran guru tasawuf dari kalangan mazhab hambali, yaitu Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani, karena menurutnya banyak ajaran yang dipalsukan dan diselewengkan.<sup>37</sup>

### C. Potensi Manusia Menurut Ibnu Taimiyah

Secara prinsipil manusia telah berusaha dan mencurahkan perhatiannya yang besar untuk mengetahui dan memahami dirinya, walaupun manusia memiliki perbendaharaan yang cukup banyak dari hasil penelitian para ilmuan, filosof, sastrawan, dan para ahli di bidang keruhanian sepanjang masa. Tapi manusia hanya mampu mengetahui beberapa segi tertentu dari dirinya sendiri. Adanya kesusahan pada manusia untuk mengetahui dirinya secara utuh. Manusia hanya mengetahui bahwa dirinya

---

<sup>36</sup> Safroedin, *Metode Pemahaman Hadits Ibnu Taimiyah: Suatu Kajian Metodologis Terhadap Kitab as-Siyasah asy-Syar'iyah*, ... 146.

<sup>37</sup> Nur Kholis Madjid, Slamet Riadi (ed.), *Otak Intelektual Muslim*, (Semarang: CDIS, 1997), hlm. 25.

terdiri dari bagian-bagian tertentu, dan itupun masih relative dan dibagi lagi menurut tata cara pribadi. Pada hakikatnya, kebanyakan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan mereka yang mempelajari tentang manusia hingga kini belum terjawab dengan memuaskan,<sup>38</sup> buktinya sampai sekarang manusia masih berusaha untuk mengenal dirinya sendiri melalui berbagai cara.

Redaksi al-Qur'ān untuk penunjukan terhadap manusia memakai tiga kata yaitu; kata yang menggunakan huruf *alif*, *nūn*, dan *sīn* (*ins*, *insān*, *nās*, atau *unas*), menggunakan kata *basyar*, dan menggunakan kata *Bani Adam* atau *Dzurriyat Adam*. Kata *basyar* terambil dari kata yang mulanya berarti penampakan sesuatu dengan baik dan indah. Kemudian lahir kata *basyarah* yang artinya kulit. Manusia dinamai *basyar* karena kulitnya tampak jelas, dan tampak beda dengan kulit binatang. Sedangkan kata *insān* terambil dari kata *uns* yang berarti jinak, harmonis dan tampak. Al-Qur'ān menggunakan kata *insān* dihadapkan dengan kata *jin* atau *jan*, karena *jin* adalah makhluk halus yang tidak tampak. Kata *insān* digunakan al-Qur'ān untuk menunjuk kepada manusia dengan seluruh totalitasnya, jiwa dan raga.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ān: Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. Ke-15, (Bandung: Penerbit Mizan, 2004), hlm. 227.

<sup>39</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ān: Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, 278-280.

Sedangkan kelebihan manusia dari makhluk lainnya terletak pada kemampuan akal dan daya psikologisnya. Dengan kemampuan akalnya, manusia mampu mengatasi masalah dan menciptakan berbagai peralatan untuk mencapai tujuan. Dengan demikian posisi manusia di bumi ini dapat bermanfaat kepada manusia lain dan lingkungannya. Sebagaimana dijelaskan al-Qur'an:

لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم.

*Artinya: Sungguh telah Kami cipta manusia dalam sosok yang paling canggih.*<sup>40</sup>

Ayat tersebut menjelaskan bahwa manusia mendapat penilaian terbaik dari Allah dibanding makhluk lain.<sup>41</sup> Oleh karena itu manusia diberi kepercayaan Allah untuk mewakili-Nya mengurus dunia. Allah memberi kebijakan kepada manusia berupa evolusi manusia sebagai penduduk bumi untuk melaksanakan segala fungsinya.

---

<sup>40</sup> Q.S. at-Tin: 4, *Qur'an Karim dan Terjemahnya*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 1114.

<sup>41</sup> Bustanuddin Agus, *al-Islam: Buku Pedoman Kuliah Mahasiswa untuk Mata Ajaran Pendidikan Agama Islam*, cet. Ke-1, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 20.

Allah mempercayakan manusia untuk mengurus, mengelola, dan memakmurkan bumi, sehingga manusia dikatakan *khalifah fi al-ard* yang disebutkan al-Qur'an:

وإذ قال ربّك للملائكة إنيّ جاعل في الأرض خليفة. قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنيّ أعلم ما لا تعلمون.

*Artinya: Perhatikanlah Tuhanmu sewaktu berfirman kepada para malaikat, Aku akan menciptakan khalifah di bumi.” Mereka bertanya keheranan, “mengapa Engkau akan menciptakan makhluk yang akan selalu menimbulkan kerusakan dan pertumpahan darah di bumi, sementara kami senantiasa bertasbih dan mensucikan Engkau?” Allah berfirman, “Aku Maha Tahu akan hal-hal yang tidak kamu ketahui.”<sup>42</sup>*

Kata *khalifah* pada mulanya berarti yang menggantikan, atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya. Berdasarkan arti tersebut, maka dapat dipahami bahwa *khalifah* maksudnya adalah yang menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, tapi bukan karena Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan, namun karena Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan. Ada yang

---

<sup>42</sup> Q.S. al-Baqarah: 30, *Qur'an Karim dan Terjemahnya*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 9.

memahami *khalifah* dalam arti yang menggantikan makhluk lain dalam menghuni dan mengurus bumi ini.<sup>43</sup>

Pemahaman dari ayat tersebut menunjukkan bahwa kekhalfahan terdiri dari wewenang yang dianugerahkan Allah; makhluk yang diberi wewenang, yakni Adam dan anak cucunya. Oleh karena itu, manusia harus berusaha untuk memperjuangkan moral supaya terhindar dari godaan makhluk yang anti manusia, karena manusia di antara ciptaan Tuhan, manusia mempunyai posisi yang unik; manusia diberi kebebasan berkehendak agar manusia dapat menyempurnakan misinya sebagai *khalifah* Allah di bumi. Misi inilah – perjuangan untuk menciptakan sebuah tata sosial yang bermoral di bumi – sebagaimana yang telah dikatakan al-Quran sebagai amanah di atas.

Perlu diingat, bahwa manusia harus menyadari bahwasanya manusia tidak diciptakan sekedar permainan, tetapi untuk melaksanakan sebuah tugas dan harus mempertanggungjawabkan keberhasilan atau kegagalannya dalam merealisasikan tugasnya. Maka dari itu, kekhalfahan mengharuskan manusia untuk melaksanakan tugasnya sesuai

---

<sup>43</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ān*, volume I, cet. Ke-2, (Jakarta: Lentera Hati, 2004), 142. Dalam kitab *Tafsir Khozin*, Imam 'Alauddin Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Baghdady menerangkan bahwa yang dimaksud *khalifah* di situ adalah Adam, dan ia dipercaya Allah untuk mewakili-Nya di bumi dalam rangka menegakkan dan menjalankan syariat-Nya. Lihat 'Alauddin Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Baghdady, *Tafsir al-Khozin*, jilid I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), 35.

petunjuk Allah yang memberi tugas dan wewenang. Dan apabila keputusan yang diambil manusia tidak sesuai kehendak-Nya, maka manusia tersebut melanggar terhadap makna dan tugas kekhalfahan.

Posisi manusia di alam atau kehidupan dunia ini, juga merupakan tujuan penciptaan manusia oleh Allah SWT, adalah sebagai hamba ('ābid). Sebagai hamba, tugas utama manusia adalah mengabdikan (beribadah) kepada Sang Khaliq; menaati perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Ibadah berakar kata '*abada* yang artinya mengabdikan diri, menghambakan diri.

Hubungan manusia dengan Allah SWT bagaikan hubungan seorang hamba (budak) dengan tuannya. Si hamba harus senantiasa patuh, tunduk, dan taat atas segala perintah tuannya. Demikianlah, karena posisinya sebagai 'ābid, kewajiban manusia di bumi ini adalah beribadah kepada Allah dengan ikhlas sepenuh hati.

Seorang Muslim harus memahami benar posisinya di hadapan Allah sebagai 'ābid ini. Fungsi 'ābid ini adalah untuk berakhlak karimah secara vertikal terhadap Sang Pencipta dalam bentuk ibadah. Sebagaimana al-Quran menjelaskan:

وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون.

*Artinya: Aku tidak menciptakan jin dan manusia, kecuali agar mereka menyembah-Ku.*<sup>44</sup>

Adapun mengabdikan segala jiwa dan raga kepada Pencipta merupakan prinsip hidup yang hakiki bagi seorang mukmin-muslim, sehingga akan tercermin pada perilaku sehari-hari yang senantiasa mengabdikan diri di atas segala-galanya. Ibadah di sini menurut Ibu Anas dalam kitab Tafsir al-Mawardy adalah segala ucapan atau perbuatan yang dicintai dan diridloi Allah baik yang lahir maupun yang batin.<sup>45</sup>

Sehingga perbuatan baik, amal shaleh yang terwujud dalam fungsi manusia selaku khalifah dan segala aktifitasnya terhadap sesamanya maupun lingkungannya, akan mempunyai nilai ibadah bila dilakukan dengan landasan iman untuk memperoleh keridloan Allah. Seperti berdagang, bertani, nelayan, pegawai, menuntut ilmu, dan lain-lain, dalam rangka pengelolaan dan memakmurkan bumi bila dilakukan dengan niat ibadah, maka bila manusia melakukannya seperti itu, tentunya manusia telah melaksanakan kedua fungsinya sekaligus yaitu *khalifah* dan *'ābid*.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Q.S. al-Dzariat: 56, Depag RI. Alqur'an dan Terjemahnya. (Surabaya: CV. Ramsa Putra, 2002) hal.173.

<sup>45</sup> Abi Hasan Ali bi Muhammad bin Hubaib al-Mawardy al-Bashry, *an-Nukat wa al-'Uyun Tafsir al-Mawardy.*, hlm. 375.

<sup>46</sup> Khaelany HD, *Islam Kependudukan dan Lingkungan Hidup*, cet. Ke-1, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1996), hlm. 37-38.

Kedua fungsi dari manusia tersebut merupakan sebuah fitrah. Fitrah kehidupan manusia adalah menjalani kehidupan ini sesuai dengan aturan-aturan kehidupan yang telah ditetapkan oleh penciptanya, yaitu Allah SWT karena Dia yang paling mengetahui segalanya tentang makhluk ciptaan-Nya. Manusia adalah makhluk yang paling sempurna, ia diciptakan untuk menjadi *khalifah* di bumi, pada saat manusia dilahirkan ia membawa kemampuan-kemampuan yang disebut fitrah, fitrah inilah yang disebut dengan potensi.<sup>47</sup>

Potensi itulah yang menyebabkan manusia memiliki predikat makhluk yang mulia. Ini merupakan indikasi bahwa manusia yang baru lahir pun bukanlah wujud yang hampa nilai atau hampa warna. Potensi-potensi naluri dan kecenderungan tersebut menjadikan fitrah manusia sejak awalnya telah memiliki kesiapan dan kecenderungan berkembang menjadi makhluk religius, makhluk berbudaya, serta makhluk etik dan humanis.

Ibnu Taimiyah memandang positif terhadap fitrah, dan merupakan keadaan kebajikan bawaan. Pandangan ini menyatakan bahwa semua anak terlahir dalam keadaan fitrah: suatu pembawaan dalam keadaan kebaikan, dan lingkungan

---

<sup>47</sup> Nandang Kosim dan Lukman Syah, *Potensi Dasar Manusia Menurut Ibnu Taimiyah Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam*, JURNAL QATHRUNÂ Vol. 3 No. 1 (Januari-Juni 2016), 65.

sosial yang menyebabkan seorang individu menyimpang dari keadaan ini. Terdapat suatu kesesuaian alamiah antara sifat dasar manusia dengan Islam; manusia disesuaikan untuk agama Islam, dan dia merespon secara spontan kepada ajaran-ajarannya. Agama Islam menyediakan kondisi ideal untuk mempertahankan dan mengembangkan sifat-sifat bawaan manusia.

Menurut Ibnu Taimiyah potensi dasar manusia dibuat oleh Allah atas dasar naluri dan kecenderungan tauhid, yaitu naluri kepatuhan dan mengabdikan kepada Allah tanpa ada kemusyrikan apabila fitrah itu dijaga kesuciannya.<sup>48</sup> Pada dasarnya semua makhluk membutuhkan segala sesuatu yang bermanfaat dan menolak sesuatu yang mudharat. Kemanfaatan untuk hidup adalah suatu kenikmatan, sedangkan kemudharatan merupakan penyakit dan adzab. Oleh karena itu, manusia seharusnya berlindung kepada pemilik segala kebaikan. Setiap meminta dan mencintai kepada selain Dia merupakan kemusyrikan.<sup>49</sup>

Keimanan kepada Allah dan kecintaan kepada-Nya menjadi sumber energi hidup dan kebahagiaan manusia, menjadi sumber kesejahteraan dan kestabilan hidupnya. Manusia tidak dapat hidup dengan tenang dan damai apabila perjalanan

---

<sup>48</sup> Ibnu Taimiyah, *Baik dan Buruk (al-Hasanah wa al-Sayyi'ah)*, trans. Fauzi Faisal Bahreisy, cet. Ke-1, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), 110.

<sup>49</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb Tauḥīd al-Uluḥiyyah dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islām Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid I, (TK: Dār al-Wafā', 2001), 26.

hidupnya tidak sesuai dengan arahan-arahan Allah. Allah memberikan sumber kebahagiaan kepada manusia berupa fitrah dan petunjuk yang menyeluruh melalui pengetahuan. Kedua sumber inilah yang mengantarkannya mengenal Allah dan mencintai-Nya secara benar. Allah telah menunjukkan berbagai ilmu pengetahuan kepada manusia agar bias menggapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Dan juga telah menanamkan di dalam fitrahnya berupa kecintaan kepada itu semua - sumber kebahagiaan.<sup>50</sup>

Prinsip ibadah yang demikian itu merupakan kebutuhan jiwa manusia sebagaimana raganya membutuhkan makanan dan minuman. Bahwa iman kepada Allah, beribadah, mencintai, mengagungkan adalah sumber kekuatan yang diibaratkan sebagai makanan. Seperti dikatakan ahli iman dan yang termaktub dalam Al- Qur'ān dan Sunnah, bukan seperti yang dikatakan ahli kalam bahwa sesungguhnya beribadah kepada Allah adalah suatu beban. Oleh karena itu tidak disebutkan dalam al-Qur'ān dan Sunnah serta golongan salaf bahwa iman dan amal shaleh adalah beban

---

<sup>50</sup> Ibnu Taimiyah, *Baik dan Buruk (al-Hasanah wa al-Sayyi'ah)*, trans. Fauzi Faisal Bahreisy, cet. Ke-1, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), 111-112.

karena sesungguhnya Allah tidak membebani seseorang sesuai dengan kemampuannya.<sup>51</sup>

Sebagaimana konsepsi Ibnu Taimiyah yang terkait dengan potensi dasar manusia atau yang biasa disebut dengan fitrah manusia merupakan potensi bawaan yang ada dalam diri manusia yang dibawa sejak lahir. Potensi dasar tersebut mengarah kepada kebaikan atau hal-hal yang bersifat positif atas dasar naluri dan kecenderungan tauhid, yaitu naluri kepatuhan dan mengabdikan kepada Allah tanpa ada kemusyrikan. Potensi dasar (fitrah) manusia ini yang disebut potensi beragama yang sangat dominan dalam kehidupan manusia, yang mana memberikan dorongan manusia untuk selalu tunduk dan patuh kepada Tuhan atau kekuatan mutlak yang menguasai dan mengatur kehidupan manusia serta merujuk kepada-Nya dalam segala aspek kehidupan.<sup>52</sup>

Problematikanya adalah aktualisasi dan realisasinya dalam kehidupan nyata berkecenderungan menyimpang dari tujuan penciptaan manusia. Meskipun ketika manusia lahir dalam kondisi ketidak-tahuan dan ketidak-berdayaan, sehingga sifat ketergantungan pada orang tua (yang memelihara) sangat

---

<sup>51</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb Tauḥīd al-Uluḥiyyah dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid I, (TK: Dar al-Wafa', 2001), 23-24.

<sup>52</sup> Nandang Kosim dan Lukman Syah, *Potensi Dasar Manusia Menurut Ibnu Taimiyah Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam...*, 71.

menonjol sampai kemudian tumbuh akal pikiran dan budi dayanya yang menyebabkan berkembang pula agama-agama budaya yang berbeda-beda antara masyarakat yang satu dengan yang lain, bahkan sampai mempertuhankan selain Allah. Semuanya memberi kontribusi yang signifikan pada fitrah manusia. Dalam kajian tentang konsep fitrah ini, dinyatakan bahwa pandangan, sikap, penilaian, dan perilaku manusia dibentuk dan dipengaruhi oleh realitas lingkungannya.

Cara mengantisipasi kecenderungan perkembangan fitrah yang demikian itu, yaitu sejak awal pertumbuhan dan perkembangan budaya umat manusia, Allah telah mengutus para Rasul melalui risalah-Nya untuk memberikan petunjuk bagaimana manusia hidup berbudi daya dan bagaimana membudayakan ajaran agama fitrah dalam kehidupan budaya masyarakatnya dengan baik dan benar. Para Rasul telah memberikan peringatan kepada umatnya masing-masing agar tetap berpegang pada fitrah, sesuai dengan kesaksiannya sebelum lahir ke dunia.

Hal ini menjadikan fitrah tumbuh dan berkembang bersama dengan perkembangan system dan lingkungan budaya bangsa masing-masing. Hal ini merupakan tantangan bagi umat Nabi Muhammad, sehingga menjadi kewajiban bagi satu generasi ke generasi berikutnya, untuk mampu menjawab dan

memecahkan permasalahan tersebut, agar fitrah tetap murni dan dan selalu berbuat baik.

Potensi-potensi lainnya yaitu potensi berakal mendorong manusia untuk berpikir memahami persoalan dan tantangan hidup yang dihadapinya dan berdaya upaya untuk memecahkannya. Potensi belajar mendorong manusia untuk berdaya upaya mengembangkan kemampuan diri; potensi sosial mendorong manusia untuk hidup bersama, bekerjasama, bergotong royong, saling membantu dan sebagainya; potensi susila manusia berdaya upaya untuk berkehidupan sesuai/menurut norma-norma atau nilai-nilai serta aturan yang tertentu yang berlaku; potensi ekonomi, manusia berupaya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidupnya secara budaya; potensi politik, manusia berupaya untuk menyusun suatu kekuasaan dan institusi yang mampu melindungi kepentingan bersama; dengan potensi seksual, manusia berbudidaya untuk berkembang biak, melanjutkan keturunan dan mewariskan tugas-tugas budaya kepada generasi mudanya, dan masih banyak lagi potensi lainnya yang mendorong manusia berdaya upaya agar berkehidupan yang baik, berkeadilan, atas dasar persamaan, persatuan dan kesatuan, kebebasan, dinamis, mandiri dan sebagainya.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Muhaimin dkk, *Dimensi-Dimensi Studi Islam*, (Surabaya: Karya Abditama, tt), 49-50.

Potensi-potensi tersebut dalam aktualisaasinya tumbuh berkembang secara fungsional satu dengan lainnya, dengan potensi beragama dan akal budi sebagai fungsi sentralnya yang mempengaruhi dan berfungsi sebagai pendorong dan pengarah serta pengontrol terhadap pertumbuhan dan perkembangan potensi-potensi lainnya. Sebagaimana yang telah dikemukakan Ibnu Taimiyah perlu adanya keseimbangan dari tiga kekuatan yaitu akal, *gadžab*, dan *syahwat* yang ada dalam diri manusia. Oleh karenanya, amal perbuatan hamba haruslah baik, sesuai dengan perintah Allah dan Rasul-Nya, dan inilah yang dikatakan ketaatan. Sebagaimana Umar bin Khattab ra, pernah berdo'a: *Ya Allah, jadikanlah semua amalku saleh, dan jadikanlah amal itu ikhlas mengharap keridhaan-Mu, jangan sedikitpun Engkau jadikan di antaranya untuk sesuatu yang lain (yang bukan karena Kau).*<sup>54</sup>

Faktor kemampuan memilih yang terdapat di dalam fitrah manusia (*human nature*) berpusat pada kemampuan berpikir sehat (berakal sehat), karena akal sehat mampu membedakan hal-hal yang benar dari yang salah. Mampu membedakan yang baik dan buruk. Juga mampu membedakan yang bermanfaat dan madharat.

---

<sup>54</sup> Ibnu Taimiyah, *Etika Beramar Ma'ruf Nahi Mungkar*, trans. Abu Fahmi, (Jakarta: Gema Insani Press, 1990), 35.

Adalah seseorang yang mampu menjatuhkan pilihan yang benar, baik, dan manfaat secara tegas hanyalah orang yang berakal sehat. Selain itu, potensi dasar tersebut mengarah kepada kebaikan atau hal-hal yang bersifat positif atas dasar naluri dan kecenderungan tauhid, yaitu naluri kepatuhan dan mengabdikan kepada Allah tanpa ada kemusyrikan. Akan tetapi, dalam aktualisasi dan realisasinya dalam kehidupan nyata berkecenderungan menyimpang dari tujuan penciptaan manusia. Lingkungan sosial, sebagaimana diwakili oleh orang tua, yang menyebabkan anak menjadi orang Yahudi, Nasrani, dan Majusi.

#### **D. Epistemologi Pemikiran Ibnu Taimiyah**

Kebenaran yang ideal itu lebih ditekankan pada dasar dan dalil yang tepat, bukan terletak pada banyaknya pengikut atau lamanya sesuatu aliran yang beredar pada masyarakat. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah sangat tegas dalam mengancam taklid buta tanpa melihat apakah dasar dan dalilnya kuat dan tepat, atau dipertahankan hanya karena fanatik terhadap salah satu mazhab. Ibnu Taimiyah tidak segan-segan menghapus suatu fatwa terdahulu apabila ternyata dalam penyelidikannya tidak mempunyai argumen yang tepat.

Ibnu Taimiyah juga sering melontarkan ide dan gagasan yang lebih sering bertentangan dengan pendapat para penguasa

ataupun sebagian besar rakyat jelata. Meskipun sikap itu membuatnya dalam suasana terpojok dan sulit, tetapi ia tidak pernah goyah dari pendiriannya semula. Karena pendiriannya dianggap mempunyai dasar dan dalil yang kuat dan tepat.

Problematika yang berkembang kaitannya dengan penentuan sebuah fatwa yang terdapat ketidaksinkronan antara rasio dan wahyu. Ibnu Taimiyah dalam hal tersebut menawarkan kemungkinan solusi dari pertentangan antara dalil aqli dan dalil naqli. Menurut Ibnu Taimiyah, ketika dalil *'aql* dan *naql* saling bertentangan atau ketika teks *naql* dengan realita *'aql* saling bertentangan, maka solusinya adalah wajib mendahulukan akal untuk selanjutnya *naql* atau teks mungkin ditakwilkan dan kalau tidak mungkin maka ditiadakan<sup>55</sup>

Tangkapan indra merupakan sesuatu yang hal penting, dan juga sebagai sumber pengetahuan. Ibnu Taimiyah menolak anggapan para filsuf tentang konsep “universal” yang eksis kebenarannya hanya dalam ide atau pikiran, bagi mereka ide kebenaran universal itu hanya ada dalam pikiran, dan tidak bisa diwujudkan dalam kenyataan atau realistik. Hal ini menarik, yaitu adanya perbedaan dasar pijakan antara Ibnu Taimiyah dan mereka yang beranggapan kebenaran hanya ada pada dunia ide

---

<sup>55</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Radd ala al-Manthiqiyyin*, (Beirut: Muassasah al-Rayyan, 2005), 32.

dan pikiran. Ibnu Taimiyah membangun konsepsi epistemologisnya berdasarkan pengalaman empiris sebagai sumber pengetahuan, dan dengan fitrah (ide bawaan atau *innate ideas*). Meskipun demikian, Ibnu Taimiyah juga masih mengakui adanya sumber lain selain pengetahuan empiric sebagai sumber kebenaran.

Fitrah manusia menurut Ibnu Taimiyah menjadi landasan adanya pertanggungjawaban manusia di akhirat. Selain itu juga menjadi landasan adanya taklif berupa keharusan-keharusan melaksanakan kewajiban dan meninggalkan larangan-larangan yang ditetapkan Allah. Fitrah merupakan anugerah Allah yang menuntun manusia ke arah yang baik dan benar. Islam menyediakan kondisi ideal untuk mempertahankan, memelihara, dan mengembangkan sifat-sifat bawaan (fitrah) manusia itu.<sup>56</sup>

Konsepsi Ibnu Taimiyah tentang pengetahuan dalam arti *al-ilm*, dibagi atas dua sudut tinjauan, yaitu dari sudut sumber dan objek. Dilihat dari sumber, terdapat dua yaitu, pengetahuan tentang Allah dan pengetahuan tentang hukum-hukum-Nya. Sedangkan dilihat dari sudut objeknya, pengetahuan dibagi atas

---

<sup>56</sup> Rido Kurnianto, *Perbandingan Konsepsi Epistemologis Empirisme Ibnu Taimiyah dan John Locke*, dalam Jurnal Tsaqafah, vol. 10, no. 1, Mei 2014, Universitas Muhammadiyah Ponorogo, 157-158.

dua bagian; pengetahuan tentang segala yang ada (*al- 'ilm bi al-kāināt*) dan pengetahuan tentang agama (*al- 'ilm bi al-dīn*).<sup>57</sup>

Adalah prinsip metafisis sebagai dasar dan titik tolak ideal bagi konsepsi fitrah Ibnu Taimiyah setelah memperhatikan pernyataan di atas. Melalui prinsip ini, bisa dipahami tempat manusia dalam alam semesta, sifat dasar spiritual esensialnya, serta takdirnya nanti. Prinsip inilah yang menyediakan landasan bagi ajaran, dan dari sinilah semua kepercayaan dan sistem nilai diturunkan. Dengan demikian, semua implikasi fitrah lainnya berakar pada prinsip metafisis ini.

Hal tersebut mengartikan bahwa, konsepsi epistemologis empiris Ibnu Taimiyah mengakui adanya tingkatan-tingkatan persepsi epistemologis yang dimiliki oleh manusia. Menurutnya, ada tiga tingkatan persepsi manusia, yaitu pertama; persepsi indrawi. Melalui indra bisa diperoleh pengetahuan tentang lingkungan fisik, misalnya pengetahuan tentang atmosfer. Kedua; persepsi rasional, Melalui pikiran diperoleh pengetahuan analitis dan sintetis – pengetahuan yang diperoleh melalui penalaran semata, meliputi pengetahuan tentang fenomena metafisik dan abstrak, seperti konsep tentang keadilan, konsep tentang Tuhan, dan sebagainya. Dan ketiga; persepsi spiritual, melalui

---

<sup>57</sup> Ibnu Taimiyah, *Majmuah Fatawa*, jilid XV, 428-429.

pengetahuan batin atau pengetahuan spiritual, dapat diperoleh pengetahuan tentang yang gaib, seperti merasakan kehadiran Allah.<sup>58</sup> Masing-masing tingkatan persepsi terkait dengan tingkatan-tingkatan tertentu dari pengetahuan dan realitas. Oleh karenanya, sebagaimana dikatakan Nasr, bahwa konsepsi epistemologis seperti ini akan berdampak pada pengakuan hierarki pengetahuan, di mana dalam hierarki pengetahuan ini persepsi indrawi merupakan tingkatan terendah dan persepsi spiritual merupakan tingkatan tertinggi.<sup>59</sup>

Konsepsi epistemologis Ibnu Taimiyah, memberikan pengakuan terhadap dimensi fenomenal sekaligus dimensi metafisis dari realitas. Karena itulah, dengan konsep seperti ini, secara esensial merujuk pada dimensi spiritual manusia, tetapi sama sekali tidak mengingkari realitas fisiknya. Dalam perspektif inilah, terlihat reformasi teknis dan rasional atas dorongan spiritual dan dunia lainnya merupakan penyebab munculnya proses dehumanisasi dalam tren sekuler. Berbasis konteks ini, dimensi metafisis dan spiritual, realitas dan fitrah, kurang mendapat perhatian dari ilmuan bahkan tidak diakui sebagai bidang studi yang valid dan serius.

---

<sup>58</sup> Yasien Mohamed, *Konsep Fitrah dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), 98.

<sup>59</sup> Rido Kurnianto, *Perbandingan Konsepsi Epistemologis Empirisme Ibnu Taimiyah dan John Locke*, dalam *Jurnal Tsaqafah*, vol. 10, no. 1, Mei 2014, Universitas Muhammadiyah Ponorogo, 159.

Sebenarnya dalam konsepsinya tentang fitrah, Ibnu Taimiyah telah menawarkan konsep alternatif yang perlu dikaji dan dipahami secara mendalam. Meskipun pemikiran empirisnya masih dalam tataran studi empiris yang terkait dengan data (*base on data*) terhadap berbagai bidang kehidupan yang tidak lepas dari kerangka moralitas al-Qur'ān. Justru inilah yang jarang dimiliki oleh masyarakat muslim, sehingga yang terjadi kemudian adalah di kawasan dunia Islam hanya berkembang pengetahuan rasional dan *kasyf*, sementara sisi empirisme hilang dalam paradigma pemikiran keislaman.

#### **E. Sufisme pada Masa Ibnu Taimiyah**

Kebebasan berpikir yang terbatas pertama kali muncul dalam kehidupan umat Islam pada abad II H., pada masa hidupnya Imam Abu Hanifah, ketika ia mendorong masyarakat untuk menggunakan akalanya dan memunculkan kelompok *Ahl al-Ra'y*. Setelah itu, pemikiran tersebut dikembangkan oleh kelompok Mu'tazilah yang menempatkan nalar intelek sebagai hukum untuk semua persoalan, termasuk dalam mengkaji wahyu al-Qur'ān. Pada saat itu umat Islam berada di tepi jurang

keimanan kepada Allah swt. Mereka mulai meragukan al-Qur'an sebagai Kalimat Allah.<sup>60</sup>

Kemudian umat Islam diselamatkan dari krisis ini oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Ghazali yang mengkritik kaum Mu'tazilah dan para pemikir bebas lainnya. Penekanannya yang kuat terhadap keimanan buta (*taqlīd*) pada takdir dan Hari Kemudian ini kelak bercampur aduk dengan ajaran sufisme. Ajaran ini memunculkan persoalan lain dengan banyaknya para "orang suci" atau syaikh. Kaum muslim melebih-lebihkan peran para "orang suci" dengan mencari berkah dan mengkultuskan kuburan mereka.<sup>61</sup>

Banyak ekses tasawuf dengan jalan tarekat menemui keburukan, sebab orang-orang beruzlah karena taat kepada syaikh, pengaruh syaikh besar sekali, sehingga syaikh merupakan diktator rohaniah. Sehingga menurut mereka pintu *ijtihād* tertutup rapat, hal ini menghilangkan daya juang, inisiatif, kreatif, dan timbulnya apatis dan *taqlīd* tanpa amandemen, serta harus menerima problem tanpa mencari solusi.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Muhammad Atiqul Haque, *Wajah Peradaban: Menelusuri Jejak Pribadi-pribadi Besar Islam*, Alih Bahasa Budi Rahmat dkk, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), 111-112.

<sup>61</sup> Muhammad Atiqul Haque, *Wajah Peradaban: Menelusuri Jejak Pribadi-pribadi Besar Islam*..... 114.

<sup>62</sup> Barmawie Umarie, *Syystematik Tasawuf*, (Solo: AB. Sitti Sjamsijah, 1967), 110.

Latar belakang umat Islam, khususnya di daerah di mana Ibnu Taimiyah hidup menunjukkan berbagai kebekuan dan penyimpangan dalam berpikir dan ajaran-ajaran Islam mulai bergeser dari arah kemurnian ke arah sinkretisme berlebihan, umat Islam terpecah belah dan dikendalikan oleh kekuatan-kekuatan asing yang telah menghancurkan Islam. Hidup dan kegiatan-kegiatan kerohanian yang bertitik tolak dari ajaran - ajaran sufi, telah bercampur baur antara berbagai filsafat dan berbagai ajaran kaum sempalan orde-orde tarekat. Kebanyakan orang demikian berlebihan percaya kepada wali-wali dan berbondong-bondong meminta berkat kepada mereka. Kagum atas cerita-cerita keramat sampai meminta berkat di kubur-kubur para wali dan bersemedi. Ekses demikian itu adalah kelanjutan dari ekses yang lahir dari sistem tarekat yang berjenjang naik atau turun menuju Tuhan yang membutuhkan sang wali pemandu para anggota baik kala hidup maupun sudah mati.<sup>63</sup>

Tarekat dengan *zawiyah-zawiyahnya* merupakan dunia tersendiri dan berbagai peraturan dan disiplin yang amat ketat menghantarkan orang ke arah hidup eksklusifisme dan ekstrimitas kelompok. Semua itu membawa kelemahan kepada persatuan dan ukhuwah islamiyah di kalangan kaum muslimin

---

<sup>63</sup> M. Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 230.

dan membawa ajaran Islam semakin kabur, karena semua itu tidak ada dasarnya dalam ajaran Islam yang sejati.<sup>64</sup>

Beberapa anomali yang terjadi yang dianggap sudah keluar dari aqidah Islam yaitu antara lain, *pertama*; pengkultusan kepada imam dan syaikh. Pada masa itu suasana kebanyakan kaum muslim telah terseret kepada aqidah yang rusak dan berbagai amal perbuatan yang berbau syirik. Mereka telah bercampur baur dengan kaum non-muslim, memuliakan orang asing dan meremehkan ulama. Agama yang suci dan aqidah yang murni berada dibalik tabir. Muncullah suatu sikap aqidah yang berlebihan terhadap para wali dan orang-orang shalih sebagaimana ulah kaum Yahudi dan Nasrani. Kemudian muncullah aqidah *tawassuth* dan *taqarrub* dengan para wali yang berlebihan.<sup>65</sup> Menurut mereka, bahwa wali itu lebih utama dari pada nabi, penutup para wali lebih utama dari pada penutup para nabi. Sebab nabi itu berhubungan dengan manusia, sedangkan wali berhubungan dengan Tuhan.<sup>66</sup>

Aqidah-aqidah dan tradisi-tradisi syirik telah berkembang pesat di kalangan muslim melalui pembauran mereka dengan non-muslim dan orang-orang ‘Ajam, serta

---

<sup>64</sup> M. Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi*, ..... 231.

<sup>65</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*, ..... 23.

<sup>66</sup> Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan Dalam Islam: Studi Tentang Fundamentalisme Islam*, Alih Bahasa Aam Fahmia, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), 120.

pengaruh pemerintahan golongan Bathiniyah dan Isma'iliyah. Maka tersebarlah ajaran-ajaran kebodohan dan kesesatan dari kalangan sufi yang mewarnai berbagai aktivitas mereka. Pada masa itu umat Islam mengkultuskan para Imam, para syaikh, para wali, dan para orang shalih di antara mereka, berupa aqidah-aqidah yang sesat secara berlebihan. Mereka membawa pemikiran syirik sebagaimana ajaran Yahudi dan Nasrani terhadap Uzair dan Isa al-Masih, serta pembesar-pembesar dan pendeta-pendetanya. Masing-masing berkerumunan di sekitar kuburan-kuburan para syaikh dan wali mereka.<sup>67</sup> Di antara mereka ada yang percaya dan mengatakan bahwa setiap rizki itu tidak akan dilimpahkan selama syaikhnya tidak menghendaknya. Mereka juga menyembelih kurban atas nama syaikhnya. Ada juga yang mengatakan syaikhnya lebih mulia dibanding nabi dan rasul. Mereka menjadikan imam dan syaikh sebagai pengatur atau pengendali alam yang meliputi makhluk dan rizki, penopang hajat-hajat, dan pembuka berbagai kesusahan.

*Kedua*; pengkultusan terhadap kuburan-kuburan imam dan syaikh. Model pola pikir *jahiliyah* ini telah tumbuh subur di kalangan kaum muslim, sampai-sampai banyak dari kalangan ulama yang tidak lagi menganggap adanya bahaya dalam ber-*istighatsah* kepada selain Allah. Mereka mengalihfungsikan yang

---

<sup>67</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*, .....  
163.

terlarang menjadi anjuran, seperti menjadikan makam para nabi dan orang-orang shalih sebagai masjid. Di antara mereka ada yang memohon pertolongan dan perlindungan kepada para wali dan syaikh, sambil memperpanjang doa dan merendahkan diri kepadanya. Semua itu telah merata dan tersiar di kalangan mereka, sebagaimana meratanya tradisi-tradisi membangun tempat sujud di kubu-kubur mereka, serta dilaksanakannya berbagai macam perayaan tahun demi tahun.

Terdapat segolongan mereka shalat kepada orang mati, dan salah satu dari mereka berdoa kepada orang mati. Ia bersujud kepada kuburannya. Ada juga di antara mereka melakukan shalat menghadap kuburan dan membelakangi Ka'bah seraya berkata "Kubur adalah kiblat yang khusus, sedangkan Ka'bah adalah kiblat yang umum." Pernyataan ini dikatakan oleh mayoritas mereka yang abid dan zuhud. Ia adalah syaikh yang diikuti dengan harapan sama dengan *itbā'* syaikhnya. Sementara pihak lain dari sebagian kecil syaikh yang diikuti memiliki kebenaran dan kesungguhan dalam beribadah dan berzuhud. Ia menyuruh orang yang hendak bertobat pergi ke kubur-kubur syaikh, kemudian beri'tikaf di atasnya.<sup>68</sup> Ada yang mengatakan salah satu dari mereka bahwa, "Jika kamu menziarahi kubur syaikh sebanyak dua atau tiga kali, maka sama dengan haji." Di antara

---

<sup>68</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*, .....  
165.

mereka ada yang menjadikan tempat kubur syaikh untuk menggantikan kedudukan Arafah. Mereka menuju ke sana pada musim haji. Mereka mempercayainya sebagaimana orang-orang Islam mengakui Arafah. Mereka memprioritaskan pergi ke *masyhad*<sup>69</sup> dan kuburan yang diagungkan dari pada menunaikan haji ke *Baitullāh*. Mereka enggan melaksanakan ibadah haji ke Baitullah. Mereka beranggapan bahwa berziarah kepada imam-imam dan para syaikh mereka lebih utama dari pada menunaikan ibadah haji ke *Baitullāh*. Mereka juga enggan melaksanakan shalat lima waktu di masjid. Mereka menganggap doa syaikh mereka lebih utama dari pada melaksanakan shalat lima waktu di masjid.<sup>70</sup>

Muncul juga kepercayaan tentang wilayah atau wali berikut keistimewaanya. Dalam kenyataannya kepercayaan tersebut adalah bagian dari konsep yang lebih luas tentang kekuasaan wali yang disebarkan melalui jama'ah tarekat. Kekuasaan ini memancar dari seorang wali pemimpin spiritual yang dipercayai dapat mempengaruhi nasib seseorang baik spiritual maupun material. Akhirnya terjadi pemujaan-pemujaan, penghormatan-penghormatan kepada makam-makam dan peninggalannya. Hal ini yang melahirkan istilah wisata spiritual

---

<sup>69</sup> Bangunan-bangunan yang didirikan di atas kuburan yang dikeramatkan.

<sup>70</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*, .....  
170.

ke makam-makan wali dengan tujuan mendapatkan barakahnya.<sup>71</sup> Sementara yang lain telah menjadikan orang yang sudah mati sama dengan kedudukan Tuhan dan syaikh yang masih hidup menggantungkan kepadanya seperti nabi. Dari yang mati itu ia meminta hajat dan tersingkapnya segala kesusahan.

Beberapa ahli tasawuf juga telah pengaruh filsafat yang datang dari Yunani dan India. Filsafat tersebut telah bercampur aduk dengan aqidah Islam tanpa adanya saringan. Sebagian cabang aliran Ahmadiyah<sup>72</sup> misalnya yang dalam akhir-akhir ini telah menyimpang jauh dari kaidah dasarnya. Ajaran-ajaran peletaknya sendiri serta lebih condongnya kepada tokoh yang sebenarnya tidak begitu menguasai ilmu syariat dan aqidah Islamiyah. Mereka melakukan amalan-amalan ritual yang bersifat insidental dan itu akan dapat mempengaruhi jiwa orang-orang

---

<sup>71</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 153.

<sup>72</sup> Aliran tersebut nama lain dari aliran al-Rifa'iyah. Karena pendirinya adalah al-Sayyid Ahmad al-Rifa'i al-Kabir yang terkenal mempunyai kelakuan-kelakuan aneh. Syaikh al-Munaiba' berbisik kepada Syaikh Shalih seraya bebrkata, "Perilaku kami memang berlaku menurut Tatar, bukan berlaku menurut agama." Para hadirin menggarisbawahi kata-kata itu dan kemudian menyatakan ingkar kepada mereka. Aliran ini sangat dekat dengan penjajah Tatar, sehingga semua kebijaksanaan ikut kebijaksanaan Tatar, dan kebanyakan perbuatan aliran tersebut sesuai dengan perilaku bangsa Tatar yang banyak menyimpang dari al-Kitab dan al-Sunnah (Abul Hasan Ali al-Nadawi., 1995: 74).

Mongol dan bangsa Tartar serta membuat mereka suka terhadap Islam.<sup>73</sup>

Hilangnya huru-hara bangsa Tartar, banyak amalan jahiliyah yang masuk dalam kehidupan kaum muslim, di samping bentuk-bentuk upaya kaum musyrik dan para penyembah berhala, akibat pergaulan dengan bangsa Yahudi dan Nasrani. Misalnya di sungai Quluth, di pinggiran kota Damaskus ada sebuah batu besar yang dikeramatkan. Banyak orang bernadzar dengan batu ajaib yang katanya memiliki seribu satu kisah. Tentunya batu dan perbuatan tersebut menjadi fitnah yang amat besar bagi orang Islam yang beraqidah lemah. Mereka sering datang menziarahinya untuk menyampaikan *nadzar*. Pada waktu itu para pejabat dan ulama kurang respon terhadap penyimpangan-penyimpangan aqidah yang akan menjerumuskan orang Islam dalam jurang kemusyrikan.<sup>74</sup> Ada juga fitnah yang berkembang dan tersiar di kalangan masyarakat, bahwa *masyāhid* dan kubur-kubur dapat memberikan kesembuhan bagi orang yang sakit sudah cukup lama sebagai bukti dikabulkannya doa di sisi *masyāhid* dan kubur-kubur tersebut. Banyak orang yang bercerita tentang pengalaman dan penyaksiannya secara perorangan. Dan

---

<sup>73</sup> Abi Fida' al-Hafidz Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, juz XIII, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 36-37.

<sup>74</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*, ..... 70-71.

ini terus berkembang, sehingga timbul keyakinan pada masyarakat atas kebenaran cerita tersebut.

Adapun yang *ketiga*; masalah *tawassul*. Bertawassul kepada Nabi saw, para imam dan syaikh itu melanggar konsekuensi terhadap ajaran Islam, bahwa seseorang tidak boleh menyembah, memanjatkan doa, meminta bantuan dan menyerahkan diri kepada selain Allah. Jika seseorang berdoa kepada Malaikat, Nabi, imam, syaikh atau meminta bantuan kepadanya, jelas ini merupakan perbuatan musyrik. Tidak boleh seorang muslim mengatakan, “Wahai Jibril”, atau “Wahai Ibrahim atau Wahai Muhammad”, ampunilah aku, berilah aku rizki, tolonglah aku, atau berilah aku kekayaan, jauhkan aku dari musuh. Semuanya itu merupakan kekhususan-kekhususan *ilāhiyah*. Singkatnya bertawassul kepada Nabi saw memang baik, akan tetapi memanjatkan doa dan meminta pertolongan kepada beliau adalah haram. Ada pula paham tentang “orang penengah” (penyambung kebutuhan) antara Allah dan manusia. Hal ini telah telah banyak melahirkan banyak *bid’ah* yang dapat membawa umat Islam kepada kemusyrikan.<sup>75</sup>

*Keempat*; penolakan terhadap paham *wahdal al-wujud* yang dipelopori oleh Ibnu Arabi. Banyak pengikut tarekat yang mengikuti paham tersebut. Paham ini dipandang menyeleweng

---

<sup>75</sup> Muhammad Atiqul Haque, *Wajah Peradaban: Menelusuri Jejak Pribadi-pribadi Besar Islam*..... 115.

dari ajaran Islam. Pembuktian dan ilham-ilhamnya sama sekali bertentangan dengan ajaran yang dibawa oleh para nabi, bahkan bertentangan dengan ajaran yang dibawa para nabi. Ajarannya yang terkenal bahwa, Khaliq itu adalah makhluk, dan makhluk itu adalah Khaliq. Wujud makhluk adalah wujud Khaliq. Mereka juga sangat mengagungkan Fir'aun yang dianggap telah mencapai puncak otoritasnya, dialah pemilik kurun waktu, sebagaimana yang diceritakan dalam al-Qur'an Fir'aun berkata, "Akulah Tuhanmu yang tertinggi." (al-Nazi'at: 24). Jelas sekali pada masa Ibnu Taimiyah, banyak orang tersesat dalam aqidah *wahdat al-wujud*. Mereka melanggar batas-batas agama, akal, dan moral dalam aqidah ini.<sup>76</sup> Selain itu, Ibnu Taimiyah juga menentang ajaran *hulul* dan *ittihād*. Ajaran tersebut juga merusak akidah muslim. Dan yang meyakini dan mengamalkan ajaran tersebut adalah kafir. Dan selamanya Allah tidak mungkin bersatu, menyatu, ataupun menyerupai dengan makhluk. Karena ajaran tersebut berasal dari Nasrani.<sup>77</sup> Dari anomali-anomali di atas, secara faktual bahwa kepercayaan tersebut adalah bagian dari konsep dan praktek yang disebarakan melalui jama'ah tarekat.<sup>78</sup>

---

76 Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*, ..... 77-

78.

77 Ibnu Taimiyah, *al-Ubūdiyyah*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1972),

60.

78 Fazlur Rahman, *Islam*, ..... 153.

## F. Kritik Ibnu Taimiyah terhadap Sufisme

Tasawuf yang ditawarkan Ibnu Taimiyah mengacu pada satu point yaitu menghidupkan kembali ajaran *salaf al-ṣāliḥ* yaitu ajaran para sahabat yang diambil secara orisinil dari Rasul pada masa awal dakwah Islam, karena seutama-utamanya praktik ibadah -demikian halnya tarekat- adalah apa yang dilakukan oleh nabi Muhammad dan para sahabatnya.<sup>79</sup> Karena ajarannya belum tercampur oleh pemikiran-pemikiran asing, belum tercampur oleh ajaran agama-agama sesat yang ingin dimasukkan oleh penganut agama-agama tersebut ke dalam akidah dan aktivitas peribadatan Islam. Ibnu Taimiyah selalu berusaha untuk membangun kembali prinsip-prinsip dasar Islam yang telah diwariskan para *salaf*. Ia menganjurkan dan mengajarkan agar kaum muslimin kembali untuk mengamalkan apa yang dikerjakan oleh nabi Muhammad dan para sahabatnya, karena para sahabat mengamalkan dan taat kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah Rasulullah. Ia menegaskan bahwa amal ibadah dan keimanan yang tidak mengikuti nabi Muhammad dan para sahabatnya merupakan perbuatan *bid'ah*.<sup>80</sup>

Tasawuf sebagaimana diakui Ibnu Taimiyah adalah suatu ajaran, pengertian-pengertian, arah dan tujuan tasawuf

---

12. <sup>79</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Tashawwuf dalam Majmu'ah Fatawa*,.....

12. <sup>80</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Taṣawwuf dalam Majmū'ah al- Fatawā*,.....

hanya didasarkan kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah, seperti apa yang dilakukan oleh nabi Muhammad dan para sahabatnya, bukan didasarkan kepada hayalan-hayalan atau teori-teori pribadi sang sufi atau syaikh. Meskipun ada yang mengatakan banyaknya tarekat itu sebanyak nafas manusia, tetapi bagi Ibnu Taimiyah selama tarekat itu tidak keluar dari al-Qur'ān dan al-Sunnah, dan jika tarekat tersebut keluar dari kedua sumber tersebut adalah bathil.<sup>81</sup>

Menurut Ibnu Taimiyah pengembalian segala masalah di dalam berbagai hal yang berkenaan dengan tasawuf dapat dikembalikan kepada *salaf al-shalih* yang senantiasa melaksanakan Wahyu dan Sunnah Rasulullah (*al-tariqah al-syar'iyah*). Meskipun perkembangan yang datang kemudian karena pengaruh berbagai agama seperti Yahudi, Kristen, Hindu, Budha, Zarathustra dan berbagai paham filsafat, sementara para *salaf al-ṣāliḥ* satu persatu meninggal dunia, membuat diantara kaum muslim ada yang terpengaruh dan telah menyimpang dari ajaran al-Qur'ān dan Sunnah Rasulullah, adaptif dan sinkretis.

Ibnu Taimiyah juga mengkritisi bahkan menolak pengkultusan terhadap syaikh atau imam. Bermula dari sebagai guru spiritual yang lama kemudian timbul pengkultusan terhadap syaikh, seolah-olah syaikh adalah sebagai Tuhan . perkataan

---

260. <sup>81</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb Ilm al-Sulūk dalam Majmū'ah al-Fatawā*,.....

nyaikh adalah sabda Tuhan. Yang tak lama kemudian lahirilah istilah wali yang keluar dari batas syariat. Mereka menganggap wali adalah segalanya. Sedangkan wali menurut Ibnu Taimiyah adalah mereka yang beriman dan bertakwa kepada Allah.<sup>82</sup> Sumber energi yang menumbuhkan *al-mahabbah* dan *al-qurb*<sup>83</sup> seorang wali dengan Allah adalah keimanan dan ketakwaannya

---

<sup>82</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Taṣawwuf dalam Majmū'ah al- Fatawā*, .... 91.

<sup>83</sup> Faktor *al-mahabbah* dan *al-qurb* merupakan dua variabel yang mengaktualisasikan relasi sehingga hubungan menjadi lebih intim. Untuk memperkuat pandangan ini Ibnu Taimiyah menunjuk ayat sebagai argumentasinya, “*Ingatlah, sesungguhnya para wali Allah itu tidaklah merasa takut dan tidaklah mereka berduka cita. Mereka adalah orang-orang yang beriman dan bertakwa* (Yunus: 62-63). Dalam hadits qudsi juga disebutkan: Muhammad ibnu Usman ibnu Karamah menuturkan kepadaku, Khalid ibnu Makhlad bercerita kepada kami, Sulaiman ibnu Bilal bercerita kepada kami, telah menuturkan kepadaku Syarik ibnu Abdillah ibnu Abi Namir dari Atha’ dari Abi Hurairah berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: “*Sesungguhnya Allah swt berfirman: “Barang siapa yang memusuhi wali-Ku, maka sungguh Aku telah mengizinkan kepadanya untuk menyatakan perang kepada (orang-orang yang memusuhinya). Tidaklah seorang hamba-Ku mendekati diri kepada-Ku, kecuali dengan menunaikan semua yang Aku perintahkan kepadanya. Dan seorang hamba mendekati diri kepada-Ku dengan mengerjakan al-kawafil (berbagai ibadah sunah) sehingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintai seorang hamba, maka Aku menjadi pendengarannya yang dengan pendengaran itu ia mendengar; Aku-pun menjadi penglihatannya yang dengan penglihatan itu ia memandang; Aku-pun menjadi tangannya yang dengan tangan itu ia meraba; dan Aku-pun menjadi kakinya yang dengan kaki itu ia berjalan. Jika hamba itu memohon kepada-Ku, niscaya Aku akan memberikannya. Dan jika hamba itu memohon perlindungan kepada-Ku, niscaya Aku melindunginya. Dan Aku tidak mempunyai keraguan seperti keraguan-Ku berkenaan dengan jiwa seorang beriman; ia takut mati dan Aku takut menyakitinya”* (HR. Bukhari). (Usep Usman Ismail., *Apakah Wali itu Ada?*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005, 174-175).

kepada Allah. Oleh sebab itu, seorang wali menyukai dan membenci apa yang disukai dan yang dibenci Allah<sup>84</sup> atau dengan kata lain beriman dan bertakwa seperti para sahabat. Dan mereka merupakan *khair auliya' al-muttaqin*.

Seorang wali menurut Ibnu Taimiyah tidak harus *ma'sūm*, bahkan mungkin saja ia keliru dalam memahami syariat atau salah dalam mempersepsikan *karāmāt*<sup>85</sup> para wali. Juga seorang wali adakalanya samar-samar dalam memahami beberapa persoalan agama sehingga mengira suatu perkara termasuk apa yang diperintahkan dan apa yang dilarang Allah. Boleh saja ia mengira suatu perkara yang bertentangan dengan adat kebiasaan termasuk keramat para wali; padahal itu dari setan. Setan telah menjadikannya samar-samar baginya untuk mengurangi derajatnya. Ia tidak mengetahui itu dari setan.

---

<sup>84</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Taṣawwuf dalam Majmū'ah al-Fatāwā*, .... 92.

<sup>85</sup> Ibnu Taimiyah tidak menolak adanya *karāmāt* pada wali Allah. Konsep *karāmāt* menurut Ibnu Taimiyah dapat disamakan dengan *mu'jizat*. Keduanya merupakan *khawāriq al-'ādāt*. *Mu'jizat* untuk para nabi, sedangkan *karāmāt* untuk para wali Allah. Selama sesuatu yang diluar adat ini dituntut dalam agama (*maṭlub fi al-dīn*), maka termasuk amal saleh yang diperintahkan, baik perintah itu dalam bentuk wajib maupun sunah. Sedangkan jika menghasilkan yang *mubah* dalam agama, maka hal itu merupakan nikmat Allah yang harus disyukuri. Sebaliknya jika sesuatu yang dilarang, baik dalam bentuk *tahrim* maupun *tanzih*; maka hal itu merupakan sebab untuk mendapatkan adzab dan murka Allah (Ibnu Taimiyah., *Kitāb al-Taṣawwuf dalam Majmū'ah al-Fatāwā*: 161-163). Tegasnya Ibnu Taimiyah memandang *karamat* yang ada pada diri para wali Allah tersebut apabila sesuai dengan ajaran al-Qur'ān dan Sunnah Rasul.

Keadaan demikian itu tidak menyebabkan ia keluar dari kewalian Allah.<sup>86</sup>

Ibnu Taimiyah menganjurkan supaya ber*istiqāmah* dalam beragama, bukan berusaha mencari *karāmāt*; padahal Tuhan menuntut ber*istiqāmah*. Pandangan ini menurut dia merupakan prinsip utama tentang *karāmāt*, tetapi sering diabaikan oleh para *ahl al-sulūk*. Adapun tujuan *karāmāt* pada diri para wali menurut Ibnu Taimiyah adalah untuk mengokohkan keyakinan, menanamkan sikap zuhud terhadap dunia, dan menjauhi dorongan rendah.<sup>87</sup>

Sebagaimana telah dijelaskan dalam keterangan sebelumnya, yaitu pada abad VII dan VIII, *masyāhid* dan kubur-kubur telah masuk ke dalam kehidupan kaum muslim secara religius. Oleh mereka ia dipandang sebagai tumpuan dan pusat yang melebihi keagungan Allah. Kebanyakan yang terjadi adalah akibat kebodohan kaum muslim dan peluang-peluang ketergantungan yang mendalam terhadap *masyāhid* dan kubur-kubur. Kelompok kaum sufi bagian dalam yang jauh dari pendidikan Islam pada masa yang terakhir juga menjadikan *masyāhid* dan kubur-kubur, serta pusara-pusara tempat khusus

---

<sup>86</sup> Ibnu Taimiyah, *Kemurnian Aqidah: Menolak Perantara yang Diadakan Antara Allah dan Hamba*, Alih Bahasa Halimuddin, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 354.

<sup>87</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Tashawwuf dalam Majmu'ah Fatawa*, ....

sebagai sarana yang amat penting dan suci. Bagian atasnya mereka jadikan arena pertemuan tahunan. Karena terlalu berlebihan memuja terhadap *masyāhid* dan kubur-kubur, mereka menjadikannya sebagai salah satu di antara berbagai sarana kesyirikan dan *bid'ah*.

Menanggapi masalah berziarah ke kuburan, Ibnu Taimiyah menjelaskan tentang ziarah ada dua macam, yang sesuai dengan syariat dan yang berlawanan dengan syariat atau disebut juga perbuatan *bid'ah*. Berziarah yang diatur oleh syariat<sup>88</sup> adalah maksud orang yang berziarah itu untuk mendoakan si mayat sebagaimana maksud menyembahyangkan jenazah. Dalam hal menyembahyangkan mayat orang muslim dan berdiri di atas pekuburan itu adalah sunnah mutawatir dari nabi. Nabi sendiri yang menyembahyangkan orang mukmin. Hal ini disyariatkan kepada umatnya. Apabila nabi menguburkan umatnya, setelah mayat itu dikuburkan, maka beliau berdiri di atas kubur dan berpidato dihadapan orang banyak. Dalam pidatonya beliau mengatakan, “Mintalah olehmu pahala untuk si mayat ini, karena dia sekarang sedang ditanya”. Selain itu, nabi juga sering berziarah ke Baqi' dan ke pekuburan *Syūhadā'* di Uhud. Juga diperbolehkan berziarah ke kuburan orang non

---

<sup>88</sup> Lihat juga komentar Ibnu Taimiyah tentang ziarah kubur yang disyariatkan sebagaimana yang dikutip Mahrus Ali, *Mantan Kiai NU Menggugat: Tahlilan, Istighosahan, dan Ziarah Para Wali*, (Surabaya: Laa Tasyuk! Press, 2007), 567.

muslim. Sebagaimana dilakukan oleh nabi ketika berziarah ke makam ibunya. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan Abu Hurairah, ketika nabi berziarah ke makam ibunya, beliau menangis, dan orang-orang di sekelilingnya juga ikut menangis, sesudah itu nabi bersabda: “Aku minta izin kepada Tuhanku untuk menziarahi kuburnya (ibu nabi), dalam hal ini aku diizinkan. Sedah itu aku minta izin untuk mendoakan, di sini aku tidak diizinkan. Berziarahlah kamu ke kubur, karena kubur itu mengingatkan orang kepada akhirat”. Berziarah ke pekuburan itu sangat bermanfaat untuk mengingat mati. Karena itu nabi sendiri mensyariatkan kepada umatnya sekalipun ke pekuburan orang kafir. Sedangkan mendoakan orang kafir itu tidak disyariatkan.<sup>89</sup>

Ziarah kubur yang berbentuk *bid'ah* yaitu dengan maksud untuk meminta kepada roh yang dikubur di sana. Atau minta didoakannya atau minta *syafa'at*. Atau sengaja berdoa di samping kubur dengan maksud doanya itu dikabulkan oleh Allah. Berziarah yang seperti ini hukumnya *bid'ah*, dan tidak disyariatkan oleh nabi, tidak pernah diperbuat oleh sahabat, baik dipekuburan nabi maupun dipekuburan orang lain. Hal ini termasuk syirik dan merupakan sebab-sebab yang membawa orang kepada kesyirikan. Kalau ada orang yang sengaja berziarah

---

<sup>89</sup> Ibnu Taimiyah, *Kemurnian Aqidah: Menolak Perantara yang Diadakan Antara Allah dan Hamba*, ..... 32-33.

dan *sembahyang* di pekuburan nabi-nabi maupun orang-orang shaleh yang dianggap keramat, bukan sengaja untuk mendoakannya, seperti mengambil untuk tempat *sembahyang*, maka hal ini dilarang dan haram hukumnya. Orang yang berbuat demikian akan dilaknat oleh Allah. Sabda nabi, “Allah marah kepada orang-orang yang membuat pekuburan nabi-nabi mereka itu menjadi tempat sujud. Orang-orang yang sebelum kamu berbuat yang demikian. Ingatlah, kamu tidak boleh membuat kubur itu menjadi tempat sujud, aku melarang kamu berbuat demikian.”<sup>90</sup> Ibnu Taimiyah juga mengkritik terhadap batu-batuan, dan tempat-tempat yang diziarahi. Semua itu telah mengubah umat Islam menjurus ke arah kesyirikan, *bid’ah*, *fasik*, dan aneka bentuk kemungkaran. Kesemuanya itu menentang syariat, dan tidak dianjurkan dalam Islam.

Ibnu Taimiyah juga memberikan perhatian terhadap *tawassul* dalam dua macam pengertian. Pertama, *tawassul* berarti taat dan patuh, hal ini diwajibkan untuk kesempurnaan iman. Kedua, berarti doa dan *syafā’atnya* nabi Muhammad. Ibnu Taimiyah tidak mengingkari adanya *syafā’at*, hanya berpandangan bahwa *syafā’at* ini dilakukan di waktu nabi masih

---

<sup>90</sup> Ibnu Taimiyah, *Kemurnian Aqidah: Menolak Perantara yang Diadakan Antara Allah dan Hamba*, .... 34.

hidup dan pada hari kiamat kelak.<sup>91</sup> Atau dengan kata lain, wasilah yang diperbolehkan adalah wasilah yang diperintahkan Allah yaitu disampaikan dengan perantara Malaikat, dan para nabi. Maksudnya adalah, wasilah yang dilakukan untuk mendekatkan diri kepada Allah yaitu dengan cara mengerjakan yang wajib dan sunnat. Sahabat tidak pernah menghadap ke kubur nabi Muhammad di saat berdoa untuk dirinya. Begitu juga meminta *syafā'at* dengan mengatakan, “Ya Rasulallah, *syafā'at*kanlah aku, dan doakanlah aku”. Atau mengadu kepada nabi karena mengalami musibah atau meminta kepadanya. Juga tidak meminta kepada nabi-nabi lainnya, ataupun orang-orang shaleh. Hal ini merupakan perbuatan orang-orang Nasrani, orang-orang musyrik, dan ahli *bid'ah*.<sup>92</sup>

Paham *waḥdat al-wujūd*, *ittiḥād*, dan *ḥulul* juga menjadikan Ibnu Taimiyah angkat bicara. Bagi Ibnu Taimiyah, mereka mengikuti aqidah yang sesat dan musyrik. Mereka

---

<sup>91</sup> Menurut madzhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*-para sahabat, tabi'in, para imam-bahwa nabi Muhammad itu mempunyai sejumlah *syafā'at* di hari kiamat. Beliau akan memberi *syafaat* kepada siapa saja yang diizinkan Allah, termasuk umatnya yang berdosa besar. *Syafā'at* beliau ini tidak akan berguna kecuali bagi orang-orang yang meng-Esakan Allah, bukan orang-orang musyrik kepada-Nya. Sekalipun ada orang musyrik yang mencintai dan menghormati nabi Muhammad, *syafā'at* beliau tetap tak akan menyelamatkannya dari neraka. Yang menyelamatkannya hanyalah tauhid dan iman kepada Allah (Ibnu Taimiyah., *Tawassul dan Wasilah*, ed. Ahmad Tafsir, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006. 22).

<sup>92</sup> Ibnu Taimiyah, *Kemurnian Aqidah: Menolak Perantara yang Diadakan Antara Allah dan Hamba, ....* 72.

menyekutukan Allah, mereka menyamakan Allah dengan makhluk-Nya. Sedangkan ajaran yang dibawa oleh Ibnu Taimiyah agar mereka mentauhidkan Allah sebagaimana ajaran nabi-nabi dan mereka dituntut untuk mengikuti ajaran-ajarannya. Tauhid yang dimaksud Ibnu Taimiyah adalah pengakuan tentang ke-*uluhiyyah* dan ke-*rububiyyah* Allah. Artinya, *uluhiyyah* dan *rububiyyah* yang ada dalam hati hanyalah Allah.<sup>93</sup>

### G. Pemikiran Sufistik Ibnu Taimiyah

Banyak yang mengatakan bahwa, Ibnu Taimiyah dikenal tokoh yang anti terhadap tasawuf. Pendapat itu hanya berdasarkan satu sumber pemikirannya saja. Padahal terdapat banyak hal pemikiran Ibnu Taimiyah tentang tasawuf, dan menandakan bahwa Ibnu Taimiyah juga termasuk sufi.

Kajian tentang pro-kontra Ibnu Taimiyah dengan tasawuf memang menarik untuk dibahas. Dikalangan tasawuf, Ibnu Taimiyah sering mendapat badai perlawanan dan penolakan pemikiran dan kritiknya terhadap tasawuf, bahkan ada yang mengatakan bahwa sebagian kisah hidupnya dibalik penjara adalah akibat dari tokoh-tokoh sufi yang mengusulkan

---

<sup>93</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Ubu'diyyah*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1972), 155. Untuk lebih detail mengenai pendapat Ibnu Taimiyah tentang tauhid *uluhiyyah* dan *rububiyyah*, terdapat pada *Majmū'ah al-Fatawānya* juz I dan II.

pemenjaraannya kepada penguasa waktu itu. Kisah ini ditulis oleh Syekh Muhammad Hisyam Kabbani di mana Ibnu Athoillah al-Sakandari terkesan menjadi penyebab pemenjaraan Ibnu Taimiyah di Kairo.<sup>94</sup>

Lain halnya dengan sebagian tokoh sufi modern atau pemerhati tasawuf, terkadang mereka memberikan sentuhan lain terkait interaksi Ibnu Taimiyah dengan tasawuf dimana beliau diposisikan juga sebagai seorang sufi karena pembelaan atau fatwa-fatwa beliau yang berpihak kepada sufi. Sebagai contoh di dalam *Majmū'ah al-Fatawā* ketika sebagian orang yang memutlakkan kata *ṣiddiqīn* kepada sufi dalam Surat al-Nisa ayat 69:

*Dan barangsiapa yang mentaati Allah dan RasulNya, mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: Nabi-nabi, para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.*

Ibnu Taimiyah memperincinya dengan mengatakan bahwa, kelompok sufi sebenarnya adalah salah satu bagian dari golongan *ṣiddiqūn*. Ia adalah *ṣiddīq* yang memberikan perhatian

---

<sup>94</sup> Syekh Muhammad Hisyam Kabbani, *Tasawuf dan Ihsan: Antivirus Kebatilan dan Kezaliman*, trans. A. Syamsu Rizal, cet. Ke-3, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015), 137.

khusus terhadap kezuhudan dan ibadah secara sungguh-sungguh. Oleh karena itu, seorang *ṣiddīq* juga ada yang menjadi penempuh jalan ini, Sebagaimana juga ada *ṣiddīq* dari kalangan ulama dan umara'. Jenis *ṣiddīq* ini lebih khusus dari *ṣiddīq* secara mutlak, tetapi tetap berada di bawah para *ṣiddīqīn* yang sempurna ke *ṣiddīqannya* dari kalangan para sahabat, *tābi'īn*, dan *tābi' tābi'īn*.<sup>95</sup>

Menurut Ibnu Taimiyah, bahwa para ahli zuhud dari Bashrah dan *fuqahā'* dari Kufah disebut sebagai para *ṣiddīqūn*. Mereka melakukan sesuai dengan jalan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya berdasar kemampuan mereka. Sehingga dapat disimpulkan bahwa para sufi adalah manusia *ṣiddīq* paling sempurna di zamannya, meskipun para *ṣiddīqūn* generasi awal lebih sempurna dari mereka.<sup>96</sup>

Ibnu Taimiyah juga membahas asal mula pembentukan dan penisbatan kata tasawuf. Beliau menguraikan berbagai pandangan yang ada, mendiskusikan, kemudian menyampaikan pandangannya sendiri disertai dengan dalil dan argumentasi yang kuat. Dari semua pendapat yang ada, umumnya kritik yang dilontarkan oleh Ibnu Taimiyah berkaitan dengan kaidah

---

<sup>95</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Tashawwuf dalam Majmu'ah Fatawa*, Jilid XI, cet. Ke-2, (TT: Dar al-Wafa', 2001), 13.

<sup>96</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Tashawwuf dalam Majmu'ah Fatawa*. ..., 13.

kebahasaan dan sejarah dalam penisbatan sebuah kata untuk kemudian menjadi sufi.

Salah satu contohnya yaitu ketika dia mengkritik pendapat yang mengatakan bahwa kata sufi adalah penisbatan kepada *ahl al-ṣuffah*. Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa sufi yang dinisbatkan kepada *al-ṣuffah* adalah sebuah kekeliruan. Sebab jika demikian, maka seharusnya menjadi *ṣuffy*, padahal lafadz seharusnya adalah *ṣufi*.<sup>97</sup>

Dia juga menafikan pendapat ini –berdasarkan fakta sejarah- dengan menyatakan bahwa *ṣuffah* yang terletak di bagian selatan masjid Rasulullah saw kala itu bukanlah tempat yang khusus dihuni oleh kelompok tertentu. Tempat itu sepenuhnya untuk orang-orang yang datang ke Madinah sementara mereka tidak mempunyai keluarga atau rumah di Madinah. Kaum muslimin yang berasal dari luar Madinah jika berkunjung ke kota itu dapat menginap di mana saja, dan *ṣuffah* menjadi alternatif terakhir bila mereka tidak menemukan tempat bernaung. Karena itu –menurut Ibnu Taimiyah- penghuni *ṣuffah* secara logika selalu berganti-ganti orangnya. Jumlah mereka tidak menentu, terkadang jumlahnya banyak, tapi waktu yang lain menjadi sedikit, serta mempunyai karakter yang berbeda-beda. Bahkan,

---

<sup>97</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Tashawwuf dalam Majmu'ah Fatawa....*, 7.

diantara mereka kemudian ada yang murtad dan diperangi oleh Nabi saw. Karena itu, tidak ada alasan untuk menisbatkan sufi kepada *ahl al-ṣuffah*.<sup>98</sup>

Ibnu Taimiyah pada akhirnya lebih menguatkan pandangan yang menyatakan bahwa sufi adalah sebuah penisbatan pada pakaian dari bulu domba yang dikenal dengan *ṣuf*. Di samping karena alasan kaidah kebahasaan dan sejarah, dari segi fakta inilah para sufi dan zahid banyak mengenakan pakaian yang terbuat dari bulu domba.

Dia mengatakan bahwa sufi adalah penisbatan kepada pakaian dari bulu domba. Awal mula munculnya *ṣufiyyah* adalah dari Bashrah, dan yang pertama kali membangun rumah kecil untuk kaum sufi adalah beberapa orang pengikut Abd al-Wahid bin Zaid salah satu murid dari al-Hasan al-Bashri. Saat itu ajarannya terfokus pada zuhud, ibadah, *khaūf*, dan lain-lain.<sup>99</sup>

Kemudian Ibnu Taimiyah membagi sufi menjadi tiga golongan yaitu:

1. Sufi yang hakiki (*al-ṣufiyyah al-haqāiq*). Adalah mereka yang berkonsentrasi untuk ibadah menjalani kezuhudan di dunia,

---

95. <sup>98</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Taṣawwuf dalam Majmū'ah al-Fatawā...*,

<sup>99</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Taṣawwuf dalam Majmū'ah al-Fatawā...*, 8.

orang-orang yang bersih hatinya dari kotoran, dipenuhi dengan *tafakkur*. Seorang sufi yang hakiki memiliki tiga persyaratan yaitu:

- a. Ia harus mampu melakukan keseimbangan *syar'i* yaitu dengan menunaikan yang *farḍu* dan meninggalkan yang diharamkan. Dengan kata lain, seorang sufi yang hakiki harus komitmen dengan jalan taqwa.
  - b. Ia harus menjalani adab-adab tarekat. Yaitu mengamalkan adab-adab *syar'i* dan meninggalkan adab-adab yang *bid'ah*. Atau dengan kata lain, mengikuti adab-adab al-Qur'ān dan sunnah Nabi saw.
  - c. Bersikap zuhud terhadap dunia dengan meninggalkan hal-hal yang tidak ia butuhkan dan menyebabkannya hidup berlebihan.
2. Sufi yang hanya mengharapkan rezki (*al-ṣufiyyah al-arzāq*). Adalah mereka yang bergantung pada harta-harta wakaf yang diberikan kepada mereka, seperti *khanaqah*<sup>100</sup>.
  3. Sufi yang hanya mementingkan penampilan (*al-ṣufiyyah al-rasm*). Adalah sekumpulan orang yang merasa cukup dengan

---

<sup>100</sup> *Khanaqah* diartikan pondokan khusus yang dihuni para sufi sebagai tempat belajar mengkaji tasawuf dan sekaligus tempat mempraktikannya. Mereka hidup di pondokan ini sebagai komunitas yang diikat dalam kesatuan orientasi untuk mengabdikan diri kepada Tuhan. Kehidupan yang mereka jalankan diatur oleh tata pergaulan antar sufi yang begitu ketat dan terprogram dengan baik. Lihat A. Ilyas Ismail dkk, *Ensiklopedi Tasawuf*, cet. Ke-1, (Bandung: Angkasa, 2008), 694.

menisbatkan diri kepada sufi. Bagi mereka yang penting adalah penampilan dan perilaku lahiriah saja, tidak hakikatnya. Menurut Ibnu Taimiyah, mereka ini sama dengan orang yang merasa cukup berpenampilan seperti ulama – hingga menyebabkan orang bodoh menyangka mereka benar-benar ulama, padahal sebenarnya bukan.<sup>101</sup>

Pembagian ini dapat dikatakan bahwa Ibnu Taimiyah telah mencermati perkembangan tasawuf dari waktu ke waktu. Dalam hal ini, dia seperti menegaskan adanya semacam pergeseran dalam memahami tasawuf yang sesungguhnya. Baginya, perkataan paling tepat tentang sufi adalah mujtahid dalam ketaatan kepada Allah SWT sebagaimana orang-orang yang taat kepada-Nya, diantara mereka ada yang mendahului - dalam kebaikan-dan dekat sesuai dengan ijtihadnya, sebagian lagi berada dipertengahan yang merupakan golongan kanan, kedua golongan tersebut kadang-kadang berijtihad kemudian salah. Diantara mereka juga ada yang berdosa lalu bertaubat atau tidak bertaubat. Orang yang mengaku bagian dari tashawuf juga ada yang mendholimi diri mereka sendiri serta berbuat maksiat kepada Rabbnya.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Taṣawwuf dalam Majmū'ah al-Fatāwā ...*, 14-15.

<sup>102</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Taṣawwuf dalam Majmū'ah al-Fatāwā...*, 13-14.

Ibnu Taimiyah dalam menilai tasawuf lebih moderat (mengambil jalan tengah), yakni antara mereka yang menganggap tasawuf sebagai satu-satunya cara mendekati diri kepada Allah yang paling benar, dan mereka yang menganggapnya *bid'ah*. Menurut Ibnu Taimiyah, sikap yang paling baik dalam menilai tasawuf atau segala sesuatu yang lain adalah menerima hal-hal yang sesuai dengan al-Qur'ān dan Sunnah serta menolak hal-hal yang bertentangan dengan keduanya.

Ini dapat diartikan bahwa Ibnu Taimiyah setuju dengan sufi-sufi ortodoks seperti al-Junayd, tetapi menolak dan mengkritik perkembangan tertentu dalam lingkaran sufi. Ibnu Taimiyah pun membedakan secara tajam antara sufi klasik dengan sufi belakangan. Sufi klasik dicirikan dengan perhatian terhadap moral dan asketis, sedangkan sufi belakangan dikhususkan dengan kegemaran dalam kesenangan yang memberikan kenikmatan.

Ibnu Taimiyah kemudian menjelaskan bahwa *kehushyu'*-an yang berlebihan dalam ibadah yang menjauhkan seseorang dari kehidupan sosial merupakan ciri yang biasa dilakukan oleh biarawan Kristen dan banyak para sufi. Keduanya salah apabila jenis “kegiatan spiritual” ini benar-benar

memberikan kesenangan dan merupakan bentuk kesenangan pribadi.<sup>103</sup>

Terlebih lagi Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa semua aspek ajaran Islam merupakan satu kesatuan yang integral dan wajib dipedomani serta diamalkan secara utuh dan seimbang, tidak boleh mementingkan aspek tertentu dan mengabaikan aspek lainnya. Sebab dengan ketidakseimbangan pada salah satu aspek tersebut akan memberikan keganjilan yang menyalahi prinsip *tawāzun* dalam Islam.

Bertolak dari teori ini, Ibnu Taimiyah menegaskan juga bahwa suatu kesalahan yang fatal jika seseorang hanya mementingkan satu aspek ajaran Islam seperti tasawuf saja atau sebaliknya. Menurutnya, setiap aktifitas lahir maupun batin yang bertujuan mencari ridlo Allah terhitung sebagai ibadah.<sup>104</sup>

Menurut al-Dzahabi sebagaimana dikutip oleh Syaikh Abul Hasan Ali al-Nadawi bahwa, Ibnu Taimiyah merupakan salah seorang yang pantas masuk dalam deretan orang-orang ahli ma'rifat. Terdapat bukti yang menunjukkan bahwa Ibnu Taimiyah mendapatkan kedudukan itu serta berhasil meraih suatu

---

<sup>103</sup> Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam; Studi tentang Fundamentalisme Islam*, trans. Aam Fahmia, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 197.

<sup>104</sup> Amin Syukur, *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 91.

puncak yang tidak mudah kecuali dengan *riyāḍah* dan mujahadah, selalu berdzikir dan muraqabah. Itu semua yang oleh para ahli tasawuf modern disebut dengan “bersama dengan Allah”, dan itu merupakan karunia yang diberikan kepada siapa yang dikehendaki-Nya.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Abul Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah.....*, 150-151.

## **BAB IV**

### **KONSTRUK PEMIKIRAN ETIKA SUFISTIK IBNU TAIMIYAH**

#### **A. Kedudukan Akal dan Hati Menurut Ibnu Taimiyah**

Dimensi ghaib manusia atau sisi ruhaniah manusia terdiri dari empat komponen. Empat komponen secara kasat mata tidak bisa dilihat. Akan tetapi, keempat komponen tersebut mempunyai fungsi dan peran penting dalam sebuah tindakan lahiriah maupun batiniah manusia. Tanpa adanya keempat komponen tersebut, manusia bisa dikatakan bukan manusia meskipun secara lahiriah atau fisik bentuknya adalah manusia. Tanpa keempat komponen tersebut atau misalnya salah satu komponen tidak berfungsi sebagaimana mestinya, maka orang itu tidak dianggap sebagai manusia secara integral. Keempat komponen tersebut adalah ruh, akal, hati, dan hawa nafsu.

Setiap komponen mempunyai fungsi dan tugas masing-masing dalam rangka perwujudan tingkah laku manusia secara lahir dan batin. Komponen pertama adalah ruh; ketika berbicara tentang ruh dalam al-Qur'ān memang tidak banyak dibicarakan. Ruh ini bersifat rahasia ilahi, dan manusia hanya diberi pengetahuan sedikit tentang ruh. Oleh karena itu, banyak ilmuwan muslim yang tidak membicarakan ruh secara terperinci.

Komponen kedua adalah akal; akal memang tidak bisa dilihat oleh mata telanjang. Akan tetapi, akal mempunyai tugas dan fungsi tertentu dalam sebuah tindakan manusia. Akal mempunyai fungsi sebagai pertimbangan. Agar pertimbangan akal bisa sejalan dengan kebaikan secara umum, maka akal harus selalu diberikan nutrisi berupa ilmu pengetahuan.

Ketiga adalah hati yang berfungsi memutuskan sesuatu. Tindakan atau perilaku lahir maupun batin yang baik atau buruk itu berdasarkan pada keputusan hati. Agar hati dalam memutuskan sesuai dengan kebaikan secara umum, maka hati harus dalam keadaan tenang. Dan hati memerlukan nutrisi *dzikrullah* agar hati tenang dalam memutuskan sesuatu.

Dan komponen keempat adalah hawa nafsu. Dalam al-Qur'ān, hawa nafsu mempunyai peran sebagai antagonis dari berbagai dimensi-dimensi lainnya. Hawa nafsu digambarkan mempunyai kemampuan memprovokasi hati agar hati memutuskan sesuatu yang buruk, dan implikasinya berupa tindakan manusia yang buruk. Karena hawa nafsu sering mengajak kepada keburukan. Sebagaimana surat Yusuf (12): 53 yang artinya: "Dan aku

tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan, kecuali (nafsu) yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun, Maha Penyayang”.<sup>1</sup>

## 1. Akal

Akal dalam diri manusia mempunyai sifat sempurna teruntuk manusia itu sendiri, tetapi akal terbatas terhadap kadar kemampuannya. Terdapat juga sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh akal karena keterbatasannya. Sebab manusia merupakan makhluk yang syarat dari kekuatan, kelemahan, dan kekurangan. Al Qur'an telah menyinggung dalam banyak ayat tentang para pengguna akal, antara pujian dan celaan.

Menurut Ibnu Taimiyah, yang dinamakan akal adalah

والصحيح أن إسم العقل يتناول هذا وهذا، وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم و يميز و يقصد المنافع دون المضار.

“Akal adalah *garīzah* (watak) yang terdapat pada manusia. Yang dengannya manusia dapat mengetahui dan membedakan antara yang bermanfaat dan yang berbahaya.”

---

<sup>1</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *al-Qur'ān Keluarga*, (Jakarta: Fitrah Rabbani, 2009), 242.

Manusia dapat mengetahui kebenaran hukum kausalitas melalui inderawi dan akalnya. Sebagaimana air menjadi sebab tumbuhnya buah-buahan.<sup>2</sup>

Akal sebagai sarana mendapatkan kebenaran hakiki tentang ilmu Allah.<sup>3</sup> Dalam proses penyempurnaannya, akal membutuhkan wahyu sebagai penyempurnanya. Tanpa adanya wahyu, akal tidak bias mencapai kesempurnaan. Informasi yang berasal dari wahyu secara otomatis bersifat logis dan tidak bertentangan dengan akal. Menurut Ibnu Taimiyah, tidak ada benturan antara akal dengan naql atau wahyu.

Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa, al-Qur'ān dan Sunnah sama sekali tidak bertentangan dengan logika. Dengan dalih bahwa, perkara-perkara yang menjadi perdebatan banyak orang yang bertentangan dengan nash, ternyata kelemahannya dapat diketahui dengan akal. Bahkan akal mampu mengetahui kebenaran yang sesuai dengan syariat, termasuk persoalan besar seperti tauhid, sifat, masalah qadar, kenabian, hari kebangkitan dan lain sebagainya.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Manṭiq dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid IX, (TK: Dār al-Wafā', 2001), 153-154.

<sup>3</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Manṭiq dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid IX,.... 163.

<sup>4</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb Mujmal I'tiqādi al-Salaf dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid III, (TK: Dār al-Wafā', 2001), 198-199.

Artinya bahwa semua yang dapat dilogikakan, tidak bertentangan dengan syariat. Jika ada nash yang dianggap bertentangan dengan akal, biasanya nash tersebut adalah hadis dhaif atau hadis palsu. Hadis-hadis tersebut tidak layak untuk dijadikan sebagai argumen karena bertentangan dengan akal. Tanpa akalpun, hadis tadi sudah tidak dapat diterima, Apalagi jika secara jelas ia bertentangan dengan akal. Tentu semakin tidak layak untuk digunakan. Pendapat yang secara syariat tidak dibenarkan, tentu secara akal lebih tidak bisa dibenarkan lagi. Kebenaran tidak saling bertentangan. Rasul datang dengan membawa kebenaran. Rasul datang untuk melengkapi fitrah (manusia), bukan untuk merubah fitrah.

Akal merupakan syarat dalam mempelajari semua ilmu. Akal juga sebagai salah satu syarat untuk menjadikan semua amalan itu baik dan sempurna, melalui akal dapat menyempurnakan ilmu dan amal. Untuk mencapai itu semua, akal tidak dapat berdiri sendiri, harus disertai piranti-piranti yang lain. Proporsi akal hanya merupakan sebatas kemampuan dan kekuatan dalam diri seseorang yang dijadikan pertimbangan kebenaran, sebagaimana kemampuan melihat yang ada pada mata atau pengalaman empiric yang akan menguatkan pengetahuan spiritual. Apabila akal itu terhubung

dengan cahaya iman dan al-Qur'ân, maka cahaya kebaikan akan menjadi sempurna.<sup>5</sup>

Ajaran agama secara keseluruhan tidak bertentangan dengan pengetahuan-pengetahuan akal. Maka akal yang jernih tidak mungkin bertolak belakang dengan nash, justru keduanya sebagai sumber yang memperkuat. Karena al-Quran dan Sunnah merupakan sumber kebenaran *naẓoriy*, *I'tibāriy*, dan *tafakkury*.<sup>6</sup> Dapat dipahami bahwa, pendapat Ibnu Taimiyah tersebut menjelaskan bahwa, ajaran al-Qur'an dan Sunnah tidak ada yang menyelisihi akal jernih, sebab yang menyelisihi akal jernih adalah kesalahan, sementara tidak ada dalam al-Qur'an dan Sunnah hal yang bersifat salah. Akan tetapi, sebagian kata-kata yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah terkadang tidak dapat dipahami oleh sebagian orang, atau salah dalam memahaminya, sehingga makna atau ide moral yang disampaikan tidak tepat. Dan kesalahan atau kekeliruan seperti itu berasal dari mereka bukan dari al-Qur'an dan Sunnah.

---

<sup>5</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb Mujmal I'tiqādi al-Salaf dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid III, ...338.

<sup>6</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb Tauhīd al-Rubūbiyyah dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid II, (TK: Dar al-Wafa', 2001), 42.

Hubungan antara akal dan wahyu tersebut di atas dapat dipahami bahwa, akal atau wahyu bukanlah sifat yang boleh menentukan sesuatu itu benar atau salah secara mutlak, sesuatu itu dapat diterima atau ditolak. Melainkan, akal dan wahyu hanya sebagai metode atau jalan untuk mengetahui dan memahami sesuatu. Jika terjadi pertentangan dan perbedaan persepsi antara akal dan wahyu, maka prioritas pertama diberikan kepada wahyu dan akal menjadi prioritas selanjutnya. Akal tidak mungkin diberi prioritas utama, karena melalui akal kebenaran wahyu dapat dibuktikan. Jika akal diberi prioritas utama, maka ia tidak boleh menjadi alat untuk menentukan kebenaran secara mutlak, akal hanya sebatas bahan pertimbangan. Karena akal terkadang memberikan pertimbangan yang salah, terlebih lagi kebenaran wahyu akan diragukan.

Selanjutnya adalah jika pertentangan terjadi antara proposisi akal dan wahyu, maka harus dikaji terlebih dahulu apakah proposisi itu bersifat *qaṭ'iy* atau bersifat *ẓanniy*. Jika kedua-dua proposisi itu bersifat *qaṭ'iy*, maka tidak mungkin terjadi pertentangan antar keduanya, karena wahyu yang bersifat *qaṭ'iy* sudah tentu pasti rasional. Kecuali apabila terjadi pertentangan proposisi yang kedua-duanya bersifat *ẓanniy*, maka dipilih proposisi dari pengetahuan yang lebih pasti.

Ibnu Taimiyah menolak prinsip akal sebagai prioritas utama, sebagai asas wahyu, dan alat utama untuk menentukan kesahihan wahyu. Ini berarti bahwa prinsip tersebut mendahulukan akal dari pada wahyu. Wahyu harus diutamakan dari pada akal, karena eksistensi wahyu berasal dari nabi yang secara otomatis merupakan firman Tuhan – yang dapat dipastikan kesahihannya, bukan dari akal manusia yang terkadang bisa salah. Meskipun kebenaran wahyu dapat diketahui dan dicapai dengan pengetahuan akal, tetapi pengetahuan akal tidak mampu dan tidak bisa menetapkan adanya wahyu, karena wahyu itu murni berasal dari Tuhan yang kebenarannya mutlak.

Ibnu Taimiyah sama sekali tidak merendahkan makna akal jika akal dipahami sebagai a) watak (*garīzah*) atau b) pengetahuan yang diperoleh dari akal. Sebagai *garīzah* akal menjadi syarat bagi segala macam ilmu, dan tentunya tidak bertentangan dengan wahyu, apakah rasional ataupun irrasional. Demikian pula sebagai pengetahuan yang diperoleh dari akal, dapat difahami sebagai sebuah pengetahuan akal yang pasti kebenarannya.<sup>7</sup> Pada poin ini Ibnu Taimiyah tidak

---

<sup>7</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Manṭiq dalam Majmū'ah al-Fatawā Li Syaikh al-Islam Taqīyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid IX, ...153, 162, 163.

memberikan penjelasan lebih detail atau contoh tentang apa hakekat pengetahuan akal yang pasti.

Wahyu harus mendapatkan prioritas utama bagi Ibnu Taimiyah dengan berprinsip bahwa wahyu itu kebenarannya dapat dipastikan dan disampaikan melalui argumentasi-argumentasi tradisional dan rasional, oleh sebab itu, wahyu pasti tidak bertentangan dengan pengetahuan akal yang benar. Pertentangan itu mungkin terjadi karena pengetahuan akal tidak mampu memahami dengan baik tentang kebenaran wahyu. Pengetahuan kebenaran wahyu dapat dipahami melalui proses berfikir yang benar, dan pengetahuan terminologi yang sesuai dengan tradisi. Oleh karena itu, ia membedakan terminologi yang digunakan dalam Sunnah, dan terminology yang disepakati oleh *ahl al-ijmā'* karena terminology tersebut tidak ditemukan dalam tradisi.

Untuk lebih jelasnya, Ibnu Taimiyah memberikan pandangan bahwa, sesuatu yang diketahui kebenarannya dengan jelas oleh akal, tentunya tidak akan bertentangan dengan syariat atau wahyu. Begitu juga dengan dalil naqli yang sah, tentu tidak akan bertentangan dengan akal yang benar. Mayoritas perkara yang bertentangan dengan nash shahih adalah perkara yang syubhat, dan yang rusak. Kesalahan dan kebathilan keduanya tersebut dapat diketahui oleh akal.

## 2. Hati

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah menegaskan:

الأعمال الظاهرة لا تكون صالحة مقبولة إلا بواسطة أعمال القلب، فإن القلب ملك والأعضاء جنوده، فإذا خبث الملك خبثت جنود.

*Amalan badan tidak akan diterima tanpa perantara amalan hati. Karena hati adalah raja, sedangkan anggota badan ibarat prajuritnya. Bila Sang Raja buruk, maka akan buruk pula seluruh prajuritnya.*<sup>8</sup>

Menurutnya, bahwa setiap makhluk wajib untuk mengamalkan amalan hati berupa cinta kepada Allah dan rasul-Nya, tawakkal, ikhlas, syukur, khauf, sabar, rajā' merupakan pondasi agama dan ushul al-iman.<sup>9</sup> Sedangkan hati menurut Ibnu Taimiyah adalah:

وقد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقا، فإن قلب الشيء باطنه....

لأنه أخرج قلبه وهو باطنه.<sup>10</sup>

Yang dimaksud dengan hati adalah bathin manusia yang mutlak. Seperti pepatah, bahwa seseorang yang mengeluarkan

---

<sup>8</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Taṣawwuf dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqīyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid XI, (TK: Dar al-Wafa', 2001), 208.

<sup>9</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Sulūk dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqīyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid X, (TK: Dar al-Wafa', 2001), 7.

<sup>10</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Manṭiq dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqīyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid IX,...162.

isi hatinya, berarti ia mengeluarkan bathinnya. Hati merupakan tempat berkehendak seseorang.

Ibnu Taimiyah memandang bahwa hati ini mudah sakit dan kotor, sehingga setiap manusia diwajibkan untuk menjaga hatinya agar selalu bersih dan sehat melalui aḥwāl dan maqāmāt. Ibnu Taimiyah dan para sufi, mempunyai pandangan yang identik dalam hal ini yaitu sifat-sifat atau keadaan ruhani, seperti taubat, zuhud, wara', cinta kepada Allah dan sebagainya, tetapi apabila kedua pandangan itu diperbandingkan, maka akan tampak beberapa perbedaan yang prinsipil. Maksudnya, sifat-sifat tersebut atau dengan istilah lainnya adalah maqāmāt, bagi Ibnu Taimiyah merupakan kewajiban bagi setiap muslim. Berbeda halnya dengan tokoh sufi yang lain yang menganggap sebuah maqāmāt merupakan *stationery* bagi seorang yang belajar dan menyelami dunia sufi.

Lebih mudahnya adalah, Ibnu Taimiyah tidak membicarakan pengobatan penyakit hati sebagai tahapan terhadap penyucian jiwa bagi seorang *sālik* semata. Ia memandang hal itu sebagai pekerjaan-pekerjaan hati atau keadaan-keadaan hati yang harus dimiliki oleh setiap orang mukmin yang tidak lain adalah ajaran agama yang menekankan segi-segi yang bersifat batin, sedangkan para sufi menjelaskan pengertian aḥwāl dan maqomat sebagai sistem

yang menggambarkan jalan yang harus ditempuh oleh para sufi, yaitu jalan yang terdiri dari tahapan-tahapan ruhani dan keadaan-keadaan hati dalam mendekati diri kepada Tuhan.<sup>11</sup>

## **B. Norma-norma Etika Sufistik Ibnu Taimiyah**

Norma-norma etika sufistik disini dipahami sebagai konsep etika sufistik yang ditawarkan oleh Ibnu Taimiyah, yang mempunyai nilai-nilai sufistik dalam beretika. Norma tersebut melekat dan harus dilakukan oleh seseorang, dan apabila tidak dilakukannya maka akan terjerumus kepada perilaku buruk. Norma-norma tersebut adalah:

### 1. Maqāmāt menjadi tolak ukur dalam berperilaku baik.

Maqāmāt merupakan hakekat ushul al-din yang menjadi dasar perilaku lahiriah. Perilaku lahiriah tidak ada nilainya tanpa didasari amal batiniah.<sup>12</sup> Maqāmāt merupakan perbuatan-perbuatan hati, pokok-pokok iman, dan kaidah-kaidah agama. Dan maqāmāt ini adalah sebuah kewajiban bagi seluruh makhluk untuk mencapainya.<sup>13</sup> Dintaranya adalah syukur dan taubat yang merupakan

---

<sup>11</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Sulūk dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid X.... 7, 63.

<sup>12</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Sulūk dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni* ....., 13.

<sup>13</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Sulūk dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni* ....., 7.

keharusan dilakukan oleh manusia apabila ingin perilakunya baik. Kemudian orang yang mengamalkan maqāmāt tersebut oleh Ibnu Taimiyah dibagi menjadi tiga tingkatan:<sup>14</sup>

- a. Orang yang mendholimi dirinya sendiri (*al-ẓalim li nafsihī*), maksudnya adalah orang yang berbuat maksiat yaitu meninggalkan yang diperintahkan Allah dan melakukan yang dilarang-Nya. Golongan ini menurut Ibnu Taimiyah apabila di dalam hatinya masih mempunyai iman kepada Allah dan Rasul-Nya, maka merupakan ahli iman dan nantinya akan masuk surga. Golongan ini mempunyai kadar keimanan dan ketakwaan yang sedikit, dan lebih banyak berbuat maksiat atau keburukan.
- b. *Al-Muqtashid*. Artinya orang yang menunaikan atau melaksanakan kewajiban-kewajiban dan meninggalkan larangan-larangan-Nya.
- c. *Al-sābiq bi al-khairāt*, golongan ini tidak hanya melakukan kewajiban dan meninggalkan yang haram semata, melainkan juga mengamalkan yang disunahkan dan meninggalkan yang dimakruhkan. Golongan ini merupakan golongan yang paling utama.

## 2. Pengetahuan dan ẓikrullāh.

---

<sup>14</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Sulūk dalam Majmū'ah al-Fatawā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni ....*, 7-9.

Pengetahuan dan dzikrullah ini harus selalu diupayakan oleh setiap orang dalam berperilaku. Menurut Ibnu Taimiyah, seseorang berperilaku buruk disebabkan karena kejahilannya. Orang tersebut tidak mengetahui bahwa sesuatu itu baik atau buruk. Pemutakhiran atau *pengupgradean* akal merupakan sebuah keharusan, melihat bahwa terjadinya perilaku buruk tersebut disebabkan diantaranya oleh kejahilan. Sedangkan penyebab kedua adalah lalai atau hati sedang tidak dalam keadaan dzikir kepada Allah. Ini juga menjadi penyebab seseorang berperilaku buruk. Apabila seseorang sudah mencukupi pengetahuannya di mana dia bisa membedakan mana yang baik dan buruk, akibatnya seperti apa, akan tetapi, dia masih melakukan kemaksiatan, maka orang tersebut bagi Ibnu Taimiyah dalam keadaan lalai. Lalai disini dimaksudkan hatinya tidak sedang dalam keadaan berdzikir kepada Allah. Oleh karena itu perilaku yang muncul adalah keburukan.

فالغفلة و الشهوة أصل الشر..... والهوى وحده لا يستقل بفعل  
السيئات إلا مع الجهل.

Dan penyebab perilaku buruk adalah kelalaian dan kebodohan.<sup>15</sup> Karena pengetahuan itu berbanding lurus dengan rasa taqwa kepada Allah.

---

<sup>15</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*.... 59.

Pengetahuan yang sebenarnya itu identik dengan rasa takut kepada Allah. Hal tersebut dijelaskan dalam firman-Nya surat al-Fathir ayat 28, “Yang takut kepada Allah diantara hamba-Nya hanyalah yang memiliki pengetahuan (ulama)”. Selain itu, menurut Ibnu Taimiyah pengetahuan dan dzikir dapat menolak ajakan nafsu syahwat. Seseorang yang berilmu dan hatinya berdzikir dapat menolak atau melawan nafsu syahwat. Keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.<sup>16</sup>

3. Ma’rifatullāh menjadi titik tolak melakukan perbuatan baik.

Menurut Ibnu Taimiyah,

فإذا لم يكن عالماً بالله لا يدعوه إلى الحسنات وترك السيئات.

apabila seseorang tidak mengenal Allah, niscaya ia tidak terdorong untuk melakukan perbuatan baik.<sup>17</sup>

ففى كل أحد ما يقتضى معرفته بالحق و محبته له، وقد هداه ربه إلى أنواع من العلم، و يمكنه أن يتوصل بها إلى سعادة الأولى و الآخرة، و جعل فى فطرته محبة لذلك. لكن قد يعرض الإنسان بجهاليتيه و غفلته — عن طلب علم ما ينفعه.

Pada diri manusia ada unsur yang mengantarkannya mengenal dan mencintai Allah secara benar. Allah telah

---

<sup>16</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Tafsīr dalam Majmū’ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid XV, (TK: Dar al-Wafa’, 2001), 142.

<sup>17</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 63.

menunjukkan berbagai ilmu pengetahuan kepada manusia, yang dengan itu ia bisa menggapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Allah juga menanamkan di dalam fitrah manusia berupa kecintaan kepada itu semua. Akan tetapi karena kebodohan dan kelalaian, kadangkala manusia tidak mencari ilmu yang bermanfaat untuk dirinya.<sup>18</sup>

### **C. Etika Sufistik Ibnu Taimiyah**

Bangunan pemikiran etika sufistik yang dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah memang mempunyai ciri khas tersendiri. Bangunan-bangunan tersebut ada keterkaitan satu sama lain, sehingga konstruksi bangunan tersebut kuat. Konstruksi tersebut berupa:

#### **1. Kebahagiaan.**

Kebahagiaan merupakan tujuan hidup setiap insan, bahkan kaum beragama mendambakan kebahagiaan dan kebaikan tidak saja di dunia, tetapi juga di akhirat. Tetapi kenyataan sering menunjukkan banyak orang yang bahagia dan banyak juga yang tidak bahagia dalam hidupnya. Mereka memiliki latar belakang yang berbeda-beda, bahkan ada orang-orang yang merasa bahagia dan ada juga yang tak merasa bahagia padahal mereka hidup di suatu lingkungan

---

<sup>18</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 65.

yang sama. Ini artinya kebahagiaan tidak berkaitan dengan latar belakang usia, jenis seks, kekayaan, rumah tangga, pendidikan dan kondisi lingkungan. Jadi siapa pun bisa berbahagia dan bisa juga menjadi tak bahagia.

Sudut pandang agama khususnya disiplin ilmu tasawuf menyatakan bahwa, kebahagiaan yang sebenarnya atau hakiki, bisa diperoleh bila seseorang senantiasa merasa dekat dan terus berusaha mendekatkan diri kepada Maha Pemilik dan Maha Sumber segala Kebahagiaan yaitu Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Caranya dengan mengikuti, mentaati dan menerapkan sebaik-baiknya tuntunan agama dalam kehidupan sehari-hari, karena agama banyak memberi petunjuk mengenai asas-asas dan cara-cara meraih keselamatan dan kebahagiaan di dunia sampai di akhirat.

Agama juga mengajarkan bahwa manusia mampu meraih kebahagiaan, asalkan ia berusaha mengubah keadaan diri mereka menjadi lebih baik. Dalam pandangan agama Islam, manusia benar-benar mampu mengubah nasibnya sendiri.

Tujuan dari etika memang beragam, setiap tokoh memiliki tujuan tersendiri dalam konsep etika. Seperti dalam etika religius tujuannya adalah menjaga keindahan dan

muruah<sup>19</sup>, sedangkan etika pada Imam Ghazali mencari keselamatan individual.<sup>20</sup>

Ibnu Taimiyah memiliki ciri khas tersendiri dalam melihat kebahagiaan. Baginya, kebahagiaan merupakan tujuan seseorang hidup. Orang yang bahagia itu orang yang selalu bertaubat ketika melakukan perbuatan dosa dan berlindung dari apa yang akan datang. Kebahagiaan sebagaimana yang dicontohkan oleh para nabi dan orang-orang yang beriman.<sup>21</sup> Yaitu berupa berupa keimanan, karena iman merupakan pokok kebahagiaan, iman merupakan perkataan hati tentang kebenaran, perbuatan hati dengan penuh kecintaan melalui kekhudluan yang tercermin dalam realita kehidupan.<sup>22</sup>

## 2. Baik dan Buruk.

Al-Qur'ān menggunakan bahasa yang berbeda-beda terkait dengan kebaikan dan keburukan. Bahasa atau kata yang menyatakan bahwa kebaikan (baik) dan keburukan (buruk) dengan menggunakan istilah *al-ḥasanah* diperlawankan dengan *al-sayyiah*, istilah *al-khair*

---

<sup>19</sup> Suparman Syukur, *Etika Religius.....*, 30-39.

<sup>20</sup> Amin Abdullah, *Etika Islam, .....*, 202.

<sup>21</sup> Ibnu Taimiyah, *Baik dan Buruk (al-Hasanah wa al-Sayyiah)*, trans. Fauzi Faisal Bahreisy, cet. Ke-1, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), 71-72.

<sup>22</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Tauḥīd al-Rubūbiyyah dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni*, Jilid II, (TK: Dar al-Wafa', 2001), 30 dan 231.

diperlawankan dengan *al-syarr*, kata *al-ma'ruḥ* diperlawankan dengan *al-munkar*, bahasa *maṣlahah* diperlawankan dengan *al-mafṣadah*, dan ungkapan *al-birr* diperlawankan dengan *al-fahisyah*, *al-iṣm*, *al-rijs* serta *al-khabāṣ*. Perbedaan kata atau istilah tersebut mengandung maksud dan tujuan, serta menunjukkan keselarasan dengan makna etimologisnya. Penggunaan kata *al-ḥasanah* dan *al-sayyiah*, mengarah pada kebaikan dan keburukan dalam pandangan manusia secara umum, dan belum mengarah kepada yang spesifik. Kata *al-khair* dan *al-syarr* mengarah pada dimensi personal dan sosial berdasarkan komparasi. Kata *Al-ma'ruḥ* dan *al-munkar* digunakan mengarah pada dimensi syari'ah hubungan vertikal dengan Tuhan, Sedangkan *al-maṣlahah* dan *al-mafṣadah* dipakai untuk menggambarkan perilaku dalam dimensi alam, baik secara fisik maupun tatanan kehidupan. Penggambaran al-Qur'ān atas kebaikan dan keburukan berdasarkan kata *al-birr* dan *al-fahisyah*, *al-iṣm*, *al-rijs* serta *al-khabāṣ*, merupakan kumulasi dan integrasi semua kebaikan atau keburukan syara' akal, dan kemanusiaan lainnnya.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Enoh, *Konsep baik (kebaikan) dan buruk (keburukan) Dalam al-Qur'ān: Analisis Konseptual Terhadap Ayat-ayat Al-Qur'ān yang Bertema Kebaikan dan Keburukan*, dalam Jurnal MIMBAR, Volume XXIII No. 1 Januari – Maret 2007, 16-17.

Ibnu Taimiyah memaknai *ḥasanāt* sebagai (kebaikan) mengarah kepada pengertian nikmat, sedangkan *sayyiāt* (keburukan) mengarah kepada pengertian musibah.<sup>24</sup> Musibah tersebut sebagai balasan atau akibat keburukan yang pernah dilakukan seseorang. Dengan kata lain, bahwa kebaikan beserta pahalanya itu dianugerahkan oleh Allah, sedangkan keburukan muncul dari diri seseorang, meskipun terwujud lewat ketentuan dan takdir-Nya.

Landasan epistemologis Ibnu Taimiyah dalam membangun konsep kebaikan dan keburukan berdasarkan al-Qurʾān surat al-Nisa’: 78-79 yang artinya: “Di mana pun kamu berada, kematian akan mendapatkanmu, kendatipun kamu berada di dalam benteng yang tinggi dan kokoh. Jika mereka memperoleh kebaikan, mereka mengatakan, “ini dari sisi Allah”, dan jika mereka ditimpa suatu keburukan mereka mengatakan, “ini dari engkau (Muhammad).” Katakanlah, “semua datang dari sisi Allah.” Maka mengapa orang-orang (munafik) itu hampir-hampir tidak memahami pembicaraan (sedikitpun)?”

“Kebajikan apapun yang kamu peroleh, adalah dari sisi Allah, dan keburukan apapun yang menimpamu, itu dari kesalahan dirimu sendiri. Kami mengutusmu (Muhammad)

---

<sup>24</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*,..... 22.

menjadi Rasul kepada seluruh manusia. Dan cukuplah Allah yang menjadi saksi”.

Ibnu Taimiyah memaknai ayat tersebut bahwa kebaikan sebagai nikmat dan keburukan sebagai musibah dalam bangunan pemikirannya. Mengapa kebaikan datangnya dari Allah dan keburukan datangnya dari diri manusia?

a. Kebaikan

Ibnu Taimiyah memaknai kebaikan adalah sebagai berikut:

1) Kebaikan disebabkan rahmat-Nya.

أن نعم الله و إحسانه إلى عباده يقع إبتلاء بلا سبب منهم أصلا، فهو ينعم بالعافية و الرزق و النصر و غير ذلك على من لم يعمل خيرا قط، وينشئ للجنة خلقا يسكنهم فضول الجنة.

Kebaikan disebabkan oleh rahmat-Nya. Artinya kebaikan berupa nikmat dan karunia Allah yang diberikan hamba-Nya merupakan ujian yang tidak dipicu oleh sebab apapun dari manusia. Allah memberikan keselamatan, rezeki, pertolongan, dan sebagainya kepada orang yang tidak melakukan kebaikan sedikitpun. Orang-orang mukmin dan bahkan orang gila dimasukkan ke surga bukan karena perbuatan atau amalnya, melainkan rahmat-Nya.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Hasanah wa al-Sayyiah*, .... 38.

Kebaikan dunia dan akhirat datangnya dari Allah, manusia bertugas menjaga kebaikan agar konsiten. Manusia mempunyai tugas untuk menjaga agar berperilaku baik dengan cara bersyukur dan taubat. Ketika manusia tidak bisa bertobat dan syukur, maka ia akan terjerumus kepada perilaku buruk.<sup>26</sup> Di sini Ibnu Taimiyah menunjukkan bahwa, maqom taubat dan syukur mempunyai peran penting dalam perilaku baik. Dan bahkan Ibnu Taimiyah mewajibkan setiap orang untuk mengamalkan maqāmāt dan aḥwāl pada ajaran sufistik, bukan hanya para sufi saja yang mengamalkannya. Allah hanya menciptakan kebaikan semata. Allah tidak menciptakan keburukan, karena Allah tidak pernah melakukan keburukan sedikitpun.

2) Kebaikan akan dilipatgandakan

أن الحسنه يضاعفها و ينميها و يثيب على اهم بها و السيئة لا يضاعفها، و لا يؤاخذ على اهم بها.

Kebaikan yang berupa kehendak hati atau niat termasuk kebaikan. Dan apabila kebaikan yang berupa niat dapat terlaksana, maka pahala orang tersebut akan dilipatgandakan.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, ...39-40.

<sup>27</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 42.

- 3) Kebaikan yang diperbuat manusia adalah berwujud atau real.

أما يحصل للإنسان من الحسنات التي يعملها كلها أمور وجودية.

Misalnya adalah melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan-Nya merupakan perbuatan baik. Meninggalkan larangan adalah sesuatu yang real. Manusia meninggalkan sebuah larangan serta mengetahui bahwa melakukannya adalah merupakan dosa yang keji dan mendatangkan siksa, kemudian manusia membenci dan mengendalikan diri darinya merupakan sesuatu yang berwujud. Perbuatan tersebut dilakukannya berdasarkan niat agar mendapat ridho Allah dan untuk membuktikan ketaatannya kepada Allah dan Rasul-Nya.<sup>28</sup>

- 4) Kebaikan datangnya dari hati

القلب الذي لا يكون إلا عملاً فإذا لم يعمل الحسنات إستعمل في عمل السيئة.

---

<sup>28</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 51.

Kebaikan itu didorong oleh hati. Karena hati mempunyai karakter senantiasa beramal. Jika tidak melakukan kebaikan, maka ia terjerumus kepada keburukan.<sup>29</sup>

5) Kebaikan tidak terbatas.

و أما ما يصيبه من الخير و النعم فإنه لا تنحصر أسبابه لأن ذلك من فضل الله و إحسانه، و يحصل بعمله و بغير عمله، و عمله نفسه من إنعام الله عليه، وهو سبحانه لا يجزى بقدر العمل بل يضاعف له. و لا يقدر العبد على ضبط أسبابها، لكن يعلم أنها من فضل الله و إنعامه.

Penyebab kebaikan itu tidak terbatas. Karena bersumber dari karunia dan anugerah-Nya yang terwujud berkat amalnya ataupun tanpa amalnya. Allah tidak membalas sesuai dengan kadar amal, tetapi Dia melipatgandakan untuknya. Hamba tidak bisa memastikan sebab-sebabnya. Namun, ia menyadari bahwa semua itu berasal dari karunia dan anugerah-Nya.<sup>30</sup>

6) Hakikat kebaikan hanya Allah yang mengetahuinya. Terkadang manusia melihat kebaikan menjadi keburukan. Padahal, bagi-Nya sebenarnya itu merupakan kebaikan. Begitu juga sebaliknya.<sup>31</sup> Sebagaimana tertulis

---

<sup>29</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah* .... 93.

<sup>30</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 96.

<sup>31</sup> Ibnu Taimiyah, *Baik dan Buruk (al-Ḥasanah wa al-Sayyiah)*, .... 142.

dalam al-Qur'ān surat al-Baqarah: 216 yang artinya: “Boleh jadi kalian membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagi kalian. Serta boleh jadi kalian menyukai sesuatu padahal ia amat buruk bagi kalian. Allah mengetahui, sementara kalian tidak mengetahui.”<sup>32</sup>

#### b. Keburukan

##### 1) Keburukan ada hukumannya.

وإذا كانت السيئات التي يعملها الإنسان قد تكون من جزاء سيئات تقدمت - وهي مضرة - جاز أن يقال : هي مما أصابه من السيئات، وهي بذنوب تقدمت .

Keburukan mengakibatkan hukuman. Keburukan yang dilakukan manusia merupakan balasan atau hukuman dari keburukan sebelumnya. Artinya musibah atau bencana yang menimpa manusia adalah akibat dosa yang dilakukan sebelumnya.<sup>33</sup>

##### 2) Keburukan berasal dari manusia.

إن ما يتلى به العبد من الذنوب الوجودية - إن كانت خلقا لله - فهو عقوبة له على عدم فعله ما خلق الله له، وفطره

---

<sup>32</sup> Q.S. al-Baqarah: 216.

<sup>33</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 27.

عليه. فإن الله إنما خلقه لعبادته وحده لا شريك له، ودله على الفطرة.

Keburukan berasal dari manusia. Karena manusia tidak melakukan tujuan penciptaannya dan fitrah yang Allah gariskan kepadanya. Allah menciptakan manusia agar ia mengenal dan beribadah hanya kepada-Nya serta menunjukkannya kepada fitrah.<sup>34</sup>

3) Keburukan tidak dilipatgandakan.

و السيئات لا يضاعفها، و لا يؤاخذ على أهم بها. .... و صاحب السيئة لا يجزيه إلا بقدر عمله.

Keburukan tidak dilipatgandakan dan tidak mendapat hukuman apabila masih berupa niat. Allah hanya memberikan hukuman sesuai keburukan yang manusia perbuat.<sup>35</sup>

4) Keburukan relatif

كل ما خلقه - مما فيه شر جزئي إضافي - ففيه من الخير العام و الحكمة و الرحمة أضاف ذلك. مثل إرسال موسى إلى فرعون، فإنه حصل به التكذيب و الهلاك لفرعون وقومه، و

---

<sup>34</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, ... 90.

<sup>35</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 42.

ذلك شر بالإضافة إليهم، لكن حصل به - من النفع العام  
للخلق إلى يوم القيامة.

Maksudnya adalah keburukan yang diberikan oleh Allah sebagai pembelajaran untuk hamba-Nya. Dibalik keburukan relatif terdapat hikmah, rahmat. Oleh karena itu, keburukan ini dipandang sebagai kebaikan. Sebagai contoh adalah dengan diutusnya Musa, kebohongan Fir'aun terbongkar dan ia sendiri binasa bersama pengikutnya. Ini merupakan keburukan bagi mereka, namun dari situ muncul manfaat yang besar bagi seluruh manusia dan ada hikmah, pelajaran yang dapat diambil dari kisah tersebut.<sup>36</sup>

##### 5) Keburukan Absolut.

فإنه لا يخلق شرا محضا. بل كل ما يخلقه نفيه. هو باعتبارها  
خير. و لكن قد يكون فيه شر لبعض الناس. وهو شر جزئي  
إضافي. فأما شر كلي، أو شر مطلق، فالرب منزه عنه. و هذا  
هو الشر الذي ليس إليه.

Maksudnya keburukan ini tidak bisa dinisbatkan kepada Allah, karena Allah Mahasuci dari keburukan yang bersifat absolut.<sup>37</sup> Keburukan ini disebabkan oleh

---

<sup>36</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 49.

<sup>37</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 42.

manusia semata. Meskipun Allah menciptakan keburukan, tetapi keburukan tersebut disertai dengan kebaikan yang berupa hikmah, pelajaran, dan rahmat sebagaimana firmanNya, “di dalamnya ada pelajaran bagi orang-orang yang takut kepada Tuhan.”<sup>38</sup>

c. Perilaku.

Bagi Ibnu Taimiyah, seseorang dalam berperilaku menurut Islam dibagi menjadi dua golongan:<sup>39</sup>

- 1) Perilaku mukmin, yaitu perilaku yang didasari oleh al-shidqu (kejujuran). Artinya perilaku mukmin itu adalah antara akal dan hati sejalan dan seimbang sesuai dengan fungsinya masing-masing. Al-shidqu ini merupakan pondasi perilaku baik. Ketika seseorang berperilaku dengan al-shidqu, maka perilaku-perilaku yang lain akan memunculkan kebaikan, karena al-shidqu ini didasari pada hati yang tenang dan mendapat pertimbangan dari akal yang berpengetahuan.
- 2) Perilaku munafik, yaitu perilaku yang didasari oleh *al-kizbu* (kebohongan). Sebaliknya *al-kizbu* merupakan pondasi perilaku buruk. *Al-kizbu* ini didasari oleh nafsu syahwat yang selalu mengajak kepada keburukan.

---

<sup>38</sup> Q.S. al-Naziat: 26.

<sup>39</sup> Ibnu Taimiyah, *Kitāb al-Sulūk dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddin Ahmad bin Taimiyyah al-Harrāni....*, 11-12.

Perilaku orang munafik ini antara hati dan akal tidak sama. Sehingga yang terlihat merupakan kebaikan semu.

Konklusi yang dapat ditarik dari penjelasan di atas yaitu Allah hanya berbuat baik semata, sedangkan keburukan datangnya dari manusia. Tabiat yang melekat pada manusia adalah berkehendak dan bekerja. Apabila dengan tabiat itu, manusia mengenal Allah serta menginginkan, mencintai, dan menyembah-Nya, maka nikmat dari Allah tercurah kepadanya secara sempurna.<sup>40</sup> Dan yang terwujud adalah perilaku yang baik terhadap Allah, sesama manusia, dan diri sendiri.

---

<sup>40</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa al-Sayyiah*, .... 66.

## **BAB V**

### **REFLEKSI PEMIKIRAN ETIKA SUFISTIK**

#### **IBNU TAIMIYAH**

##### **A. Etika Sufistik Sebuah Madzhab Baru**

Pembahasan analisa pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah, sebelumnya perlu dibahas tentang etika sufistik secara umum. Seperti halnya yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa istilah etika sufistik ini muncul dari penggabungan dua disiplin ilmu yaitu etika dan sufisme.

Pembahasan bab sebelumnya sudah dijelaskan mengenai akar kata etika baik secara bahasa maupun istilah yang merucut kepada kesimpulan, bahwa etika merupakan ilmu yang membahas tentang perilaku baik buruk seseorang. Bagaimana seharusnya seseorang berperilaku baik sehingga mengalami kebahagiaan pada tujuan hidupnya. Munculnya istilah kebahagiaan dalam tujuan hidup ini, para ahli etika mempunyai perbedaan pandangan, diantaranya hedonisme, utilitarianisme, deontologi, dan berbagai macam aliran. Akan tetapi, semua aliran tersebut menjadikan rasio atau akal sebagai sarana dalam memahami arti dari kebaikan dan kebahagiaan tersebut. dengan kata lain, akal menjadi tolak ukur bahwa sesuatu yang baik itu yang bisa diterima oleh akal

atau rasional. Mendasarkan rasio sebagai tolak ukur, tidaklah cukup untuk dijadikan landasan dasar tunggal etika. Buktinya adalah setiap aliran memandang kebaikan sangat beragam dan relative.

Kebaikan yang dibahas etika hanya berfokus kepada bagaimana seseorang itu berbuat baik terhadap sesama. Kebaikan ini akan menjadikan seseorang bahagia hanya sebatas hubungan terhadap sesama. Nilai-nilai spiritual kurang mendapat perhatian. Perlu diingat bahwa, manusia adalah makhluk jasmani dan sekaligus rohani, maka kebahagiaan rohani sering diidentikkan bahwa seharusnya manusia berbuat baik kepada Tuhan, karena keterkaitan rohani dengan Tuhan sangatlah berhubungan. Hal ini, agama menjadi alat untuk mewujudkan kebahagiaan rohani, karena dalam agama membahas tentang etika terhadap Tuhan.

Etika Islam memunyai madzhab-madzhab tersendiri dalam membahas etika yang secara umum membahas tentang kebahagiaan. Etika Islam di sini menjadikan al-Qur'ān dan Hadits sebagai landasan dasar kebaikan. Para etikawan Islam memiliki pandangan tersendiri dalam memahami bagaimana seharusnya manusia berperilaku sesuai dengan al-Qur'ān dan Hadits. Sebagai konsekuensinya muncullah berbagai madzhab dalam etika Islam, diantaranya yaitu madzhab skriptual, etika teologis, etika filosofis, dan etika religius.

Etika skriptual menjadikan al-Qur'ān dan Hadits sebagai pondasi secara tekstual. Pemahaman secara tekstual ini akan mengalami permasalahan seiring dengan perkembangan zaman. Pemahaman secara tekstual, menurut penulis akan mengalami problem-problem dalam menyelesaikan permasalahan sekarang. Hal ini dikuatkan dengan alasan bahwa waktu dan keadaan sosio-kultural diturunkannya al-Qur'ān dengan sekarang mengalami perbedaan yang signifikan. Akhirnya muncullah madzhab-madzhab etika Islam. Madzhab-madzhab ini dalam etika Islam juga menggunakan al-Qur'ān dan Hadits sebagai landasan berfikirnya. Hanya saja, madzhab tersebut mulai menafsirkan ayat-ayat etika dengan rasio. kemudian madzhab-madzhab ini terpengaruh dengan pemikiran filsafat yang menjadikan akal sebagai sumbernya.<sup>41</sup>

Istilah tasawuf atau sufisme dalam keilmuan Islam membahas tentang bagaimana manusia sedekat mungkin kepada Allah. Awalnya sufisme membahas perilaku ruhani yang dilakukan oleh Rasulullah dengan berbagai macam caranya. Sufi-sufi awal memang ada yang menginap di masjid nabawi untuk mengetahui cara beribadah rasulullah. Seiring

---

<sup>41</sup> Pendapat ini juga dikuatkan oleh Suparman Syukur, *Etika Religius*, cet. Ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 30-39; dan Abdul Haris, *Etika Hamka: Konstruksi Etika Berbasis Rasional-Religius*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 45.

dengan berkembangnya zaman, sufisme mengalami perkembangan sehingga muncullah aliran-aliran dalam sufisme. Mayoritas ilmuan Islam membagi sufisme menjadi sufi akhlaqi, sufi falsafi, dan sufi amali. Ketiga aliran ini mempunyai karakteristik yang berbeda-beda. Sufi akhlaqi dan sufi amali mempunyai landasan dalam berperilaku yang sama. Kedua aliran ini memakai hati sebagai alatnya, sedangkan sufi falsafi banyak dipengaruhi oleh pemikiran filsafat sehingga menjadikan akal sebagai landasan alat untuk berperilaku. Akan tetapi, ketiga aliran tersebut memiliki kesamaan yaitu perilakunya ditujukan kepada Allah. Hal inilah yang menjadikan penulis berkesimpulan bahwa, sufisme ini banyak membicarakan atau focus kajiannya berupa bagaimana berperilaku yang baik terhadap Allah.<sup>42</sup>

Gagasan baru yang dapat ditawarkan dari pemaparan yaitu menggabungkan kedua disiplin ilmu tersebut menjadi satu, sehingga menjadi aliran atau madzhab tersendiri dalam etika Islam. Etika berfokus kepada bagaimana berperilaku baik terhadap sesama manusia, dan akal menjadi alatnya

---

<sup>42</sup> Senada juga dengan buku yang ditulis oleh Muhammad Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*, cet. Ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 16; dan Muhammad Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 12-13.

dengan sufisme yang berfokus kepada bagaimana berperilaku baik terhadap Allah, dan hati sebagai kuncinya. Kedua disiplin tersebut digabungkan menjadi etika sufistik, di mana etika sufistik membahas tentang bagaimana perilaku yang baik kepada sesama manusia dan Allah secara bersama.

Etika sufistik memakai akal dan hati sebagai *tools* untuk landasan berperilakunya. Hal ini disebabkan karena di dalam diri manusia terdapat dua alat ruhani atau dimensi ghaib-maksudnya tidak kasat mata yang keduanya mempunyai peran penting dalam perilaku manusia secara lahir batin. Akal dengan bekal ilmu pengetahuan akan menjadi pertimbangan dalam melakukan suatu perilaku, dan hati dengan bekal dzikir akan memutuskan sebuah perilaku yang terlihat secara lahir maupun perilaku batin. Terkait hal tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa, perilaku lahir maupun batin seseorang merupakan hasil pertimbangan akal dan keputusan hati. Sistem seperti ini, yang seharusnya dilakukan oleh setiap manusia. Tanpa keduanya-akal dan hati- perilaku manusia tidak bisa dikatakan baik secara sempurna, karena kedua dimensi ghaib tersebut yang nantinya akan menimbulkan kebahagiaan lahir batin.

## **B. Integralitas Etika Sufistik Ibnu Taimiyah**

Ajaran Islam memandang lingkungan mempunyai peran penting pada pemikiran seseorang. Lingkungan dapat membentuk seseorang tersebut memutuskan akan perilakunya.<sup>43</sup> Sama halnya yang terjadi pada Ibnu Taimiyah, pemikirannya juga tidak lepas dari pengaruh lingkungan.

Ibnu Taimiyah merupakan salah satu tokoh yang empiric-realistik-aktif. Empiric pada etika sufistik Ibnu Taimiyah berlandaskan bahwa kebaikan dan kebenaran itu bersifat empiric, bukan ide. Pemikiran tersebut tergambar pada perilaku keseharian, pemikiran-pemikirannya yang tercantum dalam karya-karyanya yang dipengaruhi lingkungan pada waktu itu aliran yang berkaitan dengan idealisme mengalami masa keemasan dan menguasai pemikiran ilmuan Islam. Aliran idealisme menyatakan bahwa kebaikan dan kebenaran itu bersifat idea, sehingga pada waktu itu banyak ilmuan yang terbuai kepada bayang-bayang semata. Kondisi seperti itu menurut Ibnu Taimiyah tidak tepat, karena pada waktu itu negara dalam keadaan terjajah yang membutuhkan bukti kongkrit untuk mengusir penjajah. Model pemikiran seperti hal ini, penulis sependapat dengan Ibnu Taimiyah bahwa perilaku baik itu seharusnya empiris. Penulis

---

<sup>43</sup> Hal seperti itu sudah tertulis dlam

menguatkan pendapat Ibnu Taimiyah berdasarkan ayat al-Qur’ān yang pertama kali turun.

Kalimat “*Iqra’ bi ismi rabbika allāzi khalaq*” membawa paham penulis bahwa, kata *iqra’* mempunyai arti “bacalah” pada setiap terjemahan mempunyai daya empiric. Kata *iqra’* tersebut memerintahkan manusia untuk membaca yang bersifat inderawi. Inderawi di sini akan membentuk kebenaran dan kebaikan yang bersifat empiric-rasionalistik. Selanjutnya kata *bi ismi rabbika* memberikan pemahaman penulis bahwa, tidak cukup inderawi yang bersifat empiric-rasionalistik tersebut berjalan sendiri-sendiri. Kata “*bi*” tersebut menurut penulis berupa kontinuitas tanpa jeda, selalu bersamaan dan beriringan. Jikalau kata “*bi*” tersebut digabungkan dengan kata selanjutnya yaitu “*ismi rabbika*” pada pemahaman penulis bahwa, antara kata “*bi*” dan “*ismi rabbika*” ada kata “*zikr*” yang tersembunyi. Sehingga menjadi kalimat “*iqra’ bi (zikri) ismi rabbika*”. Dengan demikian, perintah membaca tersebut seharusnya dibarengi dengan dzikir. Dan inilah yang menjadikan penulis berpendapat bahwa setiap perilaku seseorang dilandasi dengan akal dan hati sebagai alatnya. Akal yang membutuhkan ilmu pengetahuan dan hati yang membutuhkan banyak berdzikir. Inilah landasan etika sufistik pada umumnya dan Ibnu Taimiyah pada khususnya. Hal tersebut dijelaskan dalam buku

al-Qur'an al-Karim wa Tafsiruhu bahwa manusia diperintahkan untuk membaca (meneliti, mempelajari, dan sebagainya) apa saja yang telah diciptakan secara inderawi-dalam bahasa tafsirnya ayat-ayat qauliyyah dan kauniyyah dengan dibarengi dengan menyebut nama-Nya sehingga dalam mengempirik dalam arti membaca bisa mendapatkan pertolongan dan ridha-Nya berupa ilmu yang bermanfaat bagi manusia.<sup>44</sup>

M. Quraish Shihab juga menjelaskan dalam buku tafsirnya, bahwa huruf *ba'* pada kalimat *bi ismi rabbika* mengandung makna mulabasah atau penyertaan. Seudah menjadi kebiasaan orang Arab disetiap melakukan sesuatu diawali dengan membaca atau menyertakan Yang diagungkan, dengan harapan untuk mendapat berkah dan membekas dalam melakukan tindakan. Artinya mengaitkan pekerjaan atau perilaku membaca disertai menyebut-Nya akan mengantarkan pelakunya dalam berperilaku hanya semata-mata karena Allah dan hal ini akan mendapatkan keabadian, dan aktivitas yang dilakukan tanpa keikhlasan akan berakhir dengan kegagalan dan kepunahan.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 10, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), 720.

<sup>45</sup> M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, volume 15, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 455-456.

Realistic pada pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah memberikan pemahaman tersendiri pada penulis. Menurut penulis, pemikiran Ibnu Taimiyah yang bersifat riil ini dipengaruhi oleh kondisi social pada waktu itu. Terjadinya chaos pada waktu itu mempengaruhi pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah bahwa, setiap muslim dan warga negara seharusnya berjihad untuk mengusir penjajah dari negaranya secara riil dengan cara mengangkat senjata, bukan hanya doa dan melakukan dzikir serta khalwat semata. Karena penjajahan itu bersifat riil dan mengganggu kestabilan social kehidupan. Ibnu Taimiyah melakukan hal demikian sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah* yaitu *hiḥẓu al-dīn* dan *hiḥẓu al-māl*. Bagi Ibnu Taimiyah hal semacam itu merupakan kewajiban bagi setiap orang Islam. Dengan membela negara secara otomatis membela agama, karena memang dalam ajaran agama memerintahkan penganutnya untuk membela negara, dan sebaiknya dilakukan secara riil. Pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah yang relistik ini dilakukan sepanjang hidupnya, setiap perilaku Ibnu Taimiyah bersifat riil dan tidak terlupakan disertai dengan banyak dzikir.

Sedangkan aktif dalam pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah memberikan pemahaman pada penulis bahwa manusia mempunyai sifat bawaan berupa berkehendak dan bergerak. Pemikiran aktif tersebut bagi penulis juga

dipengaruhi oleh keadaan pada waktu itu. Banyak orang Islam yang pada waktu itu dalam cengkraman dan tekanan bangsa Tartar mengakibatkan dan memunculkan keputusan dan pesimistik. Mereka hanya mempunyai harapan dan kehendak untuk mengusir penjajah, tetapi tidak bergerak mengangkat senjata untuk melawannya, sehingga penjajah semakin semena-mena dan anarkis. Keadaan tersebut bertolak belakang dengan ajaran agama yang memerintahkan untuk berjihad melawan penjajah dengan aktif bukan hanya berkehendak semata. Alasan tersebut yang menjadikan Ibnu Taimiyah mempunyai pemikiran etika sufistik yang aktif. Ibnu Taimiyah mengejawantahkan kehendak dengan cara bergerak secara aktif, karena itu sifat dasar dari setiap orang yang seharusnya terwujud secara bersamaan.

### **C. Universalitas Etika Sufistik Ibnu Taimiyah**

Etika sufistik sebagaimana yang telah dibahas pada bab-bab sebelumnya yaitu membahas perilaku manusia terhadap sesama dan perilaku manusia terhadap Allah berdasarkan nilai-nilai sufistik. Untuk memahami pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah sebaiknya memahami terlebih dahulu dasar pemikirannya bahwa Allah tidak pernah menciptakan keburukan, keburukan terjadi oleh sebab manusia itu sendiri.

Kebaikan bagi Ibnu Taimiyah harus bersifat universal, bukan parsial dan relative. Tidak ada kebaikan yang bersifat relative. Sebagai contoh adalah diutusnya Nabi Musa untuk mengajak umat pada kerajaan Fir'aun merupakan kebaikan secara universal. Bagi pribadi Fir'aun, hal itu merupakan keburukan. Akan tetapi, secara universal diutusnya Nabi Musa merupakan kebaikan bagi seluruh manusia, bahkan sampai sekarang yang bisa dijadikan sebagai pelajaran. Dengan demikian, keburukan absolut itu tidak ada, jika dibelakang keburukan terdapat hikmah, maka itu merupakan kebaikan.

Nilai-nilai moral etika sufistik Ibnu Taimiyah merupakan nilai-nilai yang dijadikan pondasi dalam perilaku lahiriyah manusia. Nilai-nilai tersebut yaitu pertama maqomat; maqomat dipahami sebagai perilaku batin manusia yang dimotori oleh hati sehingga manusia secara lahir berperilaku baik. Maqāmāt menurutnya merupakan kewajiban setiap muslim tanpa terkecuali ataupun tanpa terkhususkan. Tujuannya adalah untuk memberikan stimula dan pengajaran kepada hati agar ketika memutuskan tidak salah sasaran. Menurut pemahaman penulis, pada tataran nilai moral ini membuktikan bahwa betapa sulitnya menjinakkan sebuah hati agar tidak salah putusan. Selain itu, pada tingkatan nilai moral ini, tidak semua orang mengalami kemudahan untuk meraihnya. Membutuhkan pelatihan dan perjuangan yang

sungguh-sungguh untuk menuju kepada manusia sempurna. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah berpendapat terdapat banyak cara untuk melewati maqomat tersebut. Penulis dalam hal ini sependapat dengan Ibnu Taimiyah, terdapat banyak cara untuk melewati maqomat tersebut. Karena, setiap manusia mempunyai pemahaman dan cara yang berbeda-beda dalam berjalan melewati maqomat tersebut.

Nilai-nilai moral etika sufistik Ibnu Taimiyah yang kedua adalah pengetahuan dan dzikrullah. Pengetahuan sangat penting dalam mempertimbangkan bahwa perilaku manusia itu baik atau buruk. Banyak orang yang berperilaku buruk karena ketidaktahuan bahwa sesuatu itu baik atau buruk. Di sinilah, Ibnu Taimiyah memberikan porsi akal untuk selalu memperkaya pengetahuan agar tidak mudah terjerumus kepada perbuatan buruk. Sedangkan dzikrullah juga merupakan hal yang penting dan harus dilakukan oleh setiap orang agar selalu berperilaku baik. Karena, selain orang yang ketidaktahuan atau tidak berpengetahuan, juga orang yang lalai terhadap Allah. orang yang lalai terhadap Allah berpotensi sangat besar untuk berperilaku buruk. Menurut penulis, pada nilai moral ini Ibnu Taimiyah memberikan porsi kepada akal dan hati secara proporsional dan bersamaan sehingga dengan proporsi ini apabila dilaksanakan dengan penuh kesungguhan, maka akan memunculkan perilaku yang

baik. Pengetahuan dan dzikrullāh ini harus selalu diupayakan oleh setiap orang dalam berperilaku. Menurut Ibnu Taimiyah, yang menyebabkan seseorang berperilaku buruk adalah karena ketidaktahuan atau kejahilannya. Orang tersebut tidak mengetahui bahwa sesuatu itu baik atau buruk. Pemutakhiran atau *pengupgradean* akal merupakan sebuah keharusan, karena ketidaktahuan menjadi salah satu penyebab perilaku buruk. Sedangkan penyebab lainnya adalah kelalaian. Kelalaian diartikan kondisi hati sedang tidak dalam keadaan dzikir kepada Allah. Ini juga menjadi penyebab seseorang berperilaku buruk. Secara pengetahuan orang tersebut sudah mencukupi untuk membedakan mana yang baik dan buruk, akibatnya seperti apa, akan tetapi masih melakukan kemaksiatan, maka orang tersebut bagi Ibnu Taimiyah dalam keadaan lalai. Lalai disini dimaksudkan hatinya tidak sedang dalam keadaan berdzikir kepada Allah. Oleh karena itu perilaku yang muncul adalah keburukan. Dan penyebab perilaku buruk adalah kelalaian dan kebodohan. Karena pengetahuan itu berbanding lurus dengan rasa taqwa kepada Allah. Pengetahuan yang sebenarnya itu identik dengan rasa takut kepada Allah. Selain itu, menurut Ibnu Taimiyah pengetahuan dan dzikir dapat menolak ajakan nafsu syahwat. Seseorang yang berilmu dan hatinya berdzikir dapat menolak

atau melawan nafsu syahwat. Keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.

Selanjutnya adalah nilai-nilai moral etika sufistik Ibnu Taimiyah yaitu makrifatullah. Bagi Ibnu Taimiyah, orang yang tidak mengenal Allah akan berpotensi melakukan perbuatan buruk. Ibnu Taimiyah memiliki pandangan tersendiri tentang makrifatullah, mayoritas ahli sufi berpendapat bahwa makrifatullah adalah *mukāsyafah*, *musyāhadah*, melihat Allah. Akan tetapi menurut pemahaman penulis, yang dimaksud dengan makrifatullah dalam pandangan Ibnu Taimiyah adalah mengetahui dan mengenal Allah dengan baik. Artinya bisa membedakan mana Dzat Yang Khaliq dan mana yang makhluk. Ketika manusia bisa memahami bahwa Allah adalah Dzat Yang Khaliq, maka manusia merupakan sebuah makhluk yang seharusnya mengabdikan, memohon, dan berharap pertolongan terhadap Allah semata. Oleh sebab itu, orang yang sadar bahwa dirinya itu makhluk, sudah seharusnya berbuat baik terhadap Khaliq dan memenuhi iradah Khaliq. Makrifatullah menjadi titik tolak melakukan perbuatan baik. Orang yang mengenal Allah maka ia akan melakukan perbuatan baik. Pada diri manusia ada unsur yang mengantarkannya mengenal dan mencintai Allah secara benar. Allah telah menunjukkan berbagai ilmu pengetahuan kepada manusia, yang dengan itu ia bisa

menggapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Allah juga menanamkan di dalam fitrah manusia berupa tauhid dan kecintaan kepada-Nya.

Nilai-nilai moral tersebut menurut penulis, bahwa Ibnu Taimiyah ingin menjelaskan keharusan setiap orang untuk berbuat baik terhadap Allah Yang Khaliq dan makhluk-Nya terutama sesama manusia. Sebagaimana seorang hamba sahaya harus bersikap baik terhadap tuannya. Dengan demikian, yang dikatakan manusia sempurna dalam al-Qur'ān adalah orang yang berbuat baik kepada Allah dengan cara beriman kepada-Nya dan berbuat baik kepada makhluk-Nya dengan cara beramal shalih. Kedua-duanya memang harus dilakukan secara beriringan dan bersamaan sesuai dengan kadar fungsinya.

Akhirnya tujuan dari semua perilaku manusia adalah mencari kebahagiaan. Ibnu Taimiyah memiliki pandangan dalam melihat kebahagiaan. Baginya, kebahagiaan merupakan tujuan seseorang hidup. Orang yang bahagia itu orang yang sebagaimana yang dicontohkan para nabi dan orang-orang yang beriman. Kebahagiaan sebagaimana yang dicontohkan para nabi adalah berupa keimanan. Iman merupakan pokok kebahagiaan, iman merupakan perkataan hati tentang kebenaran, perbuatan hati dengan penuh kecintaan melalui kekhudluan yang diaplikasikan dengan perilaku baik terhadap

Allah dan makhluk-Nya. Semua nilai-nilai etika sufistik tersebut terwujud berupa perilaku yang riil dan aktif. Tidak dalam ide semata. Dan pada akhirnya penulis memberikan catatan bahwa etika sufistik Ibnu Taimiyah bercorak empiric-realistik-aktif.

Realistic maksudnya bahwa perilaku manusia yang baik dan benar adalah yang riil. Pemikiran ini muncul karena keadaan politik ketika pada masa hidupnya yang chaos akibat dijajah bangsa Tartar. Banyak dijumpainya para tokoh dan masyarakat yang acuh dan pesimis atas kejadian tersebut. Mereka hanya berpangku tangan, menyendiri karena keasyikan dengan uzlahnya. Pemikiran mayoritas tokoh keagamaan banyak yang pesimis yang dibalut dengan pasrah.- artinya tanpa usaha fisik dan usahanya tidak riil. Faktor eksternal tersebut membawa implikasi terhadap faktor internal secara tidak langsung. Keadaan masyarakat yang majemuk baik secara etnis, status sosial, agama, budaya dan sebagainya seperti ini, memiliki potensi konflik yang sangat rentan, sehingga sering terjadi benturan yang tidak sedikit melahirkan peperangan. Hal ini menyebabkan terjadinya mobilitas penduduk dari berbagai etnis yang sangat tinggi. Keadaan demikian menjadi kendala terciptanya stabilitas sosial, politik, maupun ekonomi. Transformasi sosial ternyata menimbulkan banyak masalah baru yang menyulitkan. Akulturasi tersebut

menimbulkan budaya baru yang sulit ditentukan apakah ia sebagai kebudayaan Islam atau lainnya. Yang nantinya mengakibatkan adanya pemetakan terhadap al-Qur'ān dan al-Sunnah yang hanya sebagai simbol saja.

Empirik yang dimaksud adalah bahwa sesuatu yang baik, benar itu berdasarkan pengalaman secara langsung, bukan terletak kepada ide semata. Pemikiran ini muncul karena kondisi intelektual pada masa Ibnu Taimiyah hidup yaitu fanatisme terhadap madzhab fiqih berlebihan yang mengakibatkan terpecah belah. Sedangkan perkembangan ilmu tasawuf mengalami perubahan bentuk yang bermacam-macam. Ajaran dari sebagian kelompok tasawuf dimasuki berbagai pemikiran dan unsur-unsur yang tidak sejalan dengan ajaran Islam yang disuntikkan oleh ahli bid'ah, sehingga mereka menyebabkan kesesatan bagi orang awam dan khusus, bahkan sampai pada tingkat kemusyrikan di kalangan masyarakat. Di sisi lain, kelompok filosof berusaha keras untuk menyebarkan ajaran-ajarannya baik secara terang-terangan maupun tersembunyi. Mereka melepaskan ikatan agama dan ajaran para nabi. Selain itu, ada kelompok lain yang fanatik terhadap ajaran Aristoteles dan Plato yang pemikiran dan teorinya dianggap suci yang tanpa kesalahan apapun pada pemikiran dan teori kedua tokoh tersebut. Bagi mereka kebenaran dan kebaikan ada dalam pikiran.

Aktif maksudnya adalah bahwa manusia pada dasarnya mempunyai kehendak dan bergerak. Oleh sebab itu, yang baik dan benar adalah yang aktif, bukan pasif. Manusia diwajibkan untuk berjihad dan berikhtiar. Pemikiran ini muncul dipicu oleh keadaan masyarakat yang waktu itu dijajah yang seharusnya masyarakat aktif untuk melawan penjajah. Dari keadaan lingkungan itulah, semangat pemikiran Ibnu Taimiyah menurut penulis aktif dalam upaya untuk membebaskan manusia dari budak penjajahan, ketimpangan sosial, dan membentuk kesalehan secara pribadi dan sosial sebagaimana dalam ajaran Islam yang menuntut kesemua hal tersebut.

#### **D. Relevansi Etika Sufistik Ibnu Taimiyah terhadap Pencegahan Krisis Moral.**

Dewasa ini banyak orang Barat (kiblat modernisme) yang tertarik untuk mempelajari sufisme, ajaran-ajaran Islam yang bersifat metafisis dan mistis, itulah yang paling dapat memberikan jawaban terhadap kebutuhan-kebutuhan intelektual yang paling mendesak saat ini, dan bahwa hal-hal spiritual yang terkandung di dalam sufisme itu yang

memuaskan dahaga manusia.<sup>46</sup> Ketertarikan Barat terhadap sufisme belum cukup untuk menghadirkan formula bagaimana seharusnya manusia berperilaku, karena sufistik dianggap sebagai jalan untuk membahagiakan diri sendiri. Hal tersebut kurang sempurna dalam ajaran Islam, sebab selain manusia sebagai makhluk individual, manusia secara fitrah juga sebagai makhluk sosial yang membutuhkan tata cara berperilaku terhadap sesama tanpa mengesampingkan kebahagiaan pribadi.

Contoh kasus adalah tindakan kekerasan fisik maupun verbal, akhir-akhir ini menjadi konsumsi public dan dunia maya. Tindakan radikal yang dilakukan oleh seseorang sebagaimana yang terekspos pada media merupakan tindakan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Tindakan tersebut dilihat dari perspektif etika sufistik, merupakan kegagalan dalam memahami dan menerapkan etika dalam keseharian. Etika sufistik memandang orang yang melakukan tindakan keburukan terindikasi minim pengetahuan tentang hal tersebut. Oleh karena itu, akal seseorang harus selalu di *update* dan *upgrade* ilmu pengetahuannya sehingga ketika akan melakukan tindakan kekerasan bisa dicegah. Terdapat

---

<sup>46</sup>Robby H. Abror, *Tasawuf Sosial: Membeningkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual*, cet. Ke-1, (Yogyakarta: AK Group – Fajar Pustaka Baru, 2002), hlm. 12.

juga seseorang yang sudah memiliki pengetahuan tentang hal tersebut dan masih melakukan tindakan keburukan, maka hatinya jarang atau bahkan tidak dalam keadaan berdzikir kepada Allah. Oleh sebab itu, hati orang tersebut dalam memutuskan untuk berperilaku tidak dalam keadaan tenang, sehingga perilaku yang muncul berupa keburukan.

Kasus lain adalah tindakan korupsi yang semakin merajalela di semua lini. Tindakan itu merupakan tindakan keburukan yang luput dari etika sufistik. Terbukti pelaku korupsi atau koruptor didominasi oleh orang yang secara ilmu pengetahuan sudah mampu dan layak untuk mempertimbangkannya. Pertanyaannya adalah mengapa mereka masih saja melakukan hal korupsi tersebut? Secara ilmu pengetahuan mereka adalah orang pintar, akan tetapi mereka lalai. Lalai inilah yang menjadi focus munculnya tindakan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Orang lalai dalam etika sufistik, hatinya jarang atau tidak pernah berdzikir kepada Allah, sehingga hatinya tidak tenang dalam mengambil keputusan dalam tindakan.

Demikian juga yang tidak bisa dipungkiri bahwa muslim moderen juga sedang mengalami hal serupa, terkikisnya keimanan karena gemilang pemikiran, aksi modernisme, dan sekulerisme di mana aspek metafisika dan etika diabaikan, terutama pesan spiritualitas Islam tentang

perenungan atau kontemplasi sebagaimana pernah disabdakan Rasulullah bahwa satu jam bertafakur lebih baik dari pada enam puluh tahun beribadah. Inilah cara menyelamatkan ketegangan akibat aksi modernisme dan sekulerisme. Hal ini juga sebagai bukti bahwa potensi ruhaniah manusia hanya rasio saja yang dipergunakan dan dikembangkan.

Pengoptimalan sebagian dimensi ruhaniah inilah yang menyebabkan manusia moderen dahaga dan haus akan kebutuhan etika sufistik untuk memperoleh kepastian. Oleh sebab itu, dalam etika sufistik ditunjukkan tahap-tahap menuju kesempurnaan perilaku terhadap Allah, diri sendiri, dan sesama manusia untuk mendapatkan perilaku yang baik berdasarkan ajaran Islam.<sup>47</sup>

Artinya manusia moderen sebenarnya sedang murung dan gelisah. Dibalik arogansi teknologinya yang mutakhir, ternyata manusia sangat haus akan spiritualitas. Tidak dapat dipungkiri lagi bahwa manusia modern betul-betul membutuhkan siraman etika sufistik untuk mengendurkan otot-otot kekakuan saintifiknya yang cenderung positivistik. Etika sufistik dengan demikian sangat penting bagi manusia moderen untuk menuntun ke jalan yang terang- berperilaku yang baik sehingga bisa keluar dari krisis moral yang melanda

---

<sup>47</sup>Robby H. Abror, *Tasawuf Sosial: Membeningkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual...*, 15.

saat ini. Memang harus diakui bahwa kehidupan penuh dengan liku-liku terjal yang kompleks yang tidak sanggup hanya diatasi dengan kedigdayaan ilmu dan teknologi belaka. Dan etika sufistik menjadi bagian tidak terpisahkan dari kehidupan manusia moderen.

Kaitannya dengan masa pandemic, etika sufistik juga dapat memberikan kontribusi terhadap pemahaman seseorang yang nantinya akan terejawantahkan melalui perbuatan baik. Sebagai contoh adalah ketika seseorang mengalami keadaan ekonomi yang sulit entah karena ada pandemi atau yang lainnya, sebagai seorang manusia sudah melakukan kewajiban yaitu berusaha dan berdoa, tetapi usaha dan doanya tak kunjung nyata. Realisasi doa dan usaha yang memakan durasi lama dapat memunculkan prasangka buruk.

Keadaan manusia yang berprasangka buruk tersebut dapat menjadikan kualitas iman mengalami penurunan. Sebagaimana dalam ajaran agama bahwa iman seseorang terkadang naik dan terkadang turun. Orang yang baik adalah orang yang bisa menjaga imannya agar tidak turun, minimal masih stabil, dan alangkah baiknya kalau iman itu dalam keadaan naik.

Perlu untuk diketahui juga pada bab sebelumnya Ibnu Taimiyah menjelaskan, bahwa Tuhan itu tidak pernah menciptakan keburukan absolut. Tuhan hanya menciptakan

kebaikan semata. Karena Tuhan mempunyai nama Maha Indah dan Maha Baik. Manusalah yang menciptakan keburukan tersebut. Selanjutnya adalah apabila di dalam keburukan terdapat hikmah, maka sejatinya itu merupakan kebaikan. Oleh Karena itu, manusia dituntut untuk selalu berprasangka baik terhadap siapapun dan apapun. Hal ini selaras dengan ajaran tasawuf, prasangka baik merupakan pokok ajarannya. Dzikir, wirid, dan berbagai aliran tarekat merupakan sebuah metode agar seseorang selalu berprasangka baik dalam hidupnya.

Melalui etika sufistik, kedamaian hati, pencerahan ruhani serta kematangan beragama pada gilirannya akan melengkapi kecerdasan intelektual dan intuisi manusia moderen yang terealisasi dalam perilaku yang baik. Karena etika sufistik mengoptimalkan potensi ruhaniah manusia sesuai fungsinya masing-masing secara proporsional berdasarkan ajaran Islam.

Pandangan dan pemahaman inilah menurut penulis termasuk relevansi etika sufistik terhadap krisis moral yang melanda pada manusia modern. Etika sufistik dibutuhkan untuk meminimalisir bahkan mencegah tindakan radikal, korupsi, dan krisis moral yang melanda pada dunia Islam, terutama bangsa kita Indonesia, sehingga tujuan Islam

diturunkan ke bumi ini benar-benar mengaplikasikan ajaran yang *rahmatan lil alamin*.

## **BAB VI**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Berbagai penjelasan pada bab-bab sebelumnya, penulis dapat menarik kesimpulan yang kiranya sebagai jawaban atas pertanyaan penelitian. Kesimpulannya adalah bahwa pemikiran etika sufistik ini merupakan kolaborasi antara disiplin ilmu etika dengan disiplin ilmu sufistik. Etika sufistik mempunyai corak tersendiri yaitu memahami dan mempraktikkan ajaran agama Islam seharusnya secara integral, tidak bisa sepotong-potong. Misalnya seseorang memahami dan mempraktikkan ajaran Islam hanya dari sisi fiqh atau teologi semata. Karena al-Qur'ān dan al-Sunnah merupakan bentuk integralitas dari berbagai disiplin ilmu dan amal. Seseorang berperilaku tidak hanya berdasarkan keyakinan fiqh, teologi, atau sufisme semata. Keseluruhannya merupakan satu kesatuan dalam membentuk perilaku manusia. Manusia tidak bisa berperilaku hanya berpijak pada akal atau hati. Melainkan akal dan hati seharusnya saling berkolaborasi sesuai dengan tugas dan fungsinya masing-masing secara proporsional dan professional. Adapun karakteristik pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah secara jelas adalah sebagai berikut:

1. Landasan Pemikiran etika sufistik Ibnu Taimiyah adalah empiric-realistik-active bukan idealistic. Baginya, sesuatu yang baik, benar itu adalah yang riil, empirik, dan aktif. Empiric karena atmosfer keilmuan pada waktu itu dikuasai oleh idealisme yang menganggap ajaran Plato dan Aristoteles sempurna tanpa kesalahan. Padahal ajaran agama Islam yang dicontohkan Rasulullah dan generasi salaf al-shalih berdasarkan empiric. Rasulullah dan salaf al-shalih justru membumikan ajaran Islam yang idealis menjadi empiris. Selain itu, yang mempengaruhi pemikiran Ibnu Taimiyah adalah keadaan sosio-kultural dan politik waktu itu, negara-negara Islam dalam keadaan terjajah oleh bangsa Mongol seharusnya mengadakan perlawanan yang riil untuk mengusir penjajah, melalui perang sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah dan para sahabat. Beliau dan para sahabat riil melakukan peperangan, jihad dalam hal menegakkan kebenaran, tidak hanya berdoa dan berdzikir semata. Sedangkan aktif dalam landasan pemikiran Ibnu Taimiyah merupakan kewajiban manusia sebagai makhluk yang berkehendak dan bergerak. Ini merupakan fitrah manusia, sehingga ijtihad dan ikhtiar merupakan sebuah keharusan setiap manusia.
2. Konstruksi etika sufistik Ibnu Taimiyah bersumber pada rasio, hati, dan wahyu sebagai tuntunan dari Tuhan. Karena manusia

terdiri dari dimensi lahir dan dimensi batin. Etika sufistik Ibnu Taimiyah menekankan manusia dalam berperilaku dengan memenuhi dua dimensi tersebut secara integral untuk menjadi sebaik-baik manusia atau insan kamil. Menurutnya tidak ada keburukan yang bersifat absolut, karena dibelakang keburukan terdapat hikmah, dan ini merupakan kebaikan. Selain itu, kebaikan juga bersifat universal, bukan bersifat relative. Sedangkan norma-norma etika sufistik Ibnu Taimiyah berpijak pada pemikirannya tentang tasawuf yang berkaitan dengan perilaku yaitu; maqāmāt dan ahwal, pengetahuan, dzikrullāh, dan makrifatullah. Ibnu Taimiyah memiliki pandangan dalam melihat kebahagiaan. Baginya, kebahagiaan merupakan tujuan seseorang hidup. Orang yang bahagia itu orang yang selalu bertaubat ketika melakukan perbuatan dosa dan berlindung dari apa yang akan datang. Sebagaimana yang dicontohkan para nabi dan orang-orang yang beriman. Kebahagiaan sebagaimana yang dicontohkan para nabi adalah berupa keimanan. Iman merupakan pokok kebahagiaan, iman merupakan perkataan hati tentang kebenaran, perbuatan hati dengan penuh kecintaan melalui kekhudluan.

## **B. Implikasi Teoritik**

Berbagai penjelasan sebelumnya, akan terjadi implikasi secara teoritik terkait dengan etika Islam. Pertama; adalah etika sufistik merupakan madzhab baru dalam disiplin ilmu etika Islam, karena pemikiran etika sufistik ini merupakan kolaborasi antara disiplin ilmu etika dengan disiplin ilmu sufistik. Etika sufistik mempunyai corak tersendiri yaitu memahami dan mempraktikkan ajaran agama Islam seharusnya secara integral, tidak bisa sepotong-potong. Misalnya seseorang memahami dan mempraktikkan ajaran Islam hanya dari sisi fikih atau teologi semata, karena al-Qur'ān dan al-Sunnah merupakan bentuk integralitas dari berbagai disiplin ilmu dan amal.

Kedua; adalah seseorang berperilaku tidak hanya berdasarkan keyakinan fiqih, teologi, atau sufisme semata. Keseluruhannya merupakan satu kesatuan dalam membentuk perilaku manusia. Manusia tidak bisa berperilaku hanya berpijak pada akal atau hati. Melainkan akal dan hati seharusnya saling berkolaborasi sesuai dengan tugas dan fungsinya masing-masing secara proporsional dan professional. Sama halnya dengan pemikiran Ibnu Taimiyah yang mengatakan bahwa memahami dan mengamalkan ajaran agama Islam tidak boleh sepotong-potong, harus secara integral dan universal. Melalui pemikirannya, Ibnu Taimiyah mengajak semua orang untuk

berbuat baik sesuai dengan ajaran Islam secara kaffah, riil, dan aktif dalam beramal social dan ibadah individual.

Ketiga; adalah secara aplikatif etika sufistik Ibnu Taimiyah mengajak seluruh ummat Islam untuk selalu berikhtiar, ijtihad secara aktif dan riil untuk menegakkan kemuliaan Islam. Kemuliaan Islam tidak bisa diraih hanya dengan pemikiran atau ide semata, harus direalisasikan dan empiric. Sebagai hasilnya adalah Etika sufistik, sangat relevan karena, dapat mencegah dan meminimalisir perilaku amoral, karena etika sufistik memfungsikan potensi ruhaniah manusia secara proporsional. Yaitu fungsi akal sebagai pertimbangan dan hati sebagai pengambil keputusan. Akal yang baik adalah akal yang dipenuhi ilmu pengetahuan, dan hati yang baik adalah hati yang selalu berdzikir kepada Allah. Perilaku manusia yang tampak secara lahir merupakan sebuah kerja dari akal dan hati dalam mengendalikan nafsu. Etika sufistik hadir sebagai salah satu solusi untuk membentuk perilaku manusia supaya sesuai dengan misi Islam. Yaitu dengan cara mengoptimalkan seluruh yang ada pada manusia baik berupa dimensi ruhaniah ataupun dimensi jasmaniah sehingga etika sufistik sangat relevan dalam pencegahan krisis moral.

### C. Saran-saran

Hasil penelitian ini seharusnya secara literer telah membuktikan bahwa, untuk menumbuhkan kedewasaan beragama, terutama berperilaku, madzhab etika Islam harus terus berkembang dalam memandang perilaku muslim. Etika Islam secara teoritis selalu berkembang sesuai dengan keadaan zaman. Karena etika Islam berpedoman kepada al-Qur'ān dan Sunnah yang dalam kepercayaan penganutnya disebut dengan istilah *shalih li kulli zaman wa makan*.

Etika sufistik hadir ditengah-tengah krisis moral terutama muslim yang tampak pada media sosial menunjukkan perilaku amoral. Penulis menggunakan etika sufistik sebagai pendekatan dalam menyelesaikan krisis moral, sehingga tindakan amoral dapat diminimalisir dan dicegah. Penulis berharap hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangsih pemikiran terhadap etika Islam dan memberikan kontribusi bagi kehidupan dalam mencegah dan meminimalisir perilaku amoral.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Agus, Bustanuddin. *al-Islam: Buku Pedoman Kuliah Mahasiswa untuk Mata Ajaran Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993.
- Amin, Ahmad. *Etika (Ilmu Akhlak)*. trans. Farid Ma'ruf, Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Anshori, M. Subkhan. *Tasawuf dan Revolusi Sosial*. Kediri: Pustaka Azhar, 2011.
- Al-Attar, Mariam. *Meta-Ethics: A Quest for an Epistemological Basis of Morality in Classical Islamic Thought*, dalam *Journal of Islamic Ethics* 1, 2017.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Bulughu al-Maram*. Jeddah: al-Haramain, tt.
- Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI, 2002.
- Bakker, Anton dan Achmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bertens, K. *Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. trans. Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

- Dasuki, Hafiah dkk. *Dzikir*, dalam *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5. t.k., t.p., 1995.
- Denzin, Norman K. dan Yvonna S. Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. trans. Dariyatno dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Depag RI. *Alqur'an dan Terjemahnya*. Surabaya: CV. Ramsa Putra, 2002.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Edisi IV. Jakarta: PT. Gramedia, 2008.
- El-Fadl, Khaled Abou. dalam *Journal of Islamic Ethics* 1, *al-Qur'ān wa al-Akhlaq wa al-Fiqh al-Islamy*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2017.
- Enoh. *Konsep baik (kebaikan) dan buruk (keburukan) Dalam al-Qur'ān: Analisis Konseptual Terhadap Ayat-ayat Al-Qur'ān yang Bertema Kebaikan dan Keburukan*, dalam *Jurnal MIMBAR*, Volume XXIII No. 1 Januari – Maret 2007, 16-17.
- Farid, Saikh Ahmad. *Enam Puluh Biografi Ulama Salaf*. Alih Bahasa Masturi Irham dan Asmu'i Taman. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005.
- Fazlurrahman. *Gelombang Perubahan dalam Islam; Studi tentang Fundamentalisme Islam*. trans. Aam Fahmia. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- , *Islam*. Trans. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 2000.
- Al-Gazāli, Abu Ḥāmid Muḥammad. *Ihyā' Ulūm al-Dīn*. jilid III, Surabaya: Imārotullah, tt.

- Gibb, H.A.R. *Shorter Encyclopedia of Islam*. jilid III. Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Habibah, Syarifah. *Akhlaq dan Etika dalam Islam*, Jurnal Pesona Dasar, Vol. 1 No. 4, Oktober 2015, Universitas Syiah Kuala.
- Haeri, Fadhlalla. *Jenjang-jenjang Sufisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Hakim, Atang Abdul dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum: dari Mitologi Sampai Teofilosofi*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Halimi, Safrodin. *Etika Dakwah dalam Perspektif al-Qur'ān: Antara Idealitas Qur'ani dan Realitas Soaial*. Semarang: Walisongo Press, 2008.
- Hamka, *Tasauf: Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 2005.
- Haris, Abdul. *Etika Hamka: Konstruksi Etika Berbasis Rasional-Religius*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Hasyim, Abd. Salam Hafidz. *al-Imam Ibnu Taimiyah*. Mesir: Musthafa Bab al-Halabi, 1969.
- HD, Khaelany. *Islam Kependudukan dan Lingkungan Hidup*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1996.
- Irawati, Retno Purnama. *Mengenal Sejarah Sastra Arab*. Semarang: EGAACITYA, 2013.
- Jaiz, Hartono Ahmad. *Mendudukkan Tasawuf: Gus Dur Wali?.* Jakarta: Darul Falah, 1999.

- Jamil, M. *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Konstektualitas*. Jakarta: Gaung Persada Pers, 2007.
- Hawwa, Sa'id. *Tarbiyah Ruhiyah*, trans. Imam Fajarudin. Solo: PT. Era Adicitra Intermedia, 2010.
- Kabbani, Syekh Muhammad Hisyam. *Tasawuf dan Ihsan: Antivirus Kebatilan dan Kezaliman*. trans. A. Syamsu Rizal. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015.
- Kafie, Jamaluddin. *Tasawuf Kontemporer*. Jakarta: Penerbit Republika, 2003.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- , Mulyadhi. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, trans. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah Ibn Khaldun Bab Enam*. Trans. Ahmadie Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- Khan, Qamaruddin. *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*. Alih Bahasa Anas Mahyuddin. Bandung: Mizan, 1983.
- Khadimullah, AMZ Tuanku Kayo. *Menuju Tegaknya Syari'at Islam Minangkabau*. Bandung: Penerbit Marja, 2007.
- Al-Khatib, Mutaz. *Journal of Islamic Ethics 1, Aayaat al-Akhlaq: Sual al-Akhlaq inda al-Mufassirin*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2017.

- Khotimah, Umi Khusnul dkk. *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam, Bingkai Gagasan yang Berserak*. Bandung: Nuansa, 2005.
- Kosim, Nandang dan Lukman Syah, *Potensi Dasar Manusia Menurut Ibnu Taimiyah Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam*, JURNAL QATHRUNÂ Vol. 3 No. 1. Januari-Juni 2016.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. Leiden: Instituut Voor Theoretische Biologie, 1962.
- Kurnianto, Rido. *Perbandingan Konsepsi Epistemologis Empirisme Ibnu Taimiyah dan John Locke*. dalam Jurnal Tsaqafah, vol. 10, no. 1, Mei 2014, Universitas Muhammadiyah Ponorogo.
- Laily, M. Mansur. *Ajaran dan Teladan Para Sufi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Madjid, Nurcholish. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 2009.
- , Nurcholis. *Konsep dan Pengertian Akhlak Bangsa Indonesia di Simpang Jalan*. Bandung : Mizan, 1998.
- Magnis-Suseno, Franz. *Tiga Belas Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani sampai Abad XIX*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003.
- , Franz. *Etika Dasar: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Margono, S. *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.

- Masyhudi, In'amuzzahidin dkk. *Berdzikir dan Sehat Ala Ustadz H. Hariyono: Menguak Pengobatan Penyakit Dengan Daya Terapi Dzikir*. Semarang: Syifa Press, 2006.
- Moloeng, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Rosda, 2001.
- Mohamed, Yasien. *Konsep Fitrah dalam Islam*. Bandung: Mizan, 1997.
- Muhaimin dkk, *Dimensi-Dimensi Studi Islam*. Surabaya: Karya Abditama, tt.
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Kajian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Mulyati, Sri dkk. *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana , 2006.
- Al-Naisaburi, Abu al-Qasim Abd al-Karim Ibn Hawazin al-Qusyairi. *al-Risalah al-Qusyairi fi Ilm al-Tasawuf*. Tahqiq Ma'ruf Zuraiq dan Ali Abd al-Hamid Balthahji. Beirut: Dar al-Khair, t.t.
- Nanji, Azim. *Islamic Ethic*, dalam Jurnal The Institute of Ismaili Studies: 2000.
- Narjono, Arijo Isnoer. *Etika Islam dan Motivasi Kerja (Islam Ethics and Employee Motivation)*, Jurnal JIBEKA, Vol. 7, No. 2, Agustus 2013: 7-13.
- Nasirudin, *Pendidikan Tasawuf*. Semarang: RaSAIL Media Group, 2010.
- Nasr, Sayyed Hussein. *Living Sufism*. London: Unwin Paperbacks, 1980.
- Nasution, Ahmad Bangun dan Royani Hanum Siregar. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013.

- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* Jilid II. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1985.
- , Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.
- , Harun. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.
- , Harun. *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Nata, Abuddin. *Ahlak Tasawuf*. Jakarta: Raja Grafindo, 2006.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2009.
- Ni'am, Syamsun. *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2008.
- Nur, Muhamad. *Neo-Sufisme Nurcholish Madjid: Menyegarkan Kembali Pemikiran dan Kehidupan Tasawuf*. Kendal: Pustaka Amanah, 2016.
- Poespoprodjo, W. *Filsafat Moral: Kesusilaan dalam Teori dan Praktek*. Bandung: Pustaka Grafika, 1999.
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*. trans. Mudzakir AS. Jakarta: PT. Mitra Kerjaya Indonesia, 2011.
- Rajab, Manṣūr 'Ali. *Taammulāt fi Falsafati al-Akhlāq*. Mesir: Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyyah, 1961.
- Rochman, Kholil Lur. *Terapi Penyakit Hati Menurut Ibnu Taimiyah dalam Perspektif Bimbingan Konseling Islam*, Jurnal Komunika, Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2009 pp. 195-221.

- Rodin, Dede. *Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat “Kekerasan” dalam al-Qur’ān*, Jurnal ADDIN, Vol. 10, No. 1, Februari 2016.
- Ris’an, Rusli. *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2013.
- Sadiq, Muhammad Sa’ad. *Ibnu Taimiyah al-Saif al-Qalam*. Kairo: al-Majlis al-A’la li al-Syu’un al-Islamiyyah, tt.
- Simuh, dkk. *Tasawuf dan Krisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Siregar, H. A. Rivay. *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan, 2006.
- Shubhi, Ahmad Mahmud. *Filsafat Etika: Tanggapan Kaum Rasionalis dan Intuisionalis Islam*. trans. Yunan Askaruzzaman. Jakarta: SERAMBI, 2001.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur’ān: Tafsir Maudlu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Penerbit Mizan, 2004.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’ān*, volume I. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Al-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur’ān*. trans. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2004.
- Sudarminta, J. *Etika Umum: Kajian tentang Beberapa Masalah Pokok dan Teori Etika Normatif*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.

- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sugiyono, *Metode Penelitian dan Pengembangan*. Bandung: Alfabeta, 2015.
- Supadie, Didiek Ahmad. *Pengantar Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2011.
- Suyanto, Bagong dkk. *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Sviri, Sara. *Demikianlah Kaum Sufi Berbicara: Citra Puisi, Mimpi, Ucapan, dan Anekdote dalam Tasawuf*. Alih Bahasa Ilyas Hasan, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Al-Syarqawi, Muhammad Abdullah. *Sufisme dan Akal*, trans. Halid Alkaf. Bandung: Pustaka Hidayah, 2003.
- Syukur, Muhammad Amin dan Masharudin. *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazāli*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- , Muhammad Amin. *Zuhud di Abad Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- , Muhammad Amin. *Studi Akhlak*. Semarang: Walisongo Press, 2010.
- , M. Amin. *Tasawuf Kontekstual: Solusi Problem Manusia Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Syukur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik: Pengaruhnya pada Pemikiran Islam Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan IAIN Walisongo, 2007.

-----, Suparman. *Etika Religius*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Taimiyah, Ibnu. *Kitab al-Asma' wa al-Shifat dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islām Taqīyyuddin Ahmad Ibnu Taimiyah al-Harrani*. Jilid V. TK: Dār al-Wafa', 2001.

-----, Ibnu. *Baik dan Buruk (al-Hasanah wa al-Sayyi'ah)*. trans. Fauzi Faisal Bahreisy. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005.

-----, Ibnu. *Kitab Tauhid al-Uluhiyyah dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islām Taqīyyuddin Ahmad Ibnu Taimiyah al-Harrani*. Jilid I. TK: Dār al-Wafa', 2001.

-----, Ibnu. *Etika Beramar Ma'ruf Nahi Mungkar*. trans. Abu Fahmi. Jakarta: Gema Insani Press, 1990.

-----, Ibnu. *Kitab Mujmal I'tiqadi al-Salaf dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islām Taqīyyuddin Ahmad Ibnu Taimiyah al-Harrani*. Jilid III. TK: Dār al-Wafa', 2001.

-----, Ibnu. *Kitab Tauhid al-Rububiyyah dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islām Taqīyyuddin Ahmad Ibnu Taimiyah al-Harrani*. Jilid V. TK: Dār al-Wafa' Jilid I. TK: Dar al-Wafa', 2001.

-----, Ibnu. *Kitab al-Tasawwuf dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islām Taqīyyuddin Ahmad Ibnu Taimiyah al-Harrani*. Jilid XI. TK: Dār al-Wafa', 2001.

-----, Ibnu. *Kitab al-Suluk dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islām Taqīyuddīn Ahmad Ibnu Taimiyah al-Harrani*. Jilid X. TK: Dār al-Wafa', 2001.

-----, Ibnu. *Kitab al-Tafsir dalam Majmū'ah al-Fatāwā Li Syaikh al-Islām Taqīyuddīn Ahmad Ibnu Taimiyah al-Harrani*. Jilid XV. TK: Dār al-Wafa', 2001.

-----, Ibnu. *al-Tafsir al-Karim*, tahqiq Abd. Rahman Amirah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.

-----, Ibnu. *al-Radd ala al-Manthiqiyyin*. Beirut: Muassasah al-Rayyan, 2005.

Al-Ṭawīl, Taufiq. *Falsafat al-Akhlāq: Nasyatuhā wa Taṭawwuruhā*. Kairo: Dār al-Nahḍoh al-'Arabīyyah, 1979.

Taufiq, Imam. *Maqāmāt dan Aḥwāl (Tinjauan Metodologis)*, dalam *Tasawuf dan Krisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Tebba, Sudirman. *Orientasi Sufistik Nurcholish Madjid, Komitmen Moral Seorang Guru Bangsa*. Jakarta: KPP Kelompok Paramadina, 2004.

Thohir, Mudjahirin. *Metodologi Penelitian Sosial Budaya Berdasarkan Pendekatan Kualitatif*. Semarang: Fasindo Press, 2013.

Al-Turmudzi, Abu Abdillah Muhammad bin Ali al-Hakim. *Bayan al-Farq Baina al-Shadr wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb*, (Kairo: Maktabah al-Kullīyyat al-Azhariyyah, tt.

Umarie, Barmawie. *Systematik Tasawuf*. Solo: AB. Siti Samsijah, 1967.

Al-Yassu'i, Fr. Louis Ma'luf dan Fr. Bernard Tottel al-Yassu'i. *Al-Munjid; fi al-Lughah wa al-A'lam*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1998.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ibnu Taimiyah: Hayatuh wa 'Asyruh wa Fiqhuh*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, tt.

[http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnnim41991-1411-bab2\\_419-8.pdf](http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnnim41991-1411-bab2_419-8.pdf). Diakses 19 September 2018.

[http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnnim41991-1411-bab2\\_419-8.pdf](http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnnim41991-1411-bab2_419-8.pdf). Diakses 19 September 2018.

[http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnnim41991-1411-bab2\\_419-8.pdf](http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/29/jtptiain-gdl-s1-2006-nnnim41991-1411-bab2_419-8.pdf). Diakses 19 September 2018.

<http://www.jejakpendidikan.com/2014/10/hati-dalam-pandangan-tasawuf.html>. Diakses 17 Oktober 2018.

<http://www.jejakpendidikan.com/2014/10/hati-dalam-pandangan-tasawuf.html>. Diakses 17 Oktober 2018.

<http://rumisufi.blogspot.com/2015/10/tujuan-hidup-hakiki-dalam-pandangan-sufi.html>. Diakses 23 Oktober 2018.

## RIWAYAT HIDUP

### A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Rahmat Setiawan  
2. Tempat & Tgl. Lahir : Kendal, 08 Oktober 1982  
3. Alamat Rumah : Jl. Menur no. 22 RT 06/III Karangayu  
Cepiring Kendal  
HP : 085866833029  
E-mail : rahmat.s3.rs@gmail.com

### B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal:
- a. RA Perwanida Cepiring Kendal
  - b. MTs N Kendal lulus tahun 1997
  - c. MA al-Muayyad Surakarta lulus tahun 2000
  - d. S1 Jurusan BSA Fak. Adab. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta lulus tahun 2005
  - e. S2 Etika Islam Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang lulus tahun 2009
  - f. S3 Studi Islam Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang sekarang
2. Pendidikan Non Formal
- a. Pondok Pesantren al-Muayyad Mangkuyudan Surakarta
  - b. Ma'had Aly Pondok Pesantren Aji Mahasiswa al-Muhsin Krapyak Wetan Yogyakarta

Semarang, 20 Agustus 2021

**Rahmat Setiawan**  
NIM. 1500039030

