

RELASI SUFISME DENGAN MODERNITAS DALAM PERSPEKTIF ‘ABD AL-ḤALĪM MAḤMŪD

Ahmad Muhammad

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

E-mail: tzar_ahmad@yahoo.com

Abstract: This article discusses the theme of Sufism, modernity, and the relationship between the two. This study concludes that according to Maḥmūd, Sufism can deliver the people towards the true knowledge. In order to obtain this knowledge, the method of *ittibā‘* to al-Qur’ān and Sunnah is used. The method is implemented through purification of the soul. This method differs from the two methods used in modernity, namely the Cartesian philosophical method and Baconian observation method. The last two methods are only able to produce empirical-rational knowledge. According to Maḥmūd, both methods are only appropriate when used in the context of physical science, not of metaphysics and moral issues. The last two issues are more appropriate when viewed from the perspective of Sufism, which is guided by revelation. Maḥmūd argued that the relationship between Sufism and modernity is a complementary relationship, in which each of the two aspects is a complementary entity to another. It means that modernity will be spiritually empty without Sufism on one hand and Sufism will also be more meaningful when supported by modern science on the other.

Keywords: Sufism, modernity, modern science, knowledge.

Pendahuluan

Sufisme merupakan bagian penting, jika tidak dapat disebut inti dari keseluruhan ajaran Islam.¹ Spiritualitas yang terkandung dalam ajaran sufisme merupakan ekspresi paling tinggi dari kehidupan religius. Hal ini karena manusia, melalui ritual sufistik, dapat menghadirkan diri dalam relung jiwanya bersama Realitas Absolut, sumber dan tujuan hakiki kehidupan. Pengalaman sufistik ini, perlahan-lahan dapat

¹ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Muqaddimah fi Qaḍīyat al-Taṣawwuf* (Kairo: Maktabah al-Anglū al-Miṣrīyah, 1962), 34.

menyingkap rahasia identitas kemanusiaannya, bahwa dirinya hanyalah entitas lemah dan kecil di hadapan-Nya.

Sufisme dicirikan sebagai pengalaman dalam merasakan kehadiran Tuhan di dalam diri seorang *sâlik*, dan juga keinginan untuk pengetahuan langsung dari-Nya. Pengetahuan transenden tersebut dapat dicapai melalui pengalaman subyektif-intuitif melalui penyerahan diri dan pemurnian jiwa terus menerus di hadapan-Nya. Dalam masa perjalanan tersebut, seorang *sâlik* menyibukkan dirinya dengan keterikatan khusus untuk mengingat Allah dan hidup asketis. Pada akhir perjalanan spiritual, seorang *sâlik* akan mendapatkan pengetahuan langsung, kebenaran-kebenaran rohani dan pada tahap tertinggi merasakan kehadiran Tuhan dalam kesadaran manusiawi.

Sufisme sebagai pandangan hidup (*worldview*) memiliki semangat revolusi spiritual yang besar dalam Islam. Hal ini karena sufisme mampu tampil sebagai pengisi ruang batin masyarakat Muslim di tengah formalitas Islam ortodoks yang kaku.² Berbeda dari sharî'ah yang melihat manusia dari sisi eksoteris, sufisme lebih menitikberatkan perhatiannya pada pembentukan jiwa manusia melalui serangkaian latihan-latihan spiritual. Dengan mendidik dan memperdalam kesadaran spiritual umat Islam, sufisme telah memainkan peran penting dalam pembentukan masyarakat Muslim.

Meskipun terma sufisme baru dikenal pada abad kedua Hijrîyah, akan tetapi hal ini tidak menafikan bahwa praktik sufisme tidak diketahui oleh masyarakat Muslim generasi pertama. Masyarakat Muslim periode awal mendapatkan anjuran untuk hidup zuhud di dunia dan mengutamakan kehidupan akhirat dari ayat-ayat al-Qur'ân dan contoh kehidupan Nabi Muḥammad. Dari perilaku, etika, moral, dan pandangan hidup sebagian besar umat Islam generasi awal dapat dikatakan bahwa meskipun penyematan nama “sufi” datang belakangan, namun secara *de facto* laku sufi sudah dipraktikkan oleh umat Islam sejak awal mula kemunculannya.³

Meskipun demikian, sufisme juga pernah mendapat penolakan dari dalam tubuh umat Islam sendiri. Al-Jawzî, misalnya mengkritik sufisme karena menganggapnya lebih menekankan pada tingkah laku

² Ibid., 49.

³ 'Alî Sâmi al-Nashâr, *Nash'at al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm*, Vol. 3 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1977), 63.

(*'amal*) daripada ilmu, terlalu berlebihan dalam beribadah, melebihi makam-makam keramat para wali, hidup mengasingkan diri dari masyarakat, dan sejumlah kritikan lain yang menurutnya bertentangan dengan aspek shari'ah.⁴

Di era modern sekarang, ajaran-ajaran sufisme tampak asing bagi sebagian besar orang. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi beberapa abad belakangan ini telah membawa umat manusia pada kemajuan rasional-material yang demikian pesat. "Metode ilmiah" sebagai ciri khas dunia modern, memunculkan anggapan, bahwa 'kebenaran' adalah apa yang didapatkan dari pengamatan indrawi dan pendekatan rasional. Di luar itu, tidak ada yang layak disebut 'kebenaran'.⁵

Bagi banyak orang Islam, seperti juga orang lain, modernitas juga berarti mempertanyakan kembali pandangan tradisional tentang dunia. Salah satu perkembangan paling signifikan di dunia Muslim sebagai hasil dari tantangan modernitas adalah penurunan popularitas sufisme. Penetrasi budaya Barat dan tantangan modernitas tampaknya juga telah memancing beberapa Muslim untuk mempertanyakan kembali sufisme, melihatnya tidak hanya mempromosikan takhayul, ketidakterdayaan dan fatalisme, tetapi sebagai tradisi non-Islam sendiri.

Meskipun sufisme mendapatkan banyak tekanan, namun sifat manusia adalah sedemikian rupa sehingga pertanyaan mengenai misteri yang mendalam tentang kehidupan terus muncul pada dirinya. Modernitas walaupun menindas bentuk-bentuk refleksif-spiritual, fenomena yang muncul adalah semakin meningkat kemungkinan untuk kembali ke sesuatu yang ditindas sebelumnya. Giddens melihat bahwa kita bergerak menuju dunia di mana "dari hari ke hari, dalam tingkatan kolektif, pertanyaan tentang moral dan eksistensi akan kembali ke panggung."⁶

Menurut 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, wajar saja bila manusia modern seringkali terasing dari dirinya sendiri. Hal ini lantaran

⁴ 'Abd al-Mu'ī Bayyūmī (et.al.), *al-Taṣawwuf al-Islāmī: Nash'atub wa Judbūrūb wa Madārisub* (Kairo: Maktabah al-Īmān, t.th.), 186.

⁵ Tim Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel, *Pengantar Studi Islam* (Surabaya: IAIN SA Press, 2011), 116.

⁶ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), 560.

kehidupan modern yang diperkenalkan Barat hanya berpijak pada materialisme saja, sehingga tidak akan mendatangkan kebahagiaan hakiki. Di tengah menggejalanya materialisme, manusia modern memerlukan sufisme sebagai jalan untuk mengisi kekosongan jiwanya.⁷

Menurut Maḥmūd, jika sufisme dijalankan dengan benar, maka diasumsikan akan memberikan ketenangan dan mengisi kekosongan jiwa manusia, terutama dalam kehidupan modern seperti saat ini. Banyak sekali praktik-praktik sufisme yang menyimpang dari prinsip semula, maka perlu segera dihentikan. Praktik yang salah terhadap sufisme akan menghasilkan antipati terhadap sufisme itu sendiri. Bahkan yang lebih parah lagi adalah, jika sikap antipati tersebut mengarah pada asumsi bahwa sufisme adalah suatu ajaran yang berasal dari luar Islam, sehingga dianggap sebagai ajaran sesat. Pandangan ini jelas tidak proporsional dan muncul akibat kesalahpahaman terhadap sufisme. Dalam pandangan ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, hubungan sufisme dengan Islam tidak akan dimengerti dengan benar, kecuali jika sufisme didefinisikan sejalan dengan hakikat sufisme itu sendiri.⁸

Sufisme dalam Pusaran Modernitas

Setelah mendapat serangan dalam rentang panjang sejarah di masa klasik, sufisme kembali menerima serangan di era modern. Salah satu puncak oposisi terhadap sufisme dari dalam umat Islam sendiri barangkali datang dari gerakan Wahabiyah yang menemukan momentumnya pada akhir abad ke-18.⁹ Selanjutnya, serangan terhadap sufisme yang tidak kalah gencar dilontarkan oleh para pembaru Islam di awal abad ke-20. Sufisme mereka anggap identik dengan keterbelakangan, sikap pasif dan irasionalitas.¹⁰

Dalam pandangan mereka, sufisme adalah agama orang awam yang membawa unsur-unsur *bid‘ah* dan takhayul yang kontraproduktif dengan lingkungan modern. Karena itu, agar Islam bisa kembali bangkit di abad ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang ini, sufisme harus

⁷ Maḥmūd, *Muqaddimah*, 109-111.

⁸ *Ibid.*, 112-115.

⁹ Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the Modern in Islam* (London dan New York: I.B. Tauris & Co Ltd, 2007), iv.

¹⁰ Suha Taji-Farouki, *Beshara and Ibn ‘Arabi: A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World* (Oxford: Anqa Publishing, 2007), 216.

diberantas. Sampai saat ini, sebagian besar Muslim terpelajar menganggap bahwa cara pandang modern ala Barat sebagai satu-satunya harapan Islam untuk memasuki era modern.

Oleh karena semakin luasnya pertentangan ini, beberapa pengamat memprediksikan atas melenyapnya tradisi ‘tasawuf’ dan gerakan ‘sufisme’. Menurut mereka, sufisme akan menghilang dan pudar juga seiring dengan perubahan sosial dan modernisasi. Ruang emosional keislaman akan direbut oleh para ulama dan gerakan islam yang berpusat di kota. Asumsi ini relatif bertahan lama hingga sisasisanya masih terasa saat ini.¹¹

Jika kalangan Islam modernis dan liberal menyatakan bahwa optimalisasi rasio merupakan jalan satu-satunya untuk menyikapi modernitas, maka kalangan spiritual memilih menghadapinya dengan cara lain. Sejumlah guru sufi menyikapi modernitas dengan jalan menghidupkan kembali warisan tradisi Islam dengan berfokus kepada apa yang mereka anggap akar penyebab dari kemunduran umat Islam, yaitu “melupakan Allah”. Mereka menganggap bahwa umat Islam terlalu tersita perhatiannya kepada aspek materi dan kekuasaan yang membuat mereka saling bertikai sesamanya. Umat Islam terlalu banyak menghabiskan tenaga dengan mengejar hal-hal berbau duniawi sehingga melupakan aspek utama dari ajaran Islam itu sendiri, yaitu mengingat Allah.¹²

Jika membaca dan menengok lebih jauh tentang perkembangan sufisme di berbagai wilayah dunia, muncul beberapa keraguan atas kebenaran anggapan-anggapan di atas. Gelombang modernisasi yang dikawatirkan akan melibas setiap ekspresi ‘kekunoan’ yang tidak sejalan dengan logika berpikir modern ternyata dalam banyak sisi justru memberi sumbangsih atas kebangkitan sufisme.¹³

Berangsur-angsur turunnya popularitas kebudayaan Barat dewasa ini, membuat ide-ide era modern seperti tentang “kemajuan” dan “pembangunan” seperti yang didengungkan kaum modernis fanatik terlihat naif. Sebaliknya, kalangan akar rumput Islam mungkin jauh lebih terinspirasi oleh guru sufi dibandingkan oleh para intelektual modernis, yang terputus dari kalangan akar rumput karena gaya

¹¹ van Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism*, vii.

¹² William Chittick, *Sufism: A Beginners Guide* (Oxford: One World, 2000), 34.

¹³ van Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism*, 6.

akademik Barat mereka. Sufisme, yang ditengarai akan ditelan gelombang modernitas tidak hanya bertahan, namun juga berkembang lebih luas, melewati batas-batas geografis dunia Islam dan menyebar hampir ke seluruh dunia.

Dari dunia Islam sendiri, meningkatnya ketertarikan terhadap sufisme ditengarai salah satunya dilatarbelakangi oleh ekspresi kekecewaan terhadap ‘kering’-nya legalisme dan ritualisme pendekatan Islam lainnya serta penolakan kepada pola berpikir ekstremis. Ajaran sufisme yang menekankan diri pada spiritualitas dianggap sebagai alternatif Islam yang menarik lantaran ajaran spiritual, pluralisme dan toleransi yang terkandung di dalamnya.¹⁴ Di wilayah Muslim perkotaan, sufisme semakin dilirik lantaran ia dianggap menyediakan ketenangan batin dan refleksifitas jiwa yang semakin jarang didapat di lingkungan padat perkotaan. Terdapat indikasi yang baik bahwa tradisi sufi baru-baru ini menikmati apresiasi yang lebih baik dari sejumlah rezim penguasa Muslim. Mereka nampaknya mulai menganggap sufisme sebagai salah satu aliran islam moderat dan jauh dari radikalisme, sebagai alternatif yang dapat mewujudkan kebangkitan spiritual dan identitas Islam.¹⁵

Paralel dengan kebangkitan sufisme di dunia Islam, di Barat, ajaran sufi juga semakin diminati. Penyebaran sufisme ini, salah satunya dilatarbelakangi oleh kegagalan modernitas dalam merealisasikan janji-janji kebahagiaan yang pernah dikemukakannya dulu. Modernitas dengan rasionalisme dan positivismenya menjauhkan manusia dari Tuhan. Manusia menjadi teralienasi dari dirinya sendiri di tengah capaian-capaian menakjubkan sains modern. Manusia modern, terlebih masyarakat Barat merasakan modernitas tidak mampu mengisi kehampaan dan kegersangan yang ada di dalam jiwa. Mereka memerlukan kedamaian spiritual yang tidak didapatkan dari sains modern.¹⁶

Dengan kegagalan modernitas dalam mengantarkan manusia menuju kebahagiaan, maka tidak ada jalan lain bagi manusia selain mulai untuk mengambil jarak dari realitas yang senantiasa berubah dan serba profan untuk beralih ke realitas yang tetap, tak berubah dan

¹⁴ Farouki, *Beshara and Ibn 'Arabi*, 216.

¹⁵ *Ibid.*, 217.

¹⁶ van Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism*, 7.

transenden. Sebagaimana diungkapkan Seyyed Hossein Nasr bahwa hajat untuk menangkap kembali pandangan tentang inti (makna) bagi masyarakat Barat menjadi lebih mendesak.¹⁷ Salah satu upaya yang harus ditempuh adalah menghidupkan kembali faham sufisme. “Kita telah menderita penyakit metafisika, dan karena itu obatnya harus metafisika”, kata Schumacher.¹⁸

Tampaknya, sekarang ini sedang terjadi pendulum balik, bahwa setelah era modernitas dengan segala keberhasilan ipteknya yang menekankan rasionalisme-objektif dan keberagaman yang menonjolkan formalisme-eksoteris, gagal memberikan *universal harmony*. Menurut Nurcholis Madjid, peradaban Modern-Barat saat ini nampaknya telah berada di saat zenithnya. Masyarakat Barat sudah mulai bicara tentang transformasi kehidupan, dengan kesediaan untuk lebih mengadaptasi nilai-nilai spiritualitas yang terdapat dalam kebudayaan bangsa-bangsa Asia atau dunia Timur.¹⁹

Senada dengan Nurcholis Madjid, menurut John Naisbitt dan Aburdenne, adanya perhatian yang signifikan terhadap agama dan spiritualitas di Barat, dikarenakan ilmu pengetahuan dan teknologi modern tidak memberikan makna tentang kehidupan, sehingga di zaman ini muncul istilah *turning to the east*, sebagai pertanda bahwa fenomena agama akan mengalami kebangkitan. Itulah sebabnya mengapa akhir-akhir ini banyak orang Barat yang pergi ke India, Tibet, Turki, Srilanka, China dan Jepang untuk menggali tradisi kearifan spiritual Timur yang banyak menjelaskan intisari dan makna hidup.²⁰

Bentuk sufisme yang berkembang di Barat tidak mewujudkan dalam satu corak saja. Terdapat cukup banyak varian sufisme yang ada di Barat, seperti Martin Lings, cendekiawan Barat yang kemudian masuk Islam dan berganti nama menjadi Abu Bakr Siraj ed-Din, menyajikan gambaran sufisme intelektual yang didasarkan pada teks-teks Islam. Sarjana asal Iran, Seyyed Hossein Nasr juga menekankan aspek

¹⁷ Komarudin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998), 272.

¹⁸ *Ibid.*, 293.

¹⁹ Nurcholis Madjid (ed.), *Islam Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 152.

²⁰ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 203.

intelektualitas dalam sufisme, melebihi penekanan pada cinta. Nasr juga berulang kali menegaskan bahwa tidak ada sufisme tanpa shari'ah.²¹

Pemimpin Cerrahi Turki Muzaffer Ozak menghadirkan sufisme berorientasi shari'ah yang jauh lebih terfokus pada cinta dari pada penegasan intelektual. Pemimpin tarekat Naqshbandi, Nazim al-Qubrusi menawarkan perspektif sufisme yang berakar pada cinta, meskipun di sisi lain ia juga berulang kali mengatakan bahwa bagaimanapun, shari'ah adalah basis dari sufisme. Pemimpin Ni'matollahi Iran, Dr. Javad Nurbakhsh telah menerbitkan beberapa antologi teks-teks sufi klasik. Ia sendiri memiliki pandangan tentang *intoxication*, kemabukan dengan penekanan pada penyatuan dengan Tuhan. Dia kurang memperhatikan shari'ah, namun membahas pentingnya kegiatan komunal sufi seperti sesi zikir. Sementara tentang sufisme yang mengajarkan ajaran cinta dan mabuk yang berujung pada doktrin penyatuan dengan Tuhan, pemikiran-pemikiran Guru Bawa Muhaiyadeen bisa dipandang sebagai sebuah ajaran sintesis antara sufisme dengan berbagai varian ajaran Hindu.²²

Variabilitas corak sufisme di Barat demikian, dipengaruhi tidak hanya pemahaman berbeda para shaykh tentang sufisme itu sendiri, tetapi juga terkait dari wilayah Muslim mana tradisi sufisme tersebut datang. Corak sufisme dalam Islam sendiri sangat pluralistik, kompleks, dan divergen. Misalkan perbedaan aliran sufisme Khurasan, Baghdad, dan Naisabur. Perbedaan di tanah asal sufisme tersebut kemudian terbawa pada saat aliran sufisme tersebut berkembang di Barat.²³ Bukan itu saja, variabilitas sufisme di Barat juga terpengaruh lingkungan di Barat di mana sufisme tersebut dikembangkan. Singkat kata, varian sufisme di Barat terbentang dari aliran ortodoks yang *shari'ah oriented*, hingga corak sufisme perenial yang cenderung tidak menempatkan shari'ah sebagai landasan utama.²⁴

Terlepas dari berbagai macam corak sufisme kontemporer yang berkembang baik di dunia Islam ataupun di Barat, namun yang jelas fenomena perkembangan sufisme ini menunjukkan bahwa pada saat ini

²¹ Chittick, *Sufism: A Beginners Guide*, 36.

²² Ibid., 37.

²³ Jamal Malik dan John Hinnels (eds.), *Sufism in the West* (London dan New York: Routledge, 2006), 3.

²⁴ van Bruinessen dan Howell (eds.), *Sufism*, viii.

dimulailah era baru, sebuah era terjadinya perubahan tak terhindarkan yang mengantarkan manusia tak lagi melulu melihat rasionalitas sebagai satu-satunya mencapai kebahagiaan. Perkembangan sufisme di dunia kontemporer, khususnya di Barat mengindikasikan bahwa sekarang kita sedang memasuki periode “resakralisasi”, di mana perhatian terhadap hal-hal yang bersifat spiritualitas mulai naik ke permukaan. Dengan demikian, manusia modern saat ini melihat bahwa modernitas telah gagal dalam memberikan kebahagiaan kepada manusia dan mulai mengalihkan perhatian kepada spiritualitas. Fenomena tersebut mencerminkan reorientasi fundamental pemahaman akan hakikat diri manusia dan nilai-nilai spiritualitas, yang menawarkan kebahagiaan dan harapan hidup yang lebih baik.

Modernitas dalam Perspektif ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmûd

Sejarah telah mencatat permusuhan gereja kepada ilmu pengetahuan. Gereja banyak melakukan tekanan dan intimidasi kepada para ilmuwan karena mereka tidak mengimani doktrin gereja, walaupun hal tersebut memang tidak masuk akal.²⁵ Misalnya seperti dikatakan oleh seorang fisikawan dan teolog Perancis, Blaise Pascal (1623-1662) bahwa doktrin gereja yang menyatakan bahwa manusia memiliki dosa asal (warisan) yang disebabkan oleh kesalahan Adam memakan buah terlarang di surga adalah tidak masuk akal. Bagaimana mungkin seseorang dikenai sanksi atas perbuatan yang dilakukan orang lain, nenek moyangnya lebih dari empat ribu tahun silam.²⁶ Ernest Renan melangkah lebih jauh dengan kepercayaannya yang dapat merobohkan iman Kristen saat menulis bahwa Jesus bukanlah Tuhan atau anak Tuhan, melainkan hanyalah manusia istimewa dengan budi pekerti yang baik.²⁷

Dari pertanyaan-pertanyaan kritis yang mempertanyakan validitas doktrin gereja, akhirnya yang terjadi kemudian adalah terdapat dua kecenderungan yang bertentangan (dipertentangkan) antara agama dengan kitab sucinya dan humanisme dengan kepercayaan pada akal budi manusia. Humanisme menyiratkan optimisme tentang ilmu pengetahuan yang diandaikan sanggup mengganti peranan gereja dalam

²⁵ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmûd, *Urûbâ wa al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1993), 31-32.

²⁶ *Ibid.*, 32.

²⁷ *Ibid.*, 33.

menentukan kebenaran. Perlahan tapi pasti gereja mulai ditinggalkan dan peranan agama mulai tergantikan oleh semangat revolusi ilmiah. Manusia di era baru mulai menjadikan sumber utama kebenaran bertumpu pada akal yang didaulat untuk menyingkap realitas metafisika, dan perasaan (hati) untuk urusan akhlaq.²⁸

‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd membagi dimensi peradaban modern menjadi dua; dimensi material (fisik) dan kebudayaan (metafisik).²⁹ Untuk dimensi material, Maḥmūd menjelaskan bahwa peradaban modern dibangun di atas dua metode: pertama metode Cartesian yaitu metode filosofis, dan kedua adalah metode Baconian yang merupakan metode observasi.³⁰ Metode Cartesian berkenaan dengan pembahasan berupa bidang kajian yang rasional murni, seperti pada ilmu matematika dan filsafat.³¹ Sementara Metode Baconian memiliki bidang kajian berupa alam fisik, yaitu menyelidiki mekanisme kerja bagian tertentu dari alam fisik (*maḥsûsât*) seperti logam, hewan, tumbuhan, planet, bintang dan sebagainya.³²

Dalam metode Baconian, pengambilan kesimpulan dilakukan melalui pengujian di laboratorium, eksperimen atau pengamatan objek kajian. Dari percobaan dan pengamatan beberapa sampel tersebut, ditarik kesimpulan umum berupa seperangkat hukum tertentu yang mengatur cara kerja alam. Dengan kata lain, tujuan yang hendak dicapai menggunakan metode ini adalah penyingkapan hukum-hukum alam. Metode observasi Baconian ini menjadi metode utama penemuan-penemuan ilmiah modern di bidang kimia, astronomi, biologi, dan dalam disiplin ilmu lain yang menjadikan materi (alam) sebagai objek kajiannya.³³

Menurut Maḥmūd, metode observasi ini merupakan metode islami. Ia menyebutnya sebagai metode ilmiah atau metode *al-sam‘ wa al-baṣar*, berdasarkan pada ayat al-Qur’ân:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

²⁸ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Islâm wa al-‘Aql* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1998), 224.

²⁹ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Mawqif al-Islâm min al-Fann wa al-‘Ilm wa al-Falsafah* (Kairo: Dâr al-Rashâd, 2003), 151.

³⁰ Ibid., 128.

³¹ Maḥmūd, *Mawqif al-Islâm*, 68.

³² Ibid., 68.

³³ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Islâm wa al-‘Imân* (Kairo: Dâr Gharîb, 1998), 86.

“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya, Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawaban”³⁴

Metode observasi ini selaras dengan Islam, karena metode tersebut mendasarkan diri dalam penelitiannya pada pendengaran (*samʿ*), dan penglihatan (*baṣar*) yang merupakan pondasi dari percobaan (eksperimen). Selain itu metode ini juga mengajarkan untuk tidak selalu mengikuti prasangka (*ẓann*),³⁵ di samping juga metode ini adalah metode netral yang bisa digunakan siapa saja, tidak terbatas pada satu kalangan tertentu. Tidak ada yang disebut misalnya, kimia Amerika atau kimia Inggris. Kimia tetaplah kimia, terlepas dari siapa saja yang melakukan penelitian mengenainya.³⁶

Metode ini, kata Maḥmūd lebih lanjut telah lama digunakan umat Islam. Roger Bacon yang disebut sebagai bapak empirisisme (observasi) di Eropa mempelajari metode ini dari umat Islam.³⁷ Sepanjang sejarahnya, umat Islam berhasil meraih capaian-capaian cemerlang dalam ilmu pengetahuan melalui metode observasi. Hal ini terlihat dari para ilmuwan Muslim yang telah menemukan banyak sekali penemuan dengan menggunakan metode ini. Sebut saja misalnya, Ibn Ḥaitham penemu optik, Ibn Sînâ dalam ilmu kedokteran, Jâbir b. Ḥayyân dalam ilmu kimia, dan al-Kindî dalam masalah matematika.³⁸ Prestasi gemilang umat Islam klasik tersebut, merupakan tindak lanjut dari perintah Allah yang menyuruh Muslim untuk menyingkap *ṣunan Allâh al-kamniyah*. Jadi bisa disimpulkan bahwa sisi materialisme dari peradaban modern selaras dengan Islam baik secara metode (*istiqrâʾ*) maupun objek kajian (alam).³⁹

Pada dimensi materialis, peradaban modern berjalan seiringan dengan tradisi dalam Islam. Nampaknya, hal ini disebabkan oleh eksistensi objek yang menjadi kajian bersama. Seperti dikemukakan di

³⁴ Maḥmūd, *Mawqif al-Islâm*, 152.

³⁵ *Ibid.*, 152.

³⁶ *Ibid.*, 162.

³⁷ *Ibid.*, 153.

³⁸ John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam*, terj. M. Khoirul Anam (Jakarta: Inisiasi Pers, 2004), 12-55.

³⁹ Maḥmūd, *Mawqif al-Islâm*, 157.

muka, bahwa objek kajian dimensi materialis adalah alam, di mana alam merupakan realitas fisik, yang bisa didekati menggunakan indra, sehingga kemudian, untuk merumuskan pengetahuan mengenai fenomena alam dapat dilakukan pengamatan melalui indra.

Situasi berbeda terlihat pada dimensi kebudayaan. Kebudayaan merupakan dimensi yang menunjukkan identitas peradaban yang terbentuk di dalamnya. Selain posisinya yang sangat penting, objek kajian dalam dimensi ini adalah fenomena abstrak yang tidak dapat diamati menggunakan indra. Karena itu metode observasi tidak dapat diterapkan dalam dimensi kebudayaan.⁴⁰ Untuk memecahkan persoalan tersebut, kaum modernis mengandalkan pada kekuatan rasio. Mereka berasumsi bahwa rasio mampu menjadi parameter yang tepat untuk menjelaskan kategori moral, dan urusan metafisika.⁴¹

Jika pada dimensi materialis, observasi bisa menjadi hakim yang baik, yang mampu menunjukkan kebenaran dan kesalahan suatu asumsi, namun tidak demikian halnya dengan rasio dalam dimensi kebudayaan, yang diandaikan berhasil memerankan fungsi yang sama seperti observasi. Fakta yang terjadi kemudian adalah, rasio tidak mampu menjadi hakim yang mampu membedakan kebenaran dan kesalahan pada objek-objek kajian teoritis. Permasalahannya, rasio yang dimiliki tiap-tiap orang berbeda satu sama lain sehingga mengantarkan pada kesimpulan yang berbeda. Perselisihan yang timbul sejak jaman Yunani kuno bisa menjadi gambaran bahwa tidak ada jaminan bahwa rasio tidak melakukan kesalahan dalam pembahasannya terkait moral dan metafisika. Persoalan-persoalan demikian, terus mengundang perdebatan dan tidak menunjukkan langkah maju penyelesaian, bahkan hingga era modern.⁴²

Perselisihan demikian, disebabkan tidak adanya hakim yang mampu mengurai simpul permasalahan dengan baik. Rasio yang disertai tugas tersebut tidak bisa menjalankannya dengan baik. Kebuntuan ini terus berlanjut hingga di era modern. Meskipun pengalaman sejarah memperlihatkan kegagalan rasio, namun kaum modernis (terutama di Barat) enggan menoleh pada agama untuk memecahkan persoalan tersebut. Agaknya keengganan ini

⁴⁰ Ibid., 162.

⁴¹ Mahmûd, *al-Islâm wa al-‘Aql*, 10.

⁴² Ibid., 9.

dilatarbelakangi trauma mendalam atas monopoli kebenaran yang diperankan gereja dalam waktu lama, sehingga kemudian muncullah gerakan humanisme dengan kepercayaan pada akal budi manusia.⁴³

Humanisme diandaikan sanggup mengganti peranan gereja dan agama dalam menentukan kebenaran. Diliputi optimisme luar biasa, kaum humanis mengambil sumber utama kebenaran dalam: (1) akal untuk menyingkap realitas metafisika, dan (2) perasaan (hati) untuk menentukan persoalan moral.⁴⁴ Namun seperti sedang mengulang sejarah. Kaum humanis menemui kegagalan yang sama dengan yang dialami leluhurnya di Yunani. Tetap tidak ada kata sepakat dalam menentukan klasifikasi kebenaran moral dan metafisika.

Ketidakjelasan terhadap kemungkinan meraih kebenaran absolut ini tak pelak menyebabkan frustrasi pada sejumlah orang modern. Frustrasi tersebut terlihat dari kemunculan model pemikiran pragmatisme yang percaya bahwa hakikat absolut tidak mungkin dapat diketahui secara meyakinkan. Jadi, sangat sia-sia apabila kita (kaum modernis) terus bertengkar mengenai hal itu. Jalan yang paling masuk akal adalah kita menganalogikan “kebenaran” dan “kesalahan” dalam timbangan asas “manfaat”. Jadi yang dimaksud kebenaran adalah sesuatu yang bermanfaat bagi kita, sementara yang tidak bermanfaat adalah salah.⁴⁵

Jalan pelarian lain terhadap kebuntuan ini adalah meletakkan pemikiran “evolusi”. Melalui pemikiran evolusi ini kaum modernis memandang bahwa tidak ada suatu pemikiran tertentu yang bersifat final, karena semua pemikiran akan terus berkembang seiring putaran zaman. Pemikiran yang lama digantikan oleh pemikiran baru. Pemikiran yang baru pun berganti dengan yang terbaru. Demikian seterusnya hingga tidak ada kata final dalam sebuah pemikiran. Melalui pemikiran “evolusi” ini, mengindikasikan bahwa tidak ada “*qat’iyah* (kepastian)” dalam hal agama dan moral. Semuanya diletakkan dalam kaca mata “relativitas mutlak”.⁴⁶

⁴³ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2012), 523-528.

⁴⁴ Maḥmūd, *al-Islām wa al-‘Aql*, 224.

⁴⁵ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Taḥkīm al-Falsafī fī al-Islām* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1989), 175.

⁴⁶ Maḥmūd, *al-Islām wa al-‘Aql*, 225-226.

Menurut kacamata Maḥmûd, dalam Islam pemikiran tentang evolusi tidak berada dalam bangunan inti Islam. Evolusi memang diakui dalam Islam, tapi terbatas pada wilayah materialis saja. Evolusi dalam merumuskan mekanisme kerja alam, atau dalam menentukan hasil dari observasi ilmiah merupakan sesuatu yang dibolehkan, bahkan dianjurkan. Akan tetapi untuk wilayah kebudayaan, tidak dikenal adanya “evolusi” dalam Islam, karena bangunan inti yang membentuk identitas Islam merupakan sesuatu yang tetap dan tidak mengenal perubahan. Maḥmûd menyebut bahwa terdapat tiga persoalan yang tidak bisa dipecahkan menggunakan rasio, yaitu: persoalan akidah, parameter etika, dan kaedah-kaedah umum *tashrî*.⁴⁷

Pemikiran ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd tentang Relasi Sufisme dengan Modernitas

Sebelum membahas relasi antara sufisme dan modernitas, ada baiknya kita melihat pandangan Maḥmûd tentang relasi Islam dan modernitas. Ini menjadi penting karena sufisme merupakan anak kandung dari ajaran Islam, sehingga sufisme tidak dapat didekati kecuali dalam kaitannya dengan Islam. Terdapat tiga pandangan umum mengenai relasi antara Islam dan modernitas. *Pertama*, mereka yang mengatakan bahwa kita (umat Islam) harus mengambil semua yang datang dari peradaban modern (Barat). *Kedua*, mereka yang menolak habis-habisan keberadaan modernitas. *Ketiga*, merupakan kelompok moderat; mengambil yang baik dari peradaban modern, sementara yang buruk tidak diikuti.⁴⁸

Untuk pendapat yang terakhir ini, agaknya terasa benar. Setiap peradaban memiliki kelebihan dan kelemahannya masing-masing. Tidak ada salahnya apabila kita umat Islam mengambil hal-hal positif yang berasal dari peradaban lain (khususnya Barat) untuk diterapkan dalam peradaban kita. Terlebih, dalam konteks peradaban modern saat ini, bisa dikatakan hampir semua orang di seluruh dunia telah mengambil manfaat dari hasil peradaban modern, sehingga untuk melakukan gerakan pemurnian diri dari pengaruh peradaban modern terasa sangat naif. Dari sini kemudian mengemuka kenyataan bahwa suka atau tidak

⁴⁷ Ibid., 28.

⁴⁸ Maḥmûd, *Mawqif al-Islâm*, 146-151.

umat Islam di masa sekarang hidup dalam payung modernitas yang notabene berasal dari Barat. Dengan demikian yang menjadi pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana cara untuk membedakan kebaikan dan kelemahan modernitas sehingga bisa kita ambil manfaatnya dan meminimalisir pengaruh buruknya.

Seperti dijelaskan di bagian sebelumnya, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd membagi peradaban modern menjadi dua dimensi; dimensi materialis (fisik), dan kebudayaan (metafisik).⁴⁹ Menurut ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, meskipun ia mengakui manfaat modernitas dalam mencapai kemajuan fisikal, tetapi dia menolak untuk menerima aspek modernitas yang dibawa oleh kebudayaan Eropa dalam hal pengetahuan tentang Tuhan (metafisika) dan nilai-nilai moral. Maḥmūd menilai bahwa dalam hal ini (moral dan metafisika), rasionalitas yang merupakan pondasi dari peradaban modern tidak bisa dipercaya dan harus digantikan dengan entitas lain yang baku dan bisa diandalkan untuk menjadi parameter dalam menentukan baik-buruk, benar-salah dalam persoalan moral dan metafisika. Maḥmūd lantas mengajukan wahyu yang *ma‘ṣūm* sebagai jalan keluar dari kebuntuan ini. Menurutnya, eksistensi wahyu yang bersih dari kesalahan dan relativitas budaya dapat menjadi petunjuk baku yang bisa diandalkan untuk memecahkan persoalan metafisika dan moral.⁵⁰

Walaupun kedudukan rasio dalam al-Qur’ān demikian tinggi, tapi tidak dapat diartikan bahwa rasio adalah segala-galanya. Memang benar, untuk permasalahan yang terkait dengan dimensi materialis peradaban, agama meninggalkannya untuk manusia. Hal ini agar manusia belajar menemukan hukum alam atau *sunnat Allāh* demi tujuan kebaikan dan kesejahteraan umat manusia.⁵¹ Meskipun demikian, dalam dimensi kebudayaan al-Qur’ān berperan sebagai petunjuk, *murshid*, pemimpin bagi rasio yang tidak berisi kontradiksi satu sama lain. Jika rasio dibiarkan sendiri tanpa adanya *murshid*, bisa dipastikan bahwa rasio dengan mudah akan menyesatkan manusia, seperti perselisihan yang terjadi di kalangan filosof Barat.

Agar tidak terjerumus kepada kesesatan, al-Qur’ān memberi sejumlah keterangan yang harus diperhatikan. *Pertama*, agama datang

⁴⁹ Ibid., 152.

⁵⁰ Maḥmūd, *al-Islām wa al-‘Aql*, 236-238.

⁵¹ Ibid., 30.

untuk memberi petunjuk kepada rasio terkait masalah metafisika. Permasalahan ini mencakup soal akidah seperti: iman kepada Allah dan Rasul, hari kiamat, dan *ghaybiyyât* lainnya. *Kedua*, dalam permasalahan moral, kebaikan dan keutamaan, serta hal-hal apa yang harus dilakukan seseorang untuk mencapai keutamaan moral. *Ketiga*, dalam permasalahan *tashrî‘*, yaitu pokok-pokok aturan yang berguna untuk mengorganisir masyarakat dan membawa kebahagiaan pada umat manusia.⁵² Dalam permasalahan-permasalahan di atas, rasio harus mencari petunjuk dari agama, karena apabila rasio mencari pemecahannya sendiri, maka rasio akan sampai pada kerancuan. Hal tersebut ditandai dengan ketiadaannya kata sepakat dari banyak pemikir terkait masalah yang sama. Maka hasilnya adalah rasio tidak akan sampai pada keyakinan, keserasian dan kebahagiaan.

Bisa dilihat bahwa modernitas hanya mencukupkan diri pada aspek materialisme, sementara aspek rohani atau metafisika ditinggalkan.⁵³ Sedangkan agama (Islam), menurut Maḥmûd, tidak hanya mendasarkan diri pada pembahasan tentang objek materialis. Meskipun agama juga sering menyinggung tentang objek materialis, namun itu bukanlah inti dari kajian agama. Meskipun agama bersesuaian dengan rasio namun karena sumber dari agama adalah wahyu *ma’sûm* yang berlainan dengan rasio, sehingga bidang kajian agama lebih luas dan lebih tinggi daripada wilayah yang bisa dikaji oleh rasio.⁵⁴ Hubungan antara Islam dan modernitas dapat terlihat pada firman Allah:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ

“Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitâb dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia...”⁵⁵

⁵² Maḥmûd, *Mawqif al-Islâm*, 166.

⁵³ *Ibid.*, 68.

⁵⁴ *Ibid.*, 69. Lihat juga Maḥmûd, *al-Islâm wa al-‘Aql*, 27.

⁵⁵ al-Qur’ân, 57: 25.

Ayat ini memperlihatkan bahwa Allah memberi manusia berupa dua kenikmatan. *Pertama*, berupa risalah agama yang menunjukkan manusia ke jalan yang benar, dengan al-Qur’ân sebagai sumber hidayah. *Kedua*, berupa kenikmatan material semisal besi, yang mengisyaratkan kepada manusia untuk memanfaatkan benda-benda di alam untuk kesejahteraan manusia.⁵⁶ Peradaban “besi” atau peradaban materialis inilah yang berkuasa di masa kita sekarang. Peradaban semacam ini, apabila tidak dipandu oleh hidayah Allah malah akan lebih banyak menghasilkan keburukan bagi umat manusia ketimbang kebaikan. Tanpa didasari nilai-nilai moral dan tuntunan agama, maka yang terjadi kemudian adalah proses eksploitasi alam besar-besaran dan penindasan yang kuat terhadap yang lemah. Sekali lagi bisa dikatakan bahwa hanya agama lah yang bisa mengantarkan manusia ke dalam kesempurnaan materi-rohani.

Islam mengajak umatnya untuk mendapatkan pengetahuan yang bermanfaat. Pengetahuan tersebut tidak hanya terbatas pada aspek fisik, tetapi juga metafisik, materialis sekaligus rohani, pengetahuan tentang alam sekaligus jiwa.⁵⁷ Islam mengajak umatnya di samping untuk menerima pengetahuan materialis, juga pengetahuan *isbrâqî*, atau *kashfîyah ilbâmîyah*. Terlihat dari firman Allah:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawaban”.⁵⁸

Sam’ (pendengaran) dan *baṣâr* (penglihatan) adalah pondasi ilmu materialisme yang dianut peradaban modern, sementara *fuâd* (hati) merupakan dasar dari ilmu *ilbâmîyah* yang diikuti para sufi.⁵⁹ Jika ilmu materialis modern dibangun hanya dari observasi dan penalaran, maka ilmu *kashfîyah ilbâmîyah* berpondasikan akhlaq terpuji, ikhlas takwa, dan kebaikan, dan Islam mengajak ke semua hal tersebut.⁶⁰ Oleh karena itu pandangan Islam lebih luas dan dalam daripada ilmu modern.

⁵⁶ Maḥmûd, *Fatâwâ al-Imâm*, Vol. 2, 467.

⁵⁷ Maḥmûd, *Mawqif al-Islâm*, 68.

⁵⁸ al-Qur’ân, 17: 36.

⁵⁹ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-Îmân*, 91.

⁶⁰ *Ibid.*, 91.

Menurut Maḥmûd, definisi ilmu dalam peradaban modern adalah “hukum-hukum yang dibangun atas pondasi pengamatan, eksperimen, dan observasi”.⁶¹ Definisi ini menjelaskan aspek materialisme dari ilmu, di mana objek kajian ilmu adalah alam fisik (gunung, tumbuhan, hewan, dan sebagainya). Sementara hal-hal di luar fisik (metafisika) tidak masuk dalam lingkup kajian ilmu modern, karena tidak dapat didekati menggunakan metode modern (pengamatan, eksperimen, dan observasi).⁶² Jadi ilmu modern tidak bisa menghukumi fenomena yang ada di balik alam, seperti eksistensi Dzat Tuhan, hari kebangkitan, dan hal-hal gaib lainnya. Oleh karena itu persoalan-persoalan gaib demikian, menurut definisi dan pengertian keilmuan modern tidaklah dapat disebut sebagai ilmu.

Sementara itu, Islam dengan jelas membedakan fungsi dan ruang kajian masing-masing instrumen yang terpasang dalam diri manusia. Instrumen indra difungsikan untuk mengenali objek yang bersifat indrawi, sementara rasio untuk memahami dan menarik kesimpulan dari kesaksian indra. Adapun setelah rasio, terdapat hati yang merupakan alat untuk mengetahui realitas metafisika melalui cahaya Tuhan. Jika pada kedua instrumen sebelumnya, mekanisme kerjanya dilakukan melalui pengamatan dan penalaran, maka mekanisme kerja hati dilakukan dengan cara membersihkan diri, dan menyucikan jiwa dari segala kotoran.⁶³ Selain itu, pandangan Islam terhadap ilmu juga berbeda dari ilmu modern dari sisi niatan, dan tujuan. Ilmu modern menyatakan bahwa ilmu terlepas dari apa yang dinamakan moral, etika, kebaikan dan keburukan, maka dalam Islam, ilmu disinergikan dengan kebaikan, yang menjadikan tujuannya adalah Allah dan beribadah kepada-Nya. Jadi dalam Islam, ilmu itu berarti “membaca” dengan nama Allah.⁶⁴ Pandangan Islam terhadap ilmu menurut Maḥmûd seperti tertulis dalam al-Qur’ân:

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ

“Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seseorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-

⁶¹ Maḥmûd, *Mawqif al-Islâm*, 67.

⁶² *Ibid.*, 68.

⁶³ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-‘Aql*, 111.

⁶⁴ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-‘Îmân*, 91-92.

ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka al-Kitâb (al-Qur'ân) dan al-Hikmah (Sunnah) serta menyucikan mereka...”⁶⁵

Ayat ini menerangkan bahwa ilmu dan moral merupakan satu kesatuan tak terpisahkan. Ilmu akan membawa kepada hikmah, sementara moral mengajak manusia kepada penyucian jiwa. Dalam Islam, ilmu memiliki makna luas berupa keseimbangan dimensi ruhani dan materi serta mempunyai tujuan yang mulia yaitu Allah. Tak heran apabila ulama (seseorang yang berilmu) mendapatkan kedudukan iman yang tinggi, sehingga disebut pewaris para Nabi.⁶⁶

Demikian pula mengenai hal mendapatkan pengetahuan hakiki, jalan sufisme tidak dapat ditempuh kecuali pada diri ulama mukmin. Hal tersebut dikarenakan orang-orang yang berilmu, seperti ilmu astronomi atau biologi akan mengetahui secara mendalam keteraturan dan keserasian yang nampak pada alam sehingga dengan demikian bertambah yakinlah dirinya kepada Allah.⁶⁷ Ujung dari proses itu semua (ilmu dan *tasfîyah*) adalah tauhid, *ashbad an lâ ilâh illâ Allâh*.⁶⁸ Dan syahadat tauhid hanya dapat ditempuh oleh orang-orang yang beriman dan berilmu, yaitu para ulama yang terpilih,⁶⁹ sebagaimana dikatakan al-Qur'ân: “Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan Dia (yang berhak disembah), Yang menegakkan keadilan. Para Malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan melainkan Dia, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”⁷⁰

Jadi dalam Islam, ilmu materialis modern merupakan salah satu pondasi Islam, dan ilmu tersebut juga menjadi ciri khas dari seorang Muslim.⁷¹ Meskipun demikian, kedudukan ilmu masih sebatas separuh perjalanan. Perjalanan berikutnya lalu dilanjutkan dengan *tasfîyah* (penyucian diri) yang merupakan jalan para sufi. Penyucian diri dilakukan setelah seorang *sâlik* memiliki ilmu, karena pengetahuan

⁶⁵ al-Qur'ân, 2: 129.

⁶⁶ Maḥmûd, *Mawqif al-Islâm*, 70-72.

⁶⁷ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-Îmân*, 79.

⁶⁸ Maḥmûd, *Mawqif al-Islâm*, 90.

⁶⁹ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-Îmân*, 82.

⁷⁰ al-Qur'ân, 3: 18.

⁷¹ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-Îmân*, 80.

kashfîyah ilhâmîyah tidak akan terjadi bersama-sama dengan kebodohan.⁷²

Maḥmûd mengutip ibarat Plotinus: *al-kashf ‘an al-Ilâh thumma al-Ittişâl bih*⁷³ untuk menggambarkan bagaimana kebenaran tersebut dapat dicapai, yaitu pertama kali menggunakan akal (*kashf*) untuk memikirkan hakekat Tuhan, kemudian disempurnakan dengan jalan penyucian diri (*taşfîyah*). Jika kedua jalan tersebut telah dilalui, maka hakikat kebenaran Ilahi akan tampak pada dirinya.⁷⁴ Maḥmûd mengibaratkan kekuatan wahyu dalam mendapatkan pengetahuan dari Allah seperti mengarungi samudera luas menggunakan bahtera yang kokoh dan tak tergoyahkan.⁷⁵ Sebesar apapun gelombang yang menerjang, bahtera tersebut akan tetap berdiri. Hal ini berbeda dari kekuatan rasio yang ia ibaratkan sebagai papan kayu tipis yang rentan pecah tersapu gelombang samudera metafisika yang ganas.⁷⁶

Dalam menjalankan *sulûk* sufinya tersebut, seorang *sâlik* diharuskan untuk tetap berpegangan pada al-Qur’ân dan Sunnah. Menurut Maḥmûd, sufisme tidak akan tercapai kecuali di bawah bendera al-Qur’ân dan Sunnah. Karena menurutnya, satu-satunya wahyu yang *ma’sûm* dan layak untuk dijadikan penuntun keselamatan adalah al-Qur’ân dan sunnah Nabi.⁷⁷ Kedua sumber tersebut yang akan membimbing manusia menuju kesempurnaan *rûhî* (rohani). Makna *rûhî* di sini ialah untuk mencapai kebahagiaan tersebut, manusia tidak bisa mencapainya dengan usahanya sendiri, melainkan diserahkan kepada Allah, karena Allah adalah tujuan dari laku suluk manusia.⁷⁸ Oleh karena itu tidak ada jalan lain bagi akal selain tunduk, berserah diri, dan bersujud. Tunduk di sini bukan dimaksudkan sebagai tunduk yang bersifat pasif, melainkan tunduk yang didasari rasa keimanan bahwa semuanya datang dari Allah yang tidak ada kesalahan pun di sana. Jadi jelaslah bahwa agama adalah penunjuk bagi rasio, dan rasio harus

⁷² Maḥmûd, *Mawqif al-Islâm*, 80.

⁷³ Maḥmûd, *al-Taşkîr al-Falsafî*, 176.

⁷⁴ *Ibid.*, 177.

⁷⁵ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-‘Aql*, 90.

⁷⁶ *Ibid.*, 89.

⁷⁷ Maḥmûd, *Fatâwâ al-Imâm*, Vol. 2, 345.

⁷⁸ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-‘Aql*, 20-21.

tunduk kepada wahyu Tuhan.⁷⁹ Maka ketika manusia sudah bersujud, saat itulah Allah memberikan cahaya ke dalam hatinya.⁸⁰

Relasi Sufisme dan Modernitas

Maḥmûd bisa dikategorikan sebagai pemikir dalam barisan tradisionalis-konservatif. Visi tradisionalisme Maḥmûd terlihat dari pemikirannya terhadap sufisme dan beberapa aspek dalam modernitas. Pengaruh dari lingkungan tempat dia pertama tumbuh nampaknya masih membekas pada pandangannya mengenai sufisme. Maḥmûd merupakan seorang pembela sufisme yang gigih. Kegigihannya tersebut disebabkan oleh dua faktor: internal dan eksternal. Faktor internal adalah karena ia lahir dan dibesarkan di lingkungan sufi. Keluarganya adalah seorang sufi dan ajaran-ajaran sufistik sering ia terima sedari kecil.⁸¹ Selain itu, lingkungan pendidikan dasar hingga perguruan tinggi ia selesaikan di al-Azhar, lembaga pendidikan Islam yang kental dengan nilai-nilai sufistik.⁸² Penanaman nilai-nilai sufisme sejak dini tersebut terus terpatri dalam jiwa Maḥmûd, bahkan ketika ia menempuh pendidikan doktoralnya di Sorbonne, Paris.⁸³

Sementara dari sisi eksternal disebabkan oleh kenyataan bahwa eksistensi sufisme yang meskipun merupakan aspek penting dalam Islam, namun kerap kali tersisihkan dan dijadikan tertuduh sebagai ajaran *bid'ah*, dan sesat.⁸⁴ Selain itu, ia juga merasa gerah melihat sufisme yang seringkali ditunggangi kepentingan-kepentingan politik pemerintah pada masa itu.⁸⁵ Di sisi lain, praktik-praktik sufisme yang berkembang di Mesir ketika itu memang memperlihatkan banyak penyimpangan seperti kepercayaan pada khurafat dan takhayul, yang tidak sesuai dengan semangat sufisme sendiri.⁸⁶

⁷⁹ Ibid., 26.

⁸⁰ Ibid., 35.

⁸¹ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmûd, *al-Ḥamd li Allâh Hâdhibi Ḥayâtî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1985), 30-31.

⁸² Ibid., 38-39, 45-46, 75-77.

⁸³ Ibid., 120.

⁸⁴ Maḥmûd, *Muqaddimah*, 112-115.

⁸⁵ Derek Hopwood, *Egypt: Politics and Society 1945-1984* (Australia: Unwin Hyman, 1982), 96.

⁸⁶ Arthur J. Arberry, *Sufism: an Account of the Mystics of Islam* (New York: The Macmillan Company, 1950), 122.

Kehadiran Maḥmûd adalah sebagai benteng yang memposisikan dirinya sebagai pelindung sufisme dari serangan luar, sekaligus meluruskan praktik-praktik sufisme yang ia anggap menyimpang. Nilai-nilai sufisme yang ia hayati sejak kecil membuatnya terpanggil untuk membela dan menjelaskan makna sebenarnya tentang sufisme kepada khalayak. Seperti ia ungkapkan sendiri dalam pengakuannya: “Semua yang aku tulis mengenai sufisme dan para sufi besar adalah untuk mendukung metode *ittibâ’*. Terutama, karena metode ini diandaikan sebagai mode perlawanan untuk semua jenis krisis intelektual yang mungkin timbul pada masalah keimanan, sistem sosial dan hukum”.⁸⁷

Pengaruh dari ajaran sufi yang diterima Maḥmûd dari lingkungan terdekatnya khususnya di al-Azhar membuat Maḥmûd mengembangkan pemikiran sufisme yang bercorak Sunnî.⁸⁸ Ini terlihat dari pemikiran Maḥmûd yang selalu memakai al-Qur’ân dan Sunnah sebagai kerangka pendekatannya,⁸⁹ serta kesinambungannya dalam mengaitkan antara sharî’ah (aspek lahir Islam) dengan hakekat (aspek batin, sufisme).⁹⁰ Sufisme Sunnî yang diusung Maḥmûd juga terlihat dari pemikirannya bahwa *maqâm* tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang *sâlik* yang hanya sampai pada *ma’rifah* saja. Sufi yang telah melalui serangkaian latihan rohani yang berat akan sampai pada tahap *ma’rifah*, atau *mushâdah* akan hakikat dari segala sesuatu.⁹¹

Sufisme Maḥmûd tidak beranjak lebih dari itu hingga ke tingkatan seperti *ḥulûl*, *ittihâd*, dan *waḥdat al-wujûd*. Menurut penulis,

⁸⁷ Maḥmûd, *al-Ḥamd li Allâh*, 179. Lihat juga Maḥmûd, *al-Islâm wa al-‘Aql*, 14.

⁸⁸ Terdapat dua aliran utama dalam diskursus sufisme: *Sunnî* dan *Falsafî*. Aliran *Sunnî* adalah sufisme yang melandaskan diri pada ajaran normatif teks-teks agama, tidak menggunakan terminologi filsafat dalam penjelasannya, dan mengajarkan dualisme, yaitu ajaran bahwa manusia dan Tuhan, meskipun mencapai kedekatan yang sangat intim tetapkan dua entitas yang terpisah. Beberapa pemimpin aliran ini seperti al-Junayd, al-Kalâbadhî, al-Qushayrî, al-Muḥâsibî, dan al-Ghazâlî. Sedangkan aliran *Falsafî* memiliki kecenderungan untuk memadukan visi mistis dan rasional yang terlihat dalam penggunaan banyak terminologi filsafat, paham-paham seperti *fanâ*, *waḥdat al-wujûd*, dan ungkapan-ungkapan ganjil yang sulit dipahami (*shataḥât*). Tokoh-tokoh aliran ini seperti Ibn ‘Arabî, al-Ḥallâj, dan al-Buṣṭamî. Abû al-Wafâ al-Taftâzânî, *Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Thaqâfah, 1979), 99.

⁸⁹ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-‘Aql*, 10.

⁹⁰ Maḥmûd, *Muqaddimah*, 60.

⁹¹ *Ibid.*, 23.

Maḥmûd tidak sepakat dengan konsep sufisme *Falsafî, pertama* disebabkan oleh ungkapan-ungkapan sufistik (*shataḥât*) yang keluar dari bibir para pelaku sufi sangat ganjil dan rentan disalahpahami oleh orang awam.⁹² Maḥmûd seolah ingin menjadikan sufisme bisa dinikmati oleh semua kalangan, ketimbang dipahami oleh segelintir orang saja. Konsep sufisme Maḥmûd demikian, barangkali juga ada kaitannya dengan posisi Maḥmûd sebagai seorang *murshid* ordo sufi. Posisi ini mengharuskan Maḥmûd untuk menyampaikan sufisme dengan pandangan sederhana, menghindarkan diri dari penggunaan terma-terma filsafat sehingga mudah dipahami kalangan awam. Alasan *kedua* berkaitan dengan keyakinan Maḥmûd bahwa eksistensi sufisme merupakan persoalan hati. Berkali-kali Maḥmûd menyebut bahwa rasio sama sekali tidak mampu menangkap pengetahuan yang diterima hati. Karena itu sia-sia saja menuliskan pengetahuan sufistik ke dalam tulisan, karena hal tersebut di luar kapasitas kata-kata.⁹³

Meskipun tidak sepakat dengan konsep-konsep tersebut, namun Maḥmûd bukan tipikal cendekiawan yang gemar mengafirkan pihak lain apabila dianggap berseberangan dengan pemikirannya. Terlebih lagi, para sufi yang mengusung pemikiran-pemikiran di atas adalah orang-orang yang ia hormati. Terhadap mereka, Maḥmûd hanya berkomentar singkat bahwa kita tidak pantas menghakimi pemikiran para guru sufi yang mengusung pemikiran di atas, mengingat mereka adalah para kekasih Allah dan lagi kita tidak berada di tingkatan yang sama dengan mereka.⁹⁴

Jadi bisa dikatakan bahwa sufisme yang diusung Maḥmûd adalah bentuk sufisme Sunnî yang memberikan porsi besar kepada penafsiran-penafsiran normatif atas teks-teks agama. Ini disebabkan untuk masalah sufisme, Maḥmûd percaya bahwa metode yang paling tepat untuk digunakan adalah metode *ittibâ'*, yaitu dengan mengikuti al-

⁹² *Shataḥât* adalah ucapan-ucapan aneh yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia berada di pintu gerbang *ittihâd* (bersatu dengan Allah). Seperti ungkapan Abû Yazîd al-Buṣṭamî: “Subḥânî mâ a’dhama sha’ni” (Maha suci Aku, Maha besar Aku), “lays fî al-jubbaḥ illâ Allah” (yang ada dalam baju ini hanya Allah). Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2004), 73-76.

⁹³ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-‘Aql*, 28.

⁹⁴ Maḥmûd, *Fatâwâ al-Imâm*, Vol. 2, 385.

Qur'ân dan Hadîth, membiarkan seorang *sâlik* dituntun Allah, melalui perantara sang shaykh yang memiliki silsilah bersambung hingga Rasulullah. Penolakannya dalam penggunaan rasio berkenaan dengan masalah metafisika seperti sufisme berpangkal pada ketidaksepakatannya terhadap kalangan yang terlalu berlebihan dalam menggunakan rasio pada persoalan metafisika. Maḥmûd seperti ingin mengakhiri polemik ini dengan memaklumkan keterbatasan rasio dalam perkara metafisika. Maḥmûd di sini nampaknya mengikuti arus *mainstream* para pengkaji sufisme, seperti al-Qushayrî, al-Ṭûsî, al-Muḥâsibî, dan al-Ghazâlî.

Dari pengamatan penulis, pemikiran Maḥmûd identik sekali dengan pendapat al-Ghazâlî. Julukan banyak orang bahwa Maḥmûd adalah al-Ghazâlî abad kedua puluh menemukan relevansinya jika menilik pemikiran sufisme yang ia kembangkan. Konsep sufisme yang dikembangkan Maḥmûd memang secara garis besar memiliki kemiripan dengan pemikiran al-Ghazâlî. Kemiripan Maḥmûd terhadap al-Ghazâlî terlihat dari misalnya, kesamaan pemikiran keduanya yang menganggap bahwa pengetahuan sejati hanya bisa didapatkan melalui jalan sufisme.⁹⁵ Seorang *sâlik* harus diam, mengikuti bimbingan shaykh sepenuhnya, dan melakukan latihan-latihan sufi seperti yang diajarkan oleh shaykh. Selain itu, konsep *ma'rifah dan mushâbadah*⁹⁶, keharusan *sâlik* melakukan ritual suluk,⁹⁷ serta skepetisismenya⁹⁸ terhadap indra dan rasio dalam mendapatkan pengetahuan hakiki adalah konsep-konsep bersama yang dianut oleh Maḥmûd dan Ghazâlî.

⁹⁵ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Munqidh min al-Dalâl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), 56.

⁹⁶ Ketika berada dalam kedudukan demikian, seorang sufi akan mampu, seperti dikemukakan al-Ghazâlî untuk melihat kehadiran malaikat dalam keadaan sadar, arwah para nabi, mendengarkan suara-suara gaib, dan menyaksikan gambaran-gambaran hakiki, hingga akan sampai pada derajat yang tak mampu digambarkan dengan ungkapan kata. Dalam keadaan ini, seorang sufi telah sampai kepada *al-hikmah al-ilâhîyah*, sehingga sufi kerap diberi gelar *al-'arif billâh*. Ibid., 62-63.

⁹⁷ Berkata al-Ghazâlî “bahwa itu (jalan sufi) tidak dapat ditempuh kecuali dengan hati, jiwa dan perbuatan, karena para ahli sufi adalah sang empunya perbuatan, bukannya sekadar pengumbar omongan”. Ibid., 59.

⁹⁸ Dalam membangun teorinya ini, yang pertama kali dilakukan al-Ghazâlî adalah meragukan segala sesuatu yang eksis di dunia ini. Lalu kemudian mencari perangkat yang dapat mengantarkannya pada keyakinan. Ibid., 27.

Pandangan Maḥmûd tentang modernitas merupakan respon terhadap konstelasi jagad intelektual Mesir pada masanya. Semenjak kedatangan Napoleon ke Mesir dengan membawa hasil-hasil kemajuan Barat (modernitas) mulai digulirkan wacana modernisasi di kalangan cendekiawan Islam. Terjadi perdebatan sengit antara masing-masing pihak mengenai pandangannya terhadap modernitas. Kelompok konservatif dan fundamentalis memandang modernitas sebagai sebuah ancaman bagi Islam dan menyatakan permusuhan terhadapnya. Sementara di sisi lain para modernis sangat percaya diri dan memandang peradaban modern sebagai kriteria terbaik untuk memodernisasi Islam.⁹⁹

Dalam diskursus modernitas ini, sikap Maḥmûd terbagi dua. *Pertama*, reaksi negatifnya terhadap aspek buruk dari modernitas pada dimensi kebudayaan. Maḥmûd mengkritisi pola pemikiran pada dimensi kebudayaan yang menurutnya menyimpang dari nilai-nilai Islam. Maḥmûd mengingatkan bahwa aspek budaya dalam Islam tidak dapat dimodernisasi. Setiap upaya modernisasi aspek kebudayaan (metafisika), dalam pandangan dia berpotensi mereduksi wahyu Islami.¹⁰⁰ *Kedua*, apresiasi positif ditunjukkan Maḥmûd terhadap dimensi fisikal modernitas. Pernyataan Maḥmûd bahwa modernitas dengan model Baconian-Cartesian merupakan separuh perjalanan merupakan bentuk apresiasi positifnya terhadap modernitas. Meskipun Maḥmûd juga memberi catatan bahwa kedua metode di atas belumlah sempurna untuk mendapatkan pengetahuan sejati, tapi sikapnya yang tidak menyalahkan modernitas adalah sikap yang patut diapresiasi. Sikap Maḥmûd demikian, berbeda dari beberapa pemikir radikal semisal Sayyid Quṭb yang secara membabi buta mengkritik tajam modernitas dengan segala dimensinya.¹⁰¹

⁹⁹ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmûd, *Fatâwâ al-Imâm ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmûd*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1996), 472-478.

¹⁰⁰ Maḥmûd, *al-Islâm wa al-‘Aql*, 16.

¹⁰¹ Quṭb secara radikal membagi masyarakat hanya menjadi dua bagian, yaitu masyarakat Islam dan masyarakat Jâhili. Adapun masyarakat Islam adalah masyarakat yang menerapkan shari’ah Islam dalam segala aspeknya. Sementara selain masyarakat Islami seluruhnya adalah masyarakat Jahili. Sayyid Quṭb, *Ma’âlim fi al-Ṭarîq* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1979), 105-106.

Sebenarnya Maḥmûd merupakan tipikal pemikir yang moderat. Ia bukan tipe orang yang secara membabi buta menyalahkan pihak lain yang berseberangan pemikiran dengan dirinya. Sikap negatif Maḥmûd terhadap dimensi metafisik modernitas tersebut, adalah dilandasi spirit mempertahankan relevansi wahyu Islam dari serangan luar. Di luar itu, Maḥmûd berusaha mengharmoniskan perbedaan-perbedaan tersebut. Harmonisasi tersebut berpangkal pada keyakinannya bahwa Islam merupakan agama akhir zaman, yang tidak hanya relevan dengan pergantian zaman, tetapi juga ajaran penuntun manusia untuk beradaptasi terhadap zaman. Oleh karena itu, Islam akan memperhatikan semua aspek kehidupan manusia dalam setiap zaman, tak terkecuali menghadapi era modernitas.¹⁰²

Tidak berhenti sampai di sini, upaya harmonisasi sufisme-modernitas lain yang dilakukan Maḥmûd adalah terobosannya yang menyatakan bahwa seorang sufi tidak mungkin terlahir dari rahim kebodohan. Seorang sufi harusnya merupakan orang yang mumpuni secara intelektual dan menguasai disiplin keilmuan tertentu sebelum memasuki jalan sufi. Maḥmûd bahkan melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa seorang ilmuwan memiliki potensi lebih besar untuk menjadi sufi ketimbang mereka yang tak berpendidikan.¹⁰³

Menurut penulis, pendapat Maḥmûd di atas merupakan suatu hal yang cukup konstruktif dalam membangun keharmonisan antara sufisme dengan modernitas. Menjadi modern dengan prestasi-prestasi material yang gemilang bukanlah halangan untuk menjadi seorang sufi, seperti yang selama ini dikira. Sebaliknya, menguasai ilmu-ilmu modern merupakan modal potensial seseorang untuk mendekat kepada Allah. Dengan bersendikan al-Qur'ân dan Sunnah, seorang Muslim modern sanggup menikmati hubungan yang intim dengan Allah.

Pemikiran Maḥmûd tersebut menemukan relevansinya pada era sekarang. Dimensi materialisme modernitas yang mencatat prestasi gemilang, apabila tidak diikuti dengan sebetuk olah batin tetap tidak akan mengantarkan manusia ke dalam kesempurnaan eksistensinya. Manusia modern yang mencapai tingkat kemajuan material yang spektakuler masih merasa teralienasi dari eksistensinya. Indikasinya

¹⁰² Maḥmûd, *al-Ḥamd li Allâh*, 172.

¹⁰³ Maḥmûd, *Manqif al-Islâm*, 80.

jasas, tingkat depresi dan stres semakin tinggi di era modern. Mereka merasakan kegersangan dalam dirinya, seolah terasa masih ada sesuatu yang kurang yang tidak dapat dipenuhi oleh rasionalitas. Rasionalitas tidak dapat menembus sekat-sekat alam fisik, sementara jiwa manusia selalu menuntut dipuaskan lebih dari sekadar pemenuhan aspek materialisme.

Modernitas yang dibangun dari pondasi positivisme, telah menutup pintu bagi pendekatan-pendekatan lainnya untuk berkembang. Positivisme yang mengkerdulkan pengetahuan manusia hanya pada aspek-aspek indrawi menjadi semacam mazhab dominan sampai permulaan abad ini. Menurut pandangan positivis, satu-satunya wujud riil yang ada di dunia hanyalah sesuatu yang positif, yaitu yang bisa diobservasi melalui indra. Segala wujud yang berada di balik dunia fisik (yaitu metafisik) adalah hasil spekulasi pikiran manusia yang tidak memiliki realitas ontologis di luar kesadaran manusia. Konsep-konsep agama mengenai Tuhan, hari kiamat, malaikat dan perkara-perkara gaib lainnya tak lain hanyalah kreasi manusia ketika berada pada awal tahap perkembangannya.¹⁰⁴

Pandangan positivisme demikian, oleh Mulyadhi Kartanegara disebutnya sebagai tantangan terbesar yang harus dihadapi umat Islam dewasa ini. Karena tantangan ini lahir dari orang-orang yang kehilangan kepercayaan terhadap metafisika. Mereka menyebarkan pandangan “anti metafisik” dan menganggapnya sebuah ilusi yang tak bermakna.¹⁰⁵ Lebih jauh lagi bahkan positivisme yang diproyeksikan untuk mengenyahkan agama dan metafisika kemudian berkembang menjadi agama baru.¹⁰⁶

Kritik atas pemahaman positivisme ini datang dari banyak pemikir seperti, Roger Garaudy, Muḥammad ‘Imārah, Max Horkheimer, dan sebagainya. Mereka sepakat bahwa positivisme telah menyebabkan berkembangnya rasionalitas instrumental yang mendasari proses modernisasi selama beberapa abad di Barat. Rasionalitas instrumental mengagungkan hasrat untuk melakukan kontrol dan

¹⁰⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2007), 21.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 25.

¹⁰⁶ M. Sholikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam* (Yogyakarta: Narasi, 2008), 44.

eksploitasi tanpa batas yang pada gilirannya akan memuluskan jalan bagi tindakan totalitarian.¹⁰⁷

Muhammad Imarah, seorang pemikir Mesir kontemporer, menyatakan bahwa positivisme merupakan penolakan terhadap dimensi-dimensi kehidupan yang paling tinggi, seperti: seni, cinta dan iman. Ia menyebut positivisme sebagai fundamentalisme ilmiah yang rendah, serta totalitarian, karena memberangus seluruh sisi non-ilmu pengetahuan.¹⁰⁸

Jika dilihat menggunakan kacamata Maḥmûd, kegagalan positivisme dalam menghadirkan kehidupan yang bermakna tersebut dikarenakan positivisme baru menempuh separuh perjalanan. Mereka para ilmuwan positivis tersebut hanya terpaku pada persoalan material, sehingga melupakan metafisika. Mereka belum menemukan ‘separuh jalan berikutnya yang hilang’. Hal ini lantaran kehidupan modern yang diperkenalkan Barat hanya berpijak pada dimensi materialisme saja, sementara aspek rohani atau metafisika ditinggalkan.¹⁰⁹

Untuk melengkapi separuh jalan berikutnya, Maḥmûd menawarkan solusi, yaitu melalui jalan sufisme. Di tengah menggejalanya materialisme, manusia modern memerlukan sufisme sebagai jalan untuk mengisi kekosongan jiwanya. Maḥmûd tidak mengingkari eksistensi ilmu-ilmu modern, malah ia mengapresiasi dengan baik. Secara terbuka bahkan Maḥmûd menyatakan urgensi dipelajarinya ilmu-ilmu modern serta menganggapnya sebagai salah satu pondasi penyokong kesempurnaan eksistensi manusia.¹¹⁰

Catatan Akhir

Sufisme yang diusung Maḥmûd adalah bentuk sufisme Sunnî yang selalu memakai al-Qur’ân dan Sunnah sebagai kerangka pendekatannya. Maḥmûd percaya bahwa sebagai anak kandung dari Islam, metode sufisme yang paling tepat untuk digunakan adalah metode *ittibâ’*, yaitu mengikuti al-Qur’ân dan Ḥadîth. Model sufisme Sunnî yang diusung Maḥmûd juga terlihat dari pemikirannya bahwa

¹⁰⁷ A.S. Hikam, *Islam, Demokratisasi, dan Pemberdayaan Civil Society* (Jakarta: Erlangga, 2000), 52.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 29-30.

¹⁰⁹ Maḥmûd, *Manqif al-Islâm*, 68.

¹¹⁰ Maḥmûd, *Muqaddimah*, 109-111.

maqam tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang *sâlik* yang hanya sampai pada level *ma'rifah* saja. Maḥmûd tidak beranjak lebih jauh dengan mendapuk pemikiran-pemikiran sufisme *Falsafî*, seperti *ḥulûl*, *ittihâd*, dan *waḥdat al-wujûd*. Maḥmûd di sini nampaknya mengikuti arus *mainstream* para pengkaji sufisme, seperti al-Qushairî, al-Ṭûsî, al-Muḥâsibî, dan al-Ghazâlî. Lebih khusus lagi, konsep sufisme yang dikembangkan Maḥmûd secara garis besar memiliki banyak kemiripan dengan pemikiran al-Ghazâlî.

Dalam diskursus modernitas, sikap Maḥmûd terbagi dua. *Pertama*, reaksi negatifnya terhadap dimensi kebudayaan dari modernitas. Rasionalisasi seluruh aspek kehidupan yang merupakan karakteristik khas dari modernitas, dianggap Maḥmûd menyimpang dari nilai-nilai Islam. Maḥmûd mengingatkan bahwa aspek budaya dalam Islam tidak dapat dimodernisasi. Setiap upaya modernisasi aspek kebudayaan berpotensi mereduksi wahyu Islami karena menaikkan posisi manusia beserta rasionya dan menggusur Tuhan serta agama dari dunia. Maḥmûd tidak menolak rasionalitas, namun ia mengingatkan agar rasionalitas harus dibatasi agar tidak sampai masuk ke wilayah moral, metafisika, dan *tashrî'*. Pada ketiga hal tersebut, rasio menemui keterbatasannya. *Kedua*, apresiasi positif ditunjukkan Maḥmûd terhadap dimensi fisikal modernitas. Kemajuan spektakuler ilmu pengetahuan saat ini tak lepas dari kontribusi metode Baconian-Cartesian, sebagai pondasi dari dimensi fisikal modernitas. Maḥmûd memandang bahwa dimensi ini sesuai dengan spirit Islam, meskipun Maḥmûd juga memberi catatan bahwa kedua metode di atas belumlah sempurna untuk mendapatkan pengetahuan sejati.

Relasi antara sufisme dan modernitas merupakan relasi komplementer, di mana masing-masing merupakan dua entitas yang saling melengkapi. Separuh jalan yang telah ditempuh dalam aspek fisikal dari modernitas seharusnya disempurnakan dengan separuh jalan selanjutnya, yaitu sufisme, melalui jalan penyucian diri (*taṣfiyah*), penghilangan sifat-sifat tercela dan terus berkonsentrasi mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub ilâ Allâh*). Dalam perjalanannya tersebut, seorang sufi tetap harus menjadikan al-Qur'ân dan Sunnah Nabi sebagai pedoman.

Daftar Rujukan

- Arberry, Arthur J. *Sufism: an Account of the Mystics of Islam*. New York: The Macmillan Company, 1950.
- Armstrong, Karen. *Sejarah Tuhan*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2012.
- Bayyûmî, ‘Abd al-Mu‘î (et.al.). *al-Taṣawwuf al-Islâmî: Nash’atub wa Judhûrub wa Madârisub*. Kairo: Maktabah al-Îmân, t.th.
- Bruinessen, Martin van., dan Howell, Julia Day (eds.). *Sufism and the Modern in Islam*. London dan New York: I.B. Tauris & Co Ltd, 2007.
- Chittick, William. *Sufism: A Beginners Guide*. Oxford: One World, 2000.
- Esposito, John L. (ed.). *The Oxford History of Islam*, terj. M. Khoirul Anam. Jakarta: Inisiasi Pers, 2004.
- Ghazâlî (al-), Abû Hâmid. *al-Munqidh min al-Dalâl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988.
- Hidayat, Komarudin. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hikam, A.S. *Islam, Demokratisasi, dan Pemberdayaan Civil Society*. Jakarta: Erlangga, 2000.
- Hopwood, Derek. *Egypt: Politics and Society 1945-1984*. Australia: Unwin Hyman, 1982.
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Madjid, Nurcholis (ed.). *Islam Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Maḥmûd, ‘Abd al-Ḥalîm. *Muqaddimah fî Qadîyah al-Taṣawwuf*. Kairo: Maktabah al-Anglû al-Miṣrîyah, 1962.
- . *al-Ḥamd li Allâh Hâdhibi Ḥayâtî*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1985.
- . *al-Islâm wa al-‘Aql*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1998.
- . *al-Islâm wa al-Îmân*. Kairo: Dâr Gharîb, 1998.
- . *al-Taḥkîr al-Falsafî fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1989.
- . *Fatâwâ al-Imâm ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1996.
- . *Mawqif al-Islâm min al-Fann wa al-‘Ilm wa al-Falsafah*. Kairo: Dâr al-Rashâd, 2003.
- . *Urûbâ wa al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1993.

- Malik, Jamal, dan Hinnels, John (eds.). *Sufism in the West*. London dan New York: Routledge, 2006.
- Nashâr (al), ‘Alî Sâmi. *Nash’at al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm*, Vol. 3. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1977.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2004.
- Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel, Tim. *Pengantar Studi Islam*. Surabaya: IAIN SA Press, 2011.
- Quṭb, Sayyid. *Ma‘âlim fî al-Ṭarîq*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1979.
- Ritzer, George dan Goodman, Douglas J. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Sholikhin, M. *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*. Yogyakarta: Narasi, 2008.
- Taftâzânî (al), Abû al-Wafâ. *Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Thaqâfah, 1979.
- Taji-Farouki, Suha. *Beshara and Ibn ‘Arabi: A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World*. Oxford: Anqa Publishing, 2007.