

MELACAK AKAR NEO-SUFISME MUHAMMAD ‘ABDUH DAN RASID RIDA

Usep Taufik Hidayat
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
usep50@ymail.com

Abstrak

Penelitian ini dilakukan untuk memperluas penelitian dengan Fazlur Rahman neo-sufisme. Ada tokoh neosufisme rantai putus setelah Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah pada abad ke-8 setelah hijrah, sehingga angka hilangnya Islam sejarah neo-sufismenya di abad. Melalui Nurcholish Madjid teori tentang Mistisisme Baru dan Azra tentang karakteristik dan kecenderungan neo-sufisme, penelitian ini mencoba menerapkan 'Abduh dan Rida sebagai tokoh neo-Sufi abad ke-20.

Kebutuhan untuk nilai-nilai spiritual di zaman modern ini dapat dimulai melalui studi tokoh dengan perhatian yang cukup untuk nilai esoteris. 'Abduh dan Rida, adalah baik brosur secara akurat membuat referensi untuk pembahasan mistisisme modern. Tafsir al-Manar bahkan pikir ijtima'i adabi, tapi bukan berarti tidak membahas aspek tasawuf di dalamnya. Bahkan dengan analisis kritis dan argumentatif, baik mampu mengontrol lini tasawuf kembali ke al-Qur'an dan al-Sunnah. Upaya untuk merevitalisasi mereka dan membuatnya layak konseptual mistisisme modern sebagai abad neo-Sufi milenium ini.

Kata Kunci: *Neo-Sufisme, Muhammad ‘Abduh dan Rashid Rida*

A. Pendahuluan

Penelitian ini bertujuan untuk membuktikan 'Abduh dan Rashid Rida, apakah keduanya termasuk ke dalam kategori aliran tasawuf neo-sufisme. Neo-sufisme yang diterjemahkan oleh Nurcholish Madjid dengan “sufisme baru” menekankan perlunya perlibatan diri dalam masyarakat secara lebih kuat daripada “sufisme lama”. Adanya keterangan ditingkatkan secara lebih kuat menunjukkan bahwa bukan berarti sufisme lama tidak terjun ke masyarakat sama sekali. Namun mengingat kondisi masyarakat yang membutuhkan langsung sentuhan para sufi, maka kadar peranan mereka ditingkatkan.

Sebagai contoh bagaimana pandangan neo-sufisme tentang zuhud terdapat dan terangkum dalam buku *al-ruhaniyyat al-Ijtima'iyyah (spiritualisme sosial)*. Terbitan al-Markaz al-Islāmi (Islamic Center), Jenewa (Swiss) pimpinan Dr. Sa'īd Ramaḍān. Buku ini pegangan bagi para pejuang dakwah Islam.

Buku ini memberi petunjuk yang cukup jelas tentang apa yang menjadi pertanda jalan (*ma'ālīm al-Ṭarīq*) spiritualisme sosial, yang secara amat ringkas isinya adalah : (1) Membaca dan merenungkan makna kitab suci al-Qur'an; (2) Membaca dan mempelajari makna kehadiran Nabi Saw melalui sunnah dan sirah; (3) Memelihara hubungan dengan orang-orang saleh seperti para ulama dan tokoh Islam yang zuhud; (4) menjaga diri dari sikap dan tingkah laku tercela; (5) Mempelajari tentang hal-hal tentang ruh dan metafisika dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, dengan sikap penuh percaya; (6) Melakukan ibadat - ibadat wajib dan sunah, separo sembahyang lima waktu dan tahajud.

Nurcholish Madjid menambahkan bahwa neo-sufisme mengecam sikap hidup *spiritualisme pasif* dan *isolatif (i'tizaliyah)*, dan menekankan nilai-nilai *keseimbangan (mizān* atau *tawāzun)* yang sesuai dengan prinsip - prinsip al-Qur'an dalam surat al-Rahmān ayat 7 - 8¹. Karakteristik ini akan dilacak dalam sosok 'Abduh dan Ridā, apakah mereka berdua memiliki kecenderungan demikian juga. Selain itu juga beberapa karakteristik yang dikemukakan Azra lebih sistimatis untuk dijadikan pisau analisa utama.

Apabila kita lacak ulang menelusuri biografi 'Abduh, maka kita akan menemukan bahwa kemungkinan al-Afghani mengalihkan kecenderungan 'Abduh dari tasawuf dalam arti sempit dan dalam bentuk tata cara berpakaian dan dzikir kepada tasawuf dalam arti yang lain, yaitu perjuangan untuk perbaikan keadaan masyarakat dan membimbing mereka untuk maju serta membela ajaran-ajaran Islam sangat selaras dengan buku *al-Rūhāniyat al-Ijtima'iyat*. Hal ini semakin memperkuat bahwa melalui pisau analisa teori Nurcholish Madjid, 'Abduh dan Ridā bisa dikategorikan sebagai kelompok neo-sufisme pada abad ke-20.

Adanya ide dari penulis untuk mengajukan Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā sebagai neo-sufi pernah juga dilakukan oleh Azra. Namun ia mengajukan Sayyid Hussein dalam hal ini. Penelitian ini memperkuat penelitian kedua cendekiawan di atas secara metodologi, walaupun objeknya berbeda.

Menurut Azra, Nasr adalah seorang neo-sufi yang menekankan aktivisme; tasawuf yang tidak mengakibatkan pengamalannya mengundurkan diri dari kehidupan dunia, tetapi sebaliknya melakukan *inner detachment (pengembangan dengan cara modifikasi diri)* untuk mencapai spiritual yang lebih maksimal. Secara singkat, Nasr menawarkan sufisme sebagai solusi manusia modern.²

¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban* (Jakarta : Dian Rakyat, 2008), 80-81.

² Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer* (Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 125, 194.

Juga pernah dilakukan oleh Elizabeth Sirriyeh, yang memasukan Abu A'la al-Mawdudi dan 'Ali Shari'ati sebagai neo-sufisme yang beraliran revivalis radikal.³

Apa yang dilakukan oleh Nasr, Abduh dan Rashīd bisa dikatakan sebagai strategi agar agama –terutama yang ekstrem- bisa diikuti dengan mudah dan tidak tabu untuk memperbincangkannya. Karena menurut Tariq Ramadhan kondisi demikian masih terjadi.⁴

B. Metode Penelitian

Penelitian ini akan menjadikan teori Fazlur Rahman tentang neo-sufisme yang dikembangkan oleh Azra dalam *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad XII dan XIII* sebagai pisau analisa. Melalui teori ini penulis berusaha mengusulkan Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā sebagai tokoh neo-sufisme.

C. Hasil Penelitian

Setelah berusaha memodifikasi teori neo-sufisme maka dihasilkan kesimpulan bahwa Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā selain sebagai tokoh pembaharu yang menekankan aspek aktivisme dan puritan juga bisa dikategorikan sebagai tokoh neo-sufisme abad ke-20 yang ahli hadits, syari'at, pernah bertarekat, dan berkesinambungan dengan sufi lama.

³ Lihat juga Elizabeth Sirriyeh, "Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World," Reviewed by Gavin Picken. *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 30, No. 2 (Nov., 2003), 262.

⁴ Lihat Tariq Ramadan, *Western Muslims and The Future of Islam* (Oxford and New York : Oxford University Press, 2004), 117.

D. Pembahasan

Dalam penelitian ini penulis akan meminjam pisau analisa utama - selain dari Nurcholis Madjid di atas- dari teori Fazlur Rahman yang dikembangkan oleh Azyumardi Azra dalam bukunya *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII M.* Penulis akan melacak semua karakteristik dan kecenderungan neo-sufisme yang ditulis oleh Azra di dalam bukunya.

Kemudian juga akan ditelusuri tulisan-tulisan guru dan murid tersebut terutama dalam *Tafsīr al-Manār*. Apabila semua karakteristik tersebut bisa ditemukan kemudian dikomparasikan dengan para tokoh neo-sufisme sebelumnya, tentu saja selanjutnya, penulis tidak ragu lagi untuk mengkategorikan bahwa keduanya memang layak sebagai kelompok tasawuf neo-sufisme.

Azra menyampaikan pembahasan ini dalam bukunya pada bab III sebagai mata rantai selanjutnya dari pembahasan wacana pembaruan dalam jaringan ulama. Dengan adanya neo-sufisme, menurutnya, berimplikasi semakin meluasnya penyebaran Islam. Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa karakteristik neo-sufisme puritan dan aktivis. Nampaknya pandangan Rahman ini baru sebatas dari sudut gerakan sosialnya saja.

Kemudian Azra menyempurnakannya dan menghasilkan kesimpulan bahwa ada lima karakteristik dan kecenderungan neo-sufisme, yaitu tela'ah hadits, syari'at, aktivisme, organisasi tarekat dan kesinambungan serta perubahan. Karakteristik yang disampaikan Azra lebih luas dan tidak hanya berlaku untuk menguji kesufian 'Abduh dan Riḍā saja. Apabila dilakukan penelitian yang sama dengan objek tokoh Islam yang berbeda maka sah untuk dilakukan.

Berikut ini akan dilacak semua karaktersitik tersebut berdasarkan sistematika penelitian yang ditulis oleh Azra.

1) 'Abduh, Riḍā dan Tela'ah Hadits

Sebelum menginjak lebih jauh dalam penelitian, perlu diketahui bahwa untuk mengetahui apakah 'Abduh dan Riḍā bisa di masukkan ke dalam kelompok neo-sufisme, setidaknya-tidaknya bisa dilihat dari dua pembahasan.

Pertama, bahwa berdasarkan biografi keduanya, masing – masing pernah bertemu dengan seorang sufi yang sekaligus jadi mursyidnya. Sehingga tak canggung lagi, penulis memasukan keduanya sebagai neo-sufisme, walaupun masih ada sebagian atau bahkan mayoritas sejarawan menolak pandangan tersebut.

Kedua, keterlibatan mereka dalam merevitalisasi fungsi hadits dalam al-Qur'an memberikan pertimbangan bahwa mereka paham dan bahkan menguasai hadits serta bagaimana seharusnya hadits dipergunakan dan mengatur posisi perannya di tempat yang tepat. Untuk yang pertama mungkin penulis tidak akan memperpanjangnya. Karena apabila kriteria tela'ah hadits ini ditemukan dalam diri mereka, maka jelas mereka adalah golongan neo-sufisme dengan sendirinya.

Fazlur Rahman berpendapat, kelompok terpenting dari para ulama muslim yang bertanggung jawab dalam membantu merealisasikan neo-sufisme adalah “para ahli tradisi” (*ahl hadits*). Kaum tradisional ini selain berusaha menjaga keotentikan hadits dari para pemalsu hadits dan berubah pada masa kontemporer ini menjaganya dari para orientalis, juga berusaha untuk mempertahankan warisan para sufi.

Mereka sadar bahwa tidak bisa dipungkiri kaum sufi telah tampil dengan menawan dalam sejarah Islam secara emosioanal, spiritual dan intelektual pada abad ke-6 H / ke-12 M, dan ke-7 / ke- 13. Mereka berusaha untuk mendamaikan ajaran sufi dengan ajaran Islam ortodok.

Para ahli hadits yang umumnya berdomisili di Haramayn adalah yang paling berperan penting dalam rekonsiliasi dua madzhab ini. Mereka umumnya bermadzhab Hanbali, menolak dan membuang ajaran-ajaran filosofi rasional dan mistisisme spekulatif, banyak diantara mereka yang melaksanakan Tasawuf asalkan sesuai dengan syari'at.

Tidak ada bukti bahwa para ulama Hanbali, seperti Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328) dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menentang segala jenis tasawuf. Yang mereka kritik adalah tasawuf yang menyimpang. Bahkan menyatakan bahwa mereka berdua sebagai perintis neo-sufisme.⁵

Yang perlu digaris bawahi dari Fazlur Rahman adalah apakah ahli hadits yang dimaksud adalah mereka para pemegang sanad hadits atau ahli hadits yang dinisbatkan kepada pengikut madzhab Hanbali yang berdomisili umumnya di Haramayn. Penulis berasumsi bahwa yang dimaksud ahli hadits yang dimaksud Rahman adalah kelompok yang kedua.

Mereka cenderung untuk menafsirkan al-Qur'an dan mensyarah hadits secara tekstual. Jika demikian halnya, maka penulis juga akan mengikuti bahwa teori neo-sufisme 'Abduh dan Ridā berdasarkan klasifikasi dan rekonstruksi teori neo-sufisme Rahman.

Dengan demikian tidak dipersyaratkan untuk menjadi seorang neo-sufisme adanya otoritas dalam memegang sanad hadits yang turun temurun sejak masa sahabat.

⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, 121. Teori neo-sufisme yang digagas Fazlur Rahman ini perlu dikritisi ketika menempatkan Ibn Taymiyyah dijadikan tokoh pertama aliran ini. Berdasarkan penelusuran Pada masa al-Sulami, teks-teks sufi memusatkan hadits sebagai kurikulum yang dipelajari di madrasah-madarasah. Bahkan ia menulis kitab hadits *Arba'ūn Haditsan fi al-Taṣawwuf*. Lihat Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", USA : *Int. J. Middle East Stud.* 26 (1994), 431. Printed in the United States of America Cambridge University Press, 431.

Sebagaimana ditulis di dalam *Tafsīr al-Manār* jilid yang ke-11, bahwa penggunaan hadits dalam *Tafsīr al-Manār* cukup banyak. Bahkan ketika menafsirkan surat Yūnus ayat 62 - 64, penafsirannya sampai menghabiskan 32 halaman. Termasuk di dalamnya tela'ah hadits yang begitu mendalam. Menurut Quraish Shihāb tela'ah hadits yang mendalam digunakan oleh Riḍā dalam menafsirkan ayat.

Tela'ah hadits ini menjadikan perbedaan diantara karakteristik penafsiran Riḍā dan 'Abduh⁶. Keluasan pembahasan dalam bidang hadits menunjukkan keahliannya dalam bidang ini, sekaligus menghindari apa yang dikemukakannya menyangkut kekurangan 'Abduh dalam bidang riwayat, hafalan, dan *al-jarh wa al-ta'dil*. Poin lain yang mendukung Riḍā bisa dikategorikan sebagai ahli hadits adalah penggunaan kata “keluasan” oleh Quraish Shihāb yang memberi makna bahwa penelitiannya terhadap tela'ah hadits dalam *Tafsīr al-Manār* cukup mendalam.

Penulis bersumsi, walaupun hanya diwakili oleh Riḍā, bukan berarti menafikan *Tafsīr al-Manār* sebagai karya dari seorang sufi -pembaharu atau neo-sufisme. Prosentasi penggunaan hadits oleh 'Abduh tidak serta menunjukkan bahwa 'Abduh bukan tidak mampu mendalami hadits, tetapi ia fokus ke dalam pemikiran. Sebagai contoh pandangannya tentang komentarnya terhadap hadits Ahad⁷ menunjukkan bahwa 'Abduh juga mampu mendalami hadits.⁸

⁶ M. Quraish Shihāb, *Rasionalitas Al-Qur'an : Studi Kritis Atas Tafsīr al-Manār*, 85.

⁷ *Āhād* adalah bentuk jamak dari kata *ahad* yang artinya *seorang (al-wāhid)*. Hadits *Āhād* secara bahasa artinya hadits yang diriwayatkan oleh seorang rawi. Secara istilah adalah hadits yang tidak sampai derajat syarat-syarat hadits mutawatir. Lihat Mahmūd Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Hadīth* (Beyrūt : Dār al-Fikr, tt), 21.

⁸ Lihat Abd Allah Mahmūd al-Shaḥḥātah, *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fi Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, 129.

Usaha lain yang dilakukan oleh ahli tradisi dalam merekonstruksi neo-sufisme ini adalah mempercepat pembaruan tasawuf pada skala lebih besar. Para ahli hadits ini umumnya menfokuskan usahanya pada tela'ah hadits dalam mempertahankan, mereorganisasi, dan menafsirkan *al-Kutub al-Sittah* dilihat dari sudut pandang ahli hadits. Tetapi, pada saat yang sama, mereka semakin memantapkan kontak - kontak dan hubungan dengan para ulama dari tradisi – tradisi religio-intelektual yang lain.

Dengan cara begini, mereka bertemu dan berinteraksi dengan “tradisi-tradisi kecil” Islam lain. Mereka juga mempunyai peranan dalam menghubungkan para ulama yang hidup di berbagai wilayah Timur Tengah melalui keahlian hadits mereka.⁹ Dalam konteks modern, penduduk India merupakan contoh komunitas muslim yang berperan dalam memelihara hadits (*tradition*). Di antara mereka ada yang sampai berpangkat *muhaddits*, bahkan komunitas mereka telah diakui sebagai *ahlu al-hadith*. Keistiqomahan mereka dalam memelihara sunnah Nabi berbuah dengan suburnya praktek tasawuf.¹⁰

Selanjutnya untuk melacak apakah seorang cendekiawan termasuk dalam kelompok neo-sufisme di lihat dari konteks sikapnya terhadap hadits bisa dilakukan dengan mencari pandangan orang cendekiawan tersebut terhadap realisasi hadits terhadap al-Qur'an.

⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, 122.

¹⁰ Derryl N . Maclean, *Religion and Society in Arab Sind* (Leiden : E.J. Brill, 2006), 97,110.

Misalkan, Ibnu Taymiyah dalam kitabnya *muqaddimah fī uṣūl al-tafsīr* menyatakan sikapnya terhadap hadits wahid, ia bisa memetakan ulama mana yang menerima dan menolak periwayatan hadits *wahid*, mengklasifikasikan hadist dari sisi kuantitas rawinya, bisa mengetahui tingkat kelemahan dan kekuatan segi hadits, mengetahui hadits yang ber'illat ('ilal al-hadits), mengetahui rijal hadits beserta dengan kriterianya, bisa mengetahui letak hadits tersebut di dalam variasi tafsir¹¹.

Sumber lain dikatakan Ibn Taymiyyah sudah berada dalam tingkat keagungan (al-‘udmah), ungkapan yang independen (mutaharriyan) dalam kajian hadits¹². Seorang neo-sufisme seperti Ibn Taymiyyah mempunyai kapabilitas yang beragam dalam ilmu hadits dan cabang-cabangnya.

Sekarang apakah kemapanan yang dimiliki oleh Ibnu Taymiyah dalam bidang hadits juga dimiliki oleh ‘Abduh dan Riḍā. Kalau kita kembali ke atas, Riḍā memang tidak diragukan lagi dalam hal ini. Adapaun tingkat kedalamannya dalam kajian hadits tentu saja perlu penelitian lebih intens. Keduanya sama – sama ada upaya agar penafsiran dengan pendekatan hadits hanya menggunakan hadits yang berkualitas *maqbul (diterima)*. Terutama, dalam artikel ini, dalam menafsirkan ayat-ayat tasawuf. Karena semangatnya adalah mengembalikan praktek tasawuf berada dalam jalur ortodoks.

¹¹ Lihat Taqiy al-Dīn Ahmad ibn ‘Abd al-Halīm, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Beyrūt : Dār Ibn al-Hazm, 1997), 48-70.

¹² Ṣabry al-Mutawalliy, *Manhaj Ibn Taymiyyah fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (al-Qāhirah : ‘Alī al-Kutub, 1981), 80-81.

Selain itu juga menurut al-Dhahaby, terlepas dari pandangan bahwa ‘Abduh lemah dalam ilmu Hadits, ‘Abduh selalu menafsirkan setiap ayat dalam al-Qur’an berdasarkan prinsip-prinsip teori - teori ilmu hadits. ‘Abduh melakukan pendekatan hadis dengan tujuan agar adanya kesamaan di antara makna - makna ayat yang terkadang dirasakan jauh menurut pandangan manusia, dengan variasi pengetahuan yang dikuasai oleh mereka sebagai pijakan (postulate/aksioma) di dalam sikap mereka, atau dengan pengetahuan yang berasaskan praktek.

Singkatnya, ada kesesuaian antara wahyu dengan sains. Tujuan itu - walaupun terkadang dilontarkan ‘Abduh ke belakang untuk beralih kepada tujuan yang cerdas – keluar seperti contoh syarah dan penjelasan tentang budaya Arab (ma’luf al-‘arab) dan segala hal yang ada di tengah - tengah mereka ketika al-Qur’an turun.

Namun contoh yang diberikan ‘Abduh terhadap metode ini, sebagaimana ditelusuri oleh al-Dhahaby - walaupun ia tidak menyebutkan haditsnya - tidak disertakan dengan haditsnya¹³. Namun sekilas bahwa penafsiran ‘Abduh, sebagai contoh tela’ah haditsnya itu, dengan menggunakan hadits-hadits selalu dirasionalisasikan agar sesuai atau memudahkan pemahaman manusia.

Pro dan kontra memang tidak akan terlepas dari pribadi setiap orang. Jarang sekali orang yang mendapat pandangan positif dari seluruh masyarakat. Terkadang pandangan negatif ini timbul justru bukan karena ia telah berbuat nila-nilai negatif, tetapi –khusus di kalangan cendekiawan - bisa jadi karena terlalu progresif dalam pemikirannya. Tidak sedikit cendekiawan yang pemikirannya melawan mainstream mayoritas sarjana yang dikafirkan (inkuisi), di katakan zindik, inkar al-sunnah.¹⁴

¹³ Muḥammad Husayn al-Dhahaby, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz ke-2, 497.

¹⁴ Ingkar-sunah adalah gejala – gejala ketidakpedulian terhadap hadits, bahkan menolak hadits dijadikan sebagai sumber syari’at Islam. Lihat Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadits* (Jakarta:Pustaka Pirdaus, 2000), 39.

Sebagai contoh adalah Muhammad 'Abduh yang dituliskan dalam sejarah bahwa ia dalam beberapa persoalan mengingkari hadits - hadits yang sahih. Ia menolak hadits sahih yang mengatakan bahwa Nabi disihir oleh seorang Yahudi, Labid ibn al-'Aṣam, apalagi sampai sihir tersebut mempengaruhi Nabi. Sehingga akibat dari peristiwa tersebut Nabi dikatakan sebagai orang yang terkena sihir.¹⁵

Bahkan 'Abduh beralasan bahwa Nabi tidak mungkin terkena sihir, karena orang yang terkena sihir adalah orang yang akalunya menjadi miring, ia berhalusinasi sesuatu yang tidak terjadi seolah-olah terjadi, dan ini tidak mungkin bagi seorang Nabi yang selalu menerima wahyu. Penerimaan wahyu mengharuskan Nabi selalu dalam keadaan terjaga akalunya.

'Abduh tidak setuju dengan golongan yang bertaklid buta, yang mengatakan bahwa hadits tentang tersihirnya Nabi adalah sahih dan wajib diyakini. Bahkan jika tidak mengakui kebenarannya merupakan bid'ah. Karena seolah - olah pengingkaran tersebut secara tidak langsung mengingkari adanya sihir dan prakteknya. Bahkan al-Qur'an bisa dijadikan hujjah adanya sihir.¹⁶

Alasan lain adalah hadits yang diriwayatkan Bukhari tersebut merupakan hadits Ahad. Padahal dalam diskursus ilmu *muṣṭalah hadīth*, hadits Ahad tidak bisa dijadikan hujjah dalam masalah Akidah. Di sini terlihat dengan jelas bahwa, 'Abduh mengingkari hadits yang sahih karena bertentangan dengan logika. Namun alasan 'Abduh bisa diterima oleh akal. Terutama tentang kedudukan haditsnya. Ini juga yang menunjukkan bahwa kualitas ilmu hadits 'Abduh tidak bisa dianggap remeh. Dan ini juga yang menjadi pertimbangan penulisan untuk memasukkan 'Abduh sebagai neo-sufisme.

¹⁵ Lihat Surat al-Furqān ayat 8.

¹⁶ Muḥammad Husayn al-Dhahaby, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz ke-2, 502-503.

Seperti dikatakan oleh Ismā'il Sālīm yang berpandangan bahwa *Tafsīr Ibnu Kathīr* mempunyai cukup pengaruh dan dijadikan salah satu referensi utama bagi *Tafsīr al-Manār*. Ia mengakui bahwa dalam tafsir *al-Manār* banyak dikutip riwayat-riwayat terutama hadits - hadits yang berkualitas dapat diterima. Pada umumnya metode yang diusung oleh *al-Manār* ini bersumber dari metode al-Ṭabāri dan Ibn Kathīr. Namun dalam penafsiran dengan riwayat ini, mayoritas lebih banyak merujuk kepada *Tafsīr al-Ṭabari*.¹⁷

Demikianlah deskripsi 'Abduh dan Riḍā dalam spesifikasi hadits dalam kitab tafsirnya. Usaha mereka yang tegas untuk mengembalikan al-Hadits sebagai prioritas dalam penafsiran juga sekaligus memberikan identitas bahwa mereka layak untuk dimasukkan dalam kategori neo-sufisme.

Selain pandangan –pandangan dari sarjana muslim, sarjana barat juga banyak yang berkomentar tentang kiprah 'Abduh dalam hubungannya dengan tela'ah hadits. Sangat sulit untuk mengatakan bahwa 'Abduh adalah golongan ahli hadits, atau sebaliknya ahli ra'y. 'Abduh justru, menurut David L. Jhonston, berhasil menyatukan elemen-elemen rasionalisme (ajaran-ajaran ahlu al-ra'y) dan tradisionalisme (ahlu al-hadits).

Bisa dijadikan pertimbangan juga, pandangan yang dikemukakan oleh Goldziher yang mengatakan bahwa Riḍā menentang semua perbuatan yang tidak berdasar rujukan pada sunnah¹⁸. Walaupun kasusnya hanya dalam hukum membaca tartil surat al-Kahfi pada hari jum'at yang umumnya ditradisikan oleh para sufi, karena kental dengan ritualnya.

¹⁷ Isma'il Sālīm Abd al-'Iyāl, *Ibn Al-Kathīr wa Manhajuhu fī al-Tafsīr* (Awl al-Haram : Maktabah Fayṣal al-Islāmiyyah, 1984), Cct ke-1, 452.

¹⁸ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir* diterjemahkan dari buku *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmi* oleh M. Alaika Salamullah dkk (Yogyakarta : eLSAQ Press, tt), 411.

Namun tidak dapat dipungkiri Riḍā pernah dituduh sebagai kelompok Ingkar sunnah modern. Alasannya hanya disebabkan dukungannya terhadap pemikiran Taufiq Shidqi yang mengatakan bahwa Islam itu adalah al-Qur'an itu sendiri, dan tidak memerlukan al-Sunnah. Riḍā berpandangan bahwa hadits yang tidak mutawatir tidak wajib menerimanya.

Namun belakangan ia mencabut semua pendapatnya tersebut bahkan akhirnya dikenal sebagai pembela sunah. Al-Siba'i menuturkan, "Pada awalnya Sayyid Rashīd Riḍā terpengaruh dengan pemikiran gurunya. Ia sama dengan gurunya, sedikit perbendaharaan hadits dan sedikit pemahamannya tentang muṣṭalah hadits".¹⁹

Walaupun yang terakhir ini melemahkan argumentasi sebelumnya, tetapi bukan menolak sama sekali. Apalagi pandangan tersebut hanya keluar dari satu tokoh hadits saja.

2) 'Abduh, Riḍā dan Syari'at

Dalam al-Qur'an kata syari'at dalam bentuk *kata benda (isim)* pernah disebut sebanyak dua kali, yaitu di dalam surat al-Jāthiyah ayat 18 dan surat al-Mā'idah ayat 48. Ada juga yang disebutkan dalam *kata kerja (fi'il)* yang terdapat dalam dua ayat juga yaitu surat al-Shūra ayat 13 dan 21.

Syari'at adalah metode agama atau perangkat aturan agama yang digariskan oleh Allah untuk dilaksanakan oleh hamba. Pada prinsipnya syari'at merupakan metode untuk mengapresiasi ajaran agama secara keseluruhan. Dari sini jadi jelas perbedaannya dengan agama.

Jika syari'at merupakan metode atau aturan maka agama adalah perangkat keimanan yang lebih universal menyangkut otoritas wujud Allah serta konsistensi terhadap apa yang mesti dijalankan oleh umat beragama.²⁰

¹⁹ Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadits* (Jakarta : Pustaka Pirdaus, 2000), 49.

²⁰ Abu Yasid, *Nalar dan Wahyu* (Jakarta : Penerbit Relangga , 2007), 87.

Faktor yang kedua yang dapat dijadikan argumentasi untuk mengelompokan ‘Abduh dan Riḍā ke dalam kelompok neo-sufisme adalah penekannya terhadap syari’at (eksoteris) dalam tasawuf atau biasa disebut *Tasawuf ‘Amali*. Tokoh neo-sufisme yang menulis karya tulis yang kontennya berisi rekonsiliasi antara syari’at dan tasawuf diantaranya adalah Ibnu Taymiyah.

Ia menulis karya dengan judul *Fiqh al-Tasawuf*²¹. Nurcholish Madjid mengutip apa yang dilukiskan Ibnu Taymiyah terkait hubungan antara syaria’ah dan tasawuf (tarekat) yang saling bertentangan antara orientasi eksoteris dengan orientasi esoteris serupa dengan pertentangan antara Yahudi dengan Kristen. Ia beralasan atas dasar firman Allah dalam surat al-Baqarah (2) ayat 113.²²

Selain itu juga, Azra mencontohkan Ahmad al-Quṣaṣi yang berinisiasi ke dalam Tarekat Syatariyah, yang sering dikaitkan sebagai cabang tasawuf India yang cenderung melanggar aturan – aturan syari’at – sedikit - tidaknya dalam pertumbuhan awal tarikat ini. Ahmad Quṣaṣi berhasil mereorientasikan Tarekat Syatariyah yang menekankan pentingnya doktrin - doktrin hukum Islam dalam jalan mistis.

Menurut pendapatnya, baik aspek eksoteris (syari’at) maupun aspek esoteris (mistis-halaqoh) dalam Islam harus selaras dan tidak bertentangan satu sama lainnya.²³

²¹ Shaikh Zuhair Shafiq, *al- Kabīr* (Beyrūt : Dar alFikr, 1993), 11. Penjelasan tentang pandangan umum, dan kritik Ibnu Taymiyyah dirangkum khusus dalam buku karya Ahmad bin Muḥammad al-Bannāny , *Mawqif al-Imām Ibn Taymiyyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyah* (Makkah : Jāmi’ah Ummu al-Qura, 1992). Lihat juga Muṣṭafa Muḥammad Hilmy, *Ibn Taymiyyah wa al-Taṣawwuf*(Al-Qāhirah : Dār al-Jawzy, 2005), 37.

²² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta : Yayasan Wakaf dan Peradaban, 1995), 257-258.

²³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, 136.

Selanjutnya bertolak kepada Ahmad al-Quṣaṣi dengan neo-sufismenya maka timbullah pertanyaan, apakah 'Abduh dan Riḍā juga menekankan pentingnya syari'at dalam ide-ide pembaharuannya dan pemikiran tafsirnya? Untuk menjawab pertanyaan ini perlu adanya pelacakan berbagai literatur baik karyanya langsung ataupun penelitian para cendekiawan terhadap keduanya.

Dalam pelacakan terhadap penekanan syari'at adalah berdasarkan kesimpulan al-Dhahaby. Dikatakan bahwa metode penafsira 'Abduh dan Riḍā berdasarkan kepada hukum syari'at.²⁴ Urgensi syari'at dalam membumikan al-Qur'an harus selalu dijadikan pondasi utama dan mengontrol praktek syari'at ini agar bisa diamalkan oleh masyarakat.

Bahkan al-Dhahaby menambahkan bahwa *Ṣāhib al-Manār* selalu berada dalam keadaan independen (hurriyah) dalam beristinbat hukum. Lepas dari taklid buta. Sebagai contoh pendapat fiqihnya yang bersebrangan dengan mayoritas ahli fiqih adalah ketika menafsirkan surat al-Baqarah ayat 180. Ia berpandangan bahwa ayat ini tidak mansukh (dihapus) oleh ayat *mawāriṭh* atau hadits Nabi yang mengatakan tidak ada wasiat untuk ahli waris. Sebagaimana disampaikan oleh jumbuh termasuk di dalamnya al-Shāfi'i dalam *al-Umm*²⁵.

Khusus untuk 'Abduh, sebagaimana diteliti oleh Saḥḥāt, ia mencurahkan perhatian terhadap masalah cabang (furu'iyah) dalam fiqih. 'Abduh menaruh minat dalam pembahsan fiqih terutama tentang ayat-ayat ahkam, bahkan menurut Saḥḥāt, pembahasan 'Abduh lebih luas dan teratur dibandingkan Ibnu Kathīr.

²⁴ Muḥammad Husayn al-Dhahaby, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz ke-2, 508.

²⁵ Muḥammad Husayn al-Dhahaby., *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz ke-2, 517.

Sebagai contoh ketika ‘Abduh menafsirkan surat al-Nisā ayat 43 dengan membaginya menjadi sepuluh pembahasan yang luas²⁶. ‘Abduh juga sangat memperhatikan perihal ibadat dan Uşul Fiqh. Di dalam semua pembahasannya ‘Abduh memiliki perbedaan dibandingkan dengan mufasir lainnya. Terdapat nilai-nilai pembaharuan dan jauh dari taklid, melakukan tarjih terhadap beragam hukum yang berbeda dan memilihnya mana yang paling sesuai dengan maslahat dan jauh dari kelicikan dan fanatisme.

Di dalam pembahasannya ‘Abduh menggunakan metode tanya jawab (diletakan dalam bab marāsilāt). Di dalamnya dijelaskan tentang pertanyaan-pertanyaan yang datang dari berbagai pihak sekaligus dilengkapi dengan jawabannya²⁷. ‘Abduh banyak membahas rahasia - rahasia ibadah, hikmah dan faidahnya. Biasanya dalam hal ini, ‘Abduh merujuk kepada al-Ghazali.

Keluasan ‘Abduh dalam bidang ini, menurut Saḥḥat dibuktikan ketika pembahasan ayat tentang puasa dalam surat al-Baqarah ayat 183 dengan menghabiskan sebanyak 50 halaman. Hal yang jarang terjadi kepada para mufasir lain. Keterkaitan antara ‘Abduh dengan syariat sebagai salah satu karakteristik neo-sufisme selaras dengan rujukannya sendiri yaitu Ibnu Taymiyah dan al-Ghazali yang notabene, menurut Fazlurrahman, sebagai neo-sufisme²⁸.

Demikian fokus Riḍā dalam mendalami salah satu pokok ilmu syari’at (Fiqh).²⁹ Daya nalarnya digunakan secara optimal dalam rangka menarik suatu kesimpulan hukum yang lebih mendekati dan mudah untuk dipakai dalam konteksnya.

²⁶ Abd Allah Mahmūd Shahātah, *Manhāj al-Imam ‘Abduh fī Tafsīr al-Qur’an al-Karīm*, 222.

²⁷ Abd Allah Mahmūd Shahātah, *Manhāj al-Imam ‘Abduh fī Tafsīr al-Qur’an al-Karīm*, 225.

²⁸ Abd Allah Mahmūd Shahātah, *Manhāj al-Imām ‘Abduh fī Tafsīr al-Qur’an al-Karīm*, 225.

²⁹ Henri Lauzjere, "Post-Islamism and the Religious Discourse of ‘Abd al-Salam Yasin", *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 2 (May 2005): 255. (Diakses 30-04-2014)

Keberanian beliau dalam melawan arus merupakan suatu ijtihad yang layak untuk diapresiasi dan bisa saja pendapatnya ini langsung hilang ditelan masa atau bahkan dipakai masyarakat sepanjang masa dengan kadar tergantung kebutuhan umat. Karakter kedua yang dijadikan pertimbangan untuk mengkategorikan 'Abduh dan muridnya ini sebagai neo-sufisme layak untuk diperbincangkan.

Dalam konteks pemikiran Ushul Fiqih, 'Abduh dan Riḍā dianggap telah menghidupkan epistemologi dan hermeneutika Ushul Fiqih kontemporer.³⁰ Perannya ini memperkuat pondasi utama dari syari'ah itu sendiri.

Dalam konteks kelembagaan, Ahmad Badri Abdullah memasukkan keduanya ke dalam salah satu tipologi pemikiran Islam dan fiqh kontemporer, yaitu Reformis Salafis. Menurut penelitiannya, tipe ini merupakan trend pemikiran yang menyelidiki tujuan dan makna yang terkandung dari manuskripwahyu ilahi. Mereka meyakini bahwa ijtihad masih dibutuhkan untuk menjawab tantangan dunia modern.³¹ Penulisnya menyebutkan kata trend memberikan pemahaman bahwa tipe ini memberikan pengaruh yang luas di tengah-tengah umat Islam modern.

Sebagai sufi yang menekankan semangat pembangunan kemasyarakatan sebagaimana yang ditulis Nurcholis Madjid, maka kesufian keduanya sebagai bagian dari organisasi kemasyarakatan memperkuat posisinya sebagai neo-sufisme.

³⁰ David Johnston, "A Turn in The Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl Fiqh", *Islamic Law and Society* 11, no. 2 (2004) : 233.

³¹ Ahmad Badri Abdullah, Mohd Anuar Ramli, Mohammad Aizat Jamaludin, Syamsul Azizul Marinsah and Mohd Roslan Mohd Nor, "Postmodernism Approach in Islamic Jurisprudence (Fiqh)." *Middle-East Journal of Scientific Research* 13,no.1 (2013) : 34. Korelasi antara 'Abduh, ijtihad dan pengaruhnya terhadap hukum Islam Indonesia lihat. R. Michael Keener, "Indonesian Movements for the Creation of a 'National Madhhab'" *Islamic Law and Society* 9, no. 1 (2002) : 96. (Diakses 30-04-2014).

3) ‘Abduh, Riḍā dan Aktivisme

Azra mencatat bahwa tarekat sebelum abad XII cenderung menekankan eskatisme dan anti keduniaan, tetapi sejak abad XVIII, ia memberikan kerangka organisasi yang cukup sulit bagi gerakan sosial. Kini bukan hanya hukum awam yang tersedot ke dalam organisasi sufi, tetapi juga kelompok tentara, seniman. Semua kelompok ini disatukan oleh jaringan afilisi tarekat ke dalam lingkungan dalam jumlah besar, dan sebagai konsekuensi maka thariqah menjadi dasar bagi adanya gerakan sosial-politik.³²

Apabila yang pertama dan kedua menyebutkan kecenderungan dan karakteristik neo-sufisme yang berbasis teks. Selanjutnya kecenderungan yang ketiga adalah adanya ajaran aktivisme. Sufi yang menekankan kecenderungan dalam ajaran ini adalah al-Quṣaṣi. Dia tidak hanya menekankan akal, tetapi juga aktivisme. Berulang kali ia mengingatkan kaum muslimin agar meninggalkan kelalaian dan kebodohan mereka, mencari ilmu dan memanfaatkan waktu mereka untuk tujuan-tujuan yang baik.

Dia juga menggesa kaum muslimin agar sepenuhnya menjalankan tugas-tugas duniawi mereka untuk menopang kehidupan dengan jalan mengajar, berdagang, atau bertani. Menurut pendapatnya, seorang sufi sejati bukanlah orang yang mengasingkan dirinya dari masyarakat, melainkan orang yang mengajarkan kebaikan dan melarang kejahatan, dan mau mengulurkan tangan membantu mereka yang tertindas, yang sakit dan yang miskin.

³² Hamidah “Gerakan Petani Banten”, *Ulumūna : Studi Jurnal Keislaman* 17, no. 2 (Desember 2010).

Lebih jauh lagi seorang sufi sejati adalah orang yang dapat bekerja sama timbal balik (ta'awwun) dengan orang-orang muslim lainnya demi kebaikan masyarakat. Ini adalah beberapa contoh yang diberikannya tentang perbuatan - perbuatan baik yang hendaknya dilakukan mereka yang berkeinginan menjadi dasar didikan manusia sempurna (al-insan al-kāmil) sebagaimana gambaran dalam tasawuf.³³

Dalam konteks Indonesia, aktivisme yang dimunculkan oleh kaum sufi ini diwadahi oleh suatu organisasi tarekat. Tarekat, pada masa awal berdirinya, merupakan kumpulan jaringan masa yang cenderung menekankan eskatisme dan anti keduniaan. Namun, perannya mengalami pergeseran menjadi dasar dari berbagai kekuatan sosial politik, sejak dari gerakan Safawi di Persia, Murābitūn dan Muwahidun di Afrika Utara, Naqshabandiyah dan di India pada masa pemerintahan Akbar, sampai kepada gerakan Diponegoro dan pemberontakan petani, Banten.³⁴

Berangkat keluar negeri, gerakan tasawuf yang sukses dalam mengadakan pergerakan (movement) masyarakat muslim melalui pendidikan adalah Sa'id Nursi dan Sulayman Hilmi Tunahan. Merka berdua berusaha menjaga pengetahuan agama dan menterjemahkan hukum-hukum tradisional kepada komunitas luas.³⁵

Tidak ada keluhan apapun terhadap kaum sufi yang memalingkan muka dari dunia dan mengabaikan umat manusia yang menderita kecuai, tentu saja, periode pelatihan yang keras dan berat, selama beberapa tahun pertama bahkan selama orang-orang yang paling cinta dunia berkhawatir selama periode pelajaran mereka.

³³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, 147.

³⁴ Hamidah "Gerakan Petani Banten", *Ulumūna : Studi Jurnal Keislaman*, 327.

³⁵ Gerdien Jonker, "The Transformation of a Sufi Order into a Lay Community : The Suleyman Movement in Germany and Beyond", in *European Muslims and the Secular State* by Jocelyne Cesari and Sean McLoughlin (ed), (USA and UK : Ashagate, 2005), 169.

Kaum sufi tidak pernah diketahui kurang dalam dalam aktivitas – aktivitas sosial dan pembaharuan. Sebenarnya ketika mereka berada dalam puncak spiritual, para sufi berkewajiban melayani umat dengan semangat dakwah. Kaum sufilah yang selalu menjadi pemelihara hak-hak asasi manusia yang paling sigap dan pemelihara keadilan, kebajikan, dan kesetaraan semua manusia³⁶.

Aktivisme diyakini bisa menghapus pandangan negatif bahwa tasawuf itu menjadi biang kemunduran muslim dalam aspek politik, sosial maupun keberagamaan. Perlu ada revitalisasi dalam semua aspek tersebut. Menurut para sufi yang aktif, jalan yang masuk akal untuk mencapai tujuan tersebut adalah dengan mengembangkan pemahaman lebih berimbang atas setiap aspek Islam, menekankan seluruh ajarannya secara holistik, seperti dalam bidang hukum dan mistis, intelektual dan praktikal, serta sosial dan individual.

Mereka berusaha mengadakan pembaruan-pembaruan, purifikasionis, dan aktivitas. Muḥammad ‘Abduh diakui sebagai pembaharu pada milenium baru. Nilai aktivisme tidak mungkin diragukan lagi telah tertanam dalam jiwanya. Raganya didedikasikan sepenuhnya untuk perjuangan sosial dan agama. Kemajuan adalah harga mutlak bagi ‘Abduh.

Keaktifannya dimulai dengan mengadakan perubahan di internal kampus al-Azhār. Sungguhpun usahanya untuk merubah al-Azhār serupa dengan universitas Eropa gagal, ia berhasil memasukan beberapa mata pelajaran umum seperti matematika, al-jabar, ilmu ukur dan ilmu bumi ke dalam kurikulum al-Azhār. Administrasi diperbaiki, metode pengajarannya dirumuskan dan ia terlibat aktif langsung dalam mengajar.

³⁶ Capt. Wahid Bakhs Rabbani, *Sufisme Islam* (Jakarta : Shara Publisher, 1984), diterjemahkan dari buku *Islamic Sufism* oleh Burhan Wirasubrata, 68.

Bidang pendidikan menjadi kendaraan utama yang digunakannya bersama al-Afghani untuk menciptakan kesatuan dan reformasi masyarakat Islam. Kerjasama antara guru dan murid yang berbeda karakter tersebut misalkan ketika keduanya di Paris membentuk tim penyusun majalah al-*'Urwah al-Wuthqa*.

Pada umumnya perjuangan 'Abduh di dalam tiga objek. Pertama, reformasi agama melalui kebebasan pemikiran dari bahaya taklid buta. Kedua, reformasi bahasa yang bertujuan meningkatkan kelemahan dan peradaban yang relevan dengan konteksnya. Ketiga, reformasi politik yang sempat ia tinggalkan karena banyaknya ancaman yang ia hadapi, terutama dari kaum imrealis dan aturan-aturan tirani.³⁷

Spesifikasi pendidikan yang digencarkann oleh 'Abduh dalam rangka mempercepat pergerakan reformasi Islam diantaranya fokus dalam kajian teologi dan filsafat. Dalam rangka melawan ikatan taklid, tentu saja manfaat dari kedua ilmu tersebut akan memberikan pencerahan pemikiran. Usaha ini selanjutnya, dilanjutkan oleh Khalafallah dan al-Khulli.³⁸

Aktivitasnya bertambah dan meluas, keilmuannya dibutuhkan masyarakat lebih luas, maka tahun 1899 ia diangkat menjadi mufti Mesir. Suatu jabatan resmi penting di Mesir dalam menafsirkan hukum syari'at untuk seluruh Mesir. Dalam tahun itu juga, ia diangkat menjadi anggota Majelis Syura, dewan legislatif Mesir, padahal waktu itu usianya masih muda.³⁹

³⁷Wan Salim Wan Mohmd Nor, "A Study of Development of Reformist Ijtihad and Some of Its Aplication in The Twentieth Century", UK : Ex Bibl University of Edinburgh, tt) 290-291. Buku ini merupakan disertasi penulisnya untuk mendapatkan gelar Ph.D.

³⁸ Naṣr Ḥāmid Abū-Zayd and , "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", *Alif: Journal of Comparative Poetics, Literature and the Sacred*, no. 23, (2003) : 9. Lihat juga Itzchak Weismann, "Between Ṣūfī Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafīyya from the Damascene Angle", *Die Welt des Islams, New Serie* 41, Issue 2 (Jul. 2001) : 233.

³⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, 23.

Mengingat ambiugitas yang tersirat dalam Utsmaniyah Arab dan aktualitas kekuasaan Inggris di Mesir. Dia berpendapat bahwa aktivisme politik seharusnya disertai dengan penyegaran pemikiran kaum muslim. Pengaruh Barat sudah merasuk sejak Napoleon masuk ke kawasan Timur Arab, tetapi sebagian dalam bentuk-bentuk praktis persenjataan, perdagangan, bisnis perjalanan dan keuangan.

Respon terhadap modernitas, menurutnya, harus dilakukan sesuai dengan cara Islam memahaminya. Studinya dalam tafsir al-Qur'an dan Fiqih dalam pola skolaistik tradisional, menyadarkan akan dia perlunya sikap kritis terhadap tradisi tersebut.

Aktivisme yang menempel pada kedua tokoh pembaharu ini memberikan pelajaran kepada umat Islam itu senantiasa dinamis. Islam selalu bisa merespon dengan baik semua perkembangan zaman. Perlu digars bawahi secara tebal terkait dengan komitmen Abduh terhadap Islam sebagai refleksi dari kativisme yang dianutnya.

Ditulis dalam tinta asejarah bahwa Abduh pernah mengeluarkan semacam ikrar atau sumpah perjuangan yang terdiri dari lima poin. Kelima poin itu dapat disimpulkan pertama adalah prioritas terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah, kedua komitmen untuk istiqomah berdakwah, ketiga menghidupkan ukhuwah Islamiyah, keempat menghindari perbuatan yang merugikan Islam dan kelima berupaya untuk meningkatkan kekuatan Islam.⁴⁰

Melihat semua aktivitas 'Abduh secara kuantitas sangat padat dan beragam, juga secara kualitas sangat besar manfaatnya untuk sosial dan agama maka layaklah ia dikategorikan seorang sufi modern atau neo-sufisme. Apabila kesimpulan untuk 'Abduh adalah sebagaimana demikian maka Rashid Riḍā tidak akan jauh seperti demikian, karena hubungan mereka sebagai guru dan murid menuntut keduanya untuk selalu bersama.

⁴⁰ Muhammad Abduh, *Risālah al-Tawhīd*, diterjemahkan oleh KH. Firdaus, A.N., 20.

Riḍā adalah kolega sekaligus murid yang melanjutkan perjuangan 'Abduh, pemikiran dan ide-idenya. Ia Jurnal yang sangat berpengaruh ini, selalu di pantau perkembangannya oleh 'Abduh. Riḍā berhasil menyebarkan pemikiran Abduh sampai keluar Mesir melalui jurnal yang terakhir terbit pada tahun wafatnya, 1935.⁴¹

4) Rashīd, Riḍā dan Organisasi Tarekat

Di antara kecenderungan neo-sufisme yang tiga di atas, mungkin yang keempat ini yang sulit dibuktikan, baik asumsi ini berlaku untuk 'Abduh maupun untuk Riḍā. Walaupun apabila kita baca ulang di setiap buku yang membahas perjalanan spritual 'Abduh yang bertemu dengan Shaikh Darwis Khadr. 'Abduh juga sempat mengamalkan Tarekat al-Shādhiliyah dan mengamalkan ritual *dzikr* dan *ta'widz*⁴².

Namun tidak ditemukan adanya bukti usaha 'Abduh dan Ridha berupa syi'ar untuk mengembangkann tarekat yang diikutinya ini agar diikuti secara masal oleh kaum muslimin. Hal ini mungkin terjadi karena 'Abduh lebih cenderung kepada pemikiran dari pada ritualitas yang memang dalam masa 'Abduh ritualitas sudah ternodai dengan adanya penyimpangan – penyimpangan berupa tahayul, bid'ah dan khurafat.

Eksplorasi terhadap akal lebih dibutuhkan ketika masanya dari pada terbuai dengan ritual yang sebenarnya bisa dilakukan secara privasi. Ini hanyalah asumsi penulis berdasarkan pertimbangan data yang ada.

Pandangan lain adalah adanya saksi sejarah yang memperkuat kesufian 'Abduh. Dia adalah al- Qāsimī seorang ulama sekaligus sufi pada tahun 1903. Ia selalu berkunjung ke Mesir untuk berkorespondensi dengan 'Abduh dan Riḍā.

⁴¹ Wan Salim Wan Mohmd Nor, *A Study of Development of Reformist Ijtihad and Some of Its Application in The Twentieth Century*, 293.

⁴² Lihat kembali hal 46. Lihat juga Abdullah Mahmūd Shāhḥātah *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh*. Qāhirah : Nashr al-Rasāil al-Jami'iyyah, 8-9. Lihat juga John L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, 11.

Bahkan selama empat minggu al-Qāsimi sering bertemu dan mengikuti kuliah yang disampaikan ‘Abduh⁴³. Ini menjadi bukti kuat bahwa seorang sufi biasa ditemani oleh sufi juga.

5) Rashīd, Riḍā dan Kesenambungan serta Perubahan

Karakteristik dan kecenderungan yang kelima ini dilihat oleh Azra sebagai gejala yang tidak terlepas dari neo-sufisme. Menurutnya, munculnya neo-sufisme bukan berarti paradigma lama yang dianut oleh sufisme lama lenyap begitu saja. Tasawuf yang berlebih-lebihan (extravagant) masih dipraktikkan sejumlah orang di Makkah sebagaimana kita lihat dalam pengalaman Sulaymān al-Maghribi.

Yang dimaksud kesenambungan dan perubahan menurut perspektif Azra - dengan memberikan contoh - adalah mereka yang termasuk neo-sufisme berusaha untuk mengurangi ciri-ciri *ecstatic* dan berlebih dari tasawuf sebelumnya dan menekankan kepatuhan pada syari’at, pada saat yang sama mereka mempertahankan doktrin - doktrin, misalnya Ibn Arabi - dengan cara memisahkannya dari doktrin-doktrinya yang kontroversial.

Di antara tokoh neo-sufisme yang dianggap mengintegrasikan antara ajaran tasawuf lama dan tasawuf baru, sebagaimana dikemukakan oleh Johns adalah Ibrahim al-Kurani. Walaupun sepintas ajarannya bisa disimpulkan mengarah kepada doktrin-doktrin Ibn Arabi, sebagaimana tertuang dalam kitabnya *Itihāf al-Dhāki*.

Namun sebenarnya pada saat yang sama ia juga mengutip doktrin-doktrin Tasawuf dari al-Ghazālī, al-Quṣaṣy bahkan Ibn Taymiyyah (w. 728 H). Lebih jauh lagi, dia tidak mempelajari doktrin-doktrin mistikio-filosofis Ibn ‘Arabi saja, melainkan juga ajaran - ajaran hukumnya.

⁴³ Mun’im A. Sirry, *Reformist Muslim Approaches to The Polemic of The Qur’an Againsts Other Religion* (Chicagho : Illionis, 2012), 22.

Sebagaimana dikemukakan, dia mempelajari aspek yang sering diabaikan dari ajaran-ajaran Ibn 'Arabi bukan dari seorang sufi, melainkan dari seorang ulama Mekkah terkemuka, Zayn al-'Adidīn al-Ṭabāri yang dikenal sebagai seorang muhaddits.⁴⁴

Gejala yang diamati Azra pada Ibrāhīm al-Kurani juga bisa dilihat oleh penulis dengan beberapa pertimbangan yang ada. Apabila kita ibaratkan antara tasawuf lama dan tasawuf baru (neo-sufisme) bagaikan dua rantai yang saling berhubungan. 'Abduh dan Riḍā pun demikian.

Keduanya sama-sama mengalami persentuhan langsung dengan kajian tasawuf dan tokohnya sekaligus. 'Abduh yang sempat masuk ke tarekat Shadhiliyyah, Riḍā yang telah membaca berulang-ulang kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan bahkan mengomentarnya, bahkan diantara karyanya ada yang khusus membahas al-Ghazālī yaitu *Risālah Hujjat al-Islām al-Ghazālī*⁴⁵. Khusus tentang Riḍā sebagaimana diakui oleh saudaranya sebagai *wali*. Riḍā mendapatkan penghormatan yang tinggi dari penduduk kampungnya.

Mereka seringkali datang meminta “berkahnya”⁴⁶. Di sinilah terlihat kontinuitas antara mereka dengan para sufi sebelumnya. Sama-sama mempertahankan tradisi ulama dan salafus saleh. Namun, ketika itu juga mereka berdua mengajukan kritik yang tidak tanggung-tanggung terhadap praktek tasawuf yang menyimpang seperti yang dilakukan oleh pengikut tarekat al-Tijāniyah.

⁴⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 157-158.

⁴⁵ Lihat kembali biografi keduanya

⁴⁶ M. Quraish Shihāb, *Rasionalitas Al-Qur'an : Studi Kritis Atas Tafsīr al-Manār*, 75.

E. Kesimpulan

Data-data di atas merupakan argumen-argumen yang penulis kumpulkan dari berbagai sumber sebagai acuan dasar dalam mengajukan status kedua penulis *Tafsīr al-Manār* sebagai neo-sufisme pada era-modern ini. Argumentasi - argumentasi di atas tentu saja belum sepenuhnya benar dan belum cukup. Perlu adanya penelitian lebih lanjut tentang diskursus tersebut. Pengaruh Abduh, Riḍā dan tafsir al-Manār yang begitu luas di dunia Islam kiranya merupakan faktor utama yang memperkuat dugaan penulis tentang kesufian mereka.

Revitalisasi teori neo-sufisme juga akan memberikan kesadaran bahwa nilai tasawuf sudah menjadi konsumsi tidak hanya untuk kalangan tradisional saja, tetapi juga kalangan urban modern. Sehingga diharapkan akan terwujudnya pribadi qur'ani yang toleran dan menjunjung tinggi nilai-nilai penghargaan kepada semua kalangan.

Oleh karena itu perlu dikembangkan kembali konsep tasawuf modern yang pernah diusung oleh Hamka sebagai kebutuhan masyarakat modern terhadap aspek spiritual. Konsep tasawuf dalam *magnum opus*-nya Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juga belum disosialisasikan secara lebih luas.

Daftar Pustaka

- Abd al-'Iyāl, Isma'il Sālīm, *Ibn Al-Kathīr wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, Awl al-Haram : Maktabah Fayṣal al-Islāmiyyah, 1984.
- Abū-Zayd, Naṣr Ḥāmid. "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an." *Alif: Journal of Comparative Poetics, Literature and the Sacred*, no. 23, (2003) : 9.
- Ahmad Badri Abdullah, Mohd Anuar Ramli, Mohammad Aizat Jamaludin, Syamsul Azizul Marinsah and Mohd Roslan Mohd Nor, "Postmodernism Approach in Islamic Jurisprudence (Fiqh)." *Middle-East Journal of Scientific Research* 13,no.1 (2013) : 34.
- Azra, Azyumardi. 2002. *Historiografi Islam Kontemporer* . Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama.
- , *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII.*
- al-Bannāny, Ahmad bin Muḥammad. 1992. *Mawqif al-Imām Ibn Taymiyyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyah*. Makkah : Jāmi'ah Ummu al-Qura,
- al-Dhahaby, Muḥammad Husayn. *al-Tafsīr wa al-Mufassīrūn*. juz ke-2, 497.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsīr* diterjemahkan dari buku *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmi* oleh M. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta : eLSAQ Press, tt.
- Hamidah "Gerakan Petani Banten." *Ulumūna : Studi Jurnal Keislaman* 17, no. 2 (Desember 2010).
- Ibn 'Abd al-Halīm, Taqiy al-Dīn Ahmad. 1997. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Beyrūt : Dār Ibn al-Hazm,.
- Johnston,David " A Turn in The Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl Fiqh ." *Islamic Law and Society* 11, no. 2 (2004) : 233.
- Jonker, Gerdien. "The Transformation of a Sufi Order into a Lay Community : The Suleyman Movement in Germany and Beyond", in *European Muslims and the Secular State by Jocelyne Cesari and Sean McLoughlin* (ed), (USA and UK : Ashagate, 2005), 169.
- Keener, R. Michael. "Indonesian Movements for the Creation of a 'National Madhhab.'" *Islamic Law and Society* 9, no. 1 (2002) : 96. (Diakses 30-04-2014).

- Lauzjere, Henri. "Post-Islamism and the Religious Discourse of 'Abd al-Salam Yasin." *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 2 (May 2005) : 255. (Diakses 30-04-2014)
- Maclean, Derryl N. *Religion and Society in Arab Sind*. Leiden : E.J. Brill, 2006.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban*. Jakarta : Dian Rakyat, 2008.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta : Yayasan Wakaf dan Peradaban, 1995..
- Malamud, Margaret. "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur." USA : *Int. J. Middle East Stud.* 26 (1994) : 431.
- Mohmd Nor, Wan Salim Wan. "A Study of Development of Reformist Ijtihad and Some of Its Application in The Twentieth Century." UK : Ex Bibl University of Edinburgh, tt. Buku ini merupakan disertasi penulisnya untuk mendapatkan gelar Ph.D.
- Muṣṭafa Muḥammad Hilmy, *Ibn Taymiyyah wa al-Taṣawwuf*. Al-Qāhirah : Dār al-Jawzy, 2005..
- Rabbani, Capt. Wahid Bakhs. *Sufisme Islam*. Jakarta : Shara Publisher, 1984, diterjemahkan dari buku Islamic Sufism oleh Burhan Wirasubrata..
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and The Future of Islam*. Oxford and New York : Oxford University Press, 2004.
- Shafiq, Shaikh Zuhair. *al- Kabīr*. Beyrūt : Dar alFikr, 1993., 11. Shihāb, M. Quraish. Rasionalitas Al-Qur'an : Studi Kritis Atas Tafsir al-Manār, 85.
- Ṣabr̄y al-Mutawalliy, Manhaj Ibn Taymiyyah fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm (al-Qāhirah : 'Āli al-Kutub, 1981.
- Shihab, M. Quraish. *Rasionalitas Dalam al-Qur'an : Studi Kritis Atas Tafsīr Manār*. Jakarta : Lentera Hati, 1996.
- al-Sirry, Mun'im A. *Reformist Muslim Approaches to The Polemic of The Qur'an Againsts Other Religion*. Chicagho : Illionis, 2012.
- Sirriyeh, Elizabeth. " Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World." Reviewed by Gavin Picken. *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 30, No. 2 (Nov., 2003) : 262.

- al-Shahhātah, Abd Allah Mahmūd. *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, 129.
- Ṭahhān, Mahmūd. *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Hadīth*. Beyrūt : Dār al-Fikr, tt.
- Weismann, Itzhak. "Between Ṣūfī Reformism and Modernist Rationalism : A Reappraisal of the Origins of the Salafīyya from the Damascene Angle." *Die Welt des Islams, New Serie* 41, Issue 2 (Jul. 2001) : 233.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kritik Hadits*. Jakarta:Pustaka Pirdaus, 2000.
- Yasid, Abu. *Nalar dan Wahyu*. Jakarta : Penerbit Relangga, 2007.