

The Critique of Sufism in Ahmad Amin's Social Theory

Kritik Tasawuf dalam Teori Sosial Ahmad Amin

Abdul Kadir Riyadi*

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Email: riyadi.abdulkadir@gmail.com

Moh. Isom Mudin**

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor
Email: ishommudin@unida.gontor.ac.id

Abstract

Ahmad Amin is renown for his reformist ideas. His thought covers a wide range of issues. Nonetheless, little has been done to study his perspective on Sufism. This paper is aimed at filling that gap. As a historian, sociologist and philosopher, Amin has many to offer concerning how Sufism should be treated. The kind of this research is 'library research' and tasawuf-social approach., with written datas source from books, journals, articles, e-books, and others. The data source in this research consist of Primary Data Sources that is amin`s book and the other. This research also use the analytic descriptive method to analyze the data. Descriptive method to unite the language and thought in describe, to describe all the results of research. The paper argues that like many reformists, Amin is reluctant to accept certain –notably philosophical- aspects of Sufism and regard them as baseless, useless and ahistorical. These should be abandoned as they serve nothing for the Muslim community. His intellectual project is designed to dirent Sufism as a moral –that is Ghazalian- system. But he at the same time also proposes –like Ibn Khaldun- that Sufism should be treated as a means of realising commong good (*maṣlahah*) instead of acquiring personal sanctity (*karamah*). Hence, his critique of Sufism is based on the synthesis between

*Jl. Ahmad Yani No.117, Jemur Wonosari, Kec. Wonocolo, Kota SBY, Jawa Timur 60237.

** Jl. Raya Siman, Ponorogo, Jawa Timur, Indonesia 63471

Ghazalian form of paradigm with that of Khaldunian system of thought. While Amin has not paid enough attention to Sufism in his studies, deeper look at his world-view reveals that his interest to this spiritual dimension of Islam is unrivalled.

Keywords: Sufism, Social Theory, Ahmad Amin, Critique, West and East.

Abstrak

Ahmad Amin dikenal karena gagasan reformisnya. Pemikirannya mencakup berbagai masalah. Meskipun demikian, tidak banyak penelitian yang mengkaji pemikiran tasawufnya. Makalah ini ditujukan untuk mengisi celah tersebut. Sebagai seorang sejarawan, sosiolog dan filsuf, Amin menawarkan banyak hal tentang bagaimana tasawuf harus diperlakukan. Adapun jenis penelitian ini adalah penelitian studi pustaka dengan perspektif tasawuf-sosial, sumber data diambil dari buku, jurnal, artikel, e-book, dan lain-lain. Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari sumber data primer yaitu buku-buku Amin dan buku lain yang relevan. Penelitian ini juga menggunakan metode deskriptif analitik untuk menganalisis data. Metode deskriptif untuk menyatukan bahasa dan pemikiran dalam mendeskripsikan semua hasil penelitian. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa seperti banyak reformis, Amin enggan menerima aspek-aspek tertentu -terutama filosofis- tasawuf dan menganggapnya tidak memiliki dasar, tidak berguna dan ahistoris. Sisi ini harus ditinggalkan karena tidak ada gunanya bagi komunitas Muslim. Proyek intelektualnya dirancang untuk mengarahkan tasawuf sebagai moral -yaitu sistem Ghazalian-. Namun pada saat yang sama ia juga mengusulkan -seperti Ibnu Khaldun- bahwa tasawuf harus diperlakukan sebagai sarana untuk mewujudkan kebaikan bersama (*maṣlahah*) daripada memperoleh kesucian pribadi (*karāmah*). Karenanya, kritiknya terhadap tasawuf didasarkan pada sintesis antara bentuk paradigma Ghazalian dengan pola pikir sistem Khaldunian. Sementara Amin kurang memperhatikan tasawuf dalam studinya, pandangannya lebih dalam pada pandangan dunianya mengungkapkan bahwa minatnya pada dimensi spiritual Islam tidak ada bandingannya.

Kata Kunci: Tasawwuf, Teori Sosial, Ahmad Amin, Kritik, Barat dan Timur.

Pengantar

Pada awal abad 20, dunia Islam dihebohkan dengan gerakan reformasi yang dimotori antara lain oleh al-Afghani dan Muhammad Abduh. Itu dibarengi dengan gerakan politik oleh para pemimpin negara-negara Islam dari seluruh dunia untuk melepaskan diri dari genggaman kolonialisme. Perdebatan mengenai Islam dan posisinya dalam membangun dunia baru pun mulai bermunculan.¹ Dalam konteks itu, pertanyaan mengenai peran Tasawuf baik dalam Islam maupun dalam merancang tatanan dunia terus digulirkan.²

Para pemikir dari berbagai aliran menawarkan konsep mereka masing-masing. Ada yang mengusung gagasan tradisionalisme, liberalisme, neo-liberalisme dan masih banyak lagi yang lainnya. Ada pula yang dianggap tidak memiliki aliran –seperti Ahmad Amin menurut sebagian orang– namun cukup vokal dalam menyuarakan pendapatnya. Itu semua dibarengi dengan munculnya berbagai macam ideologi di berbagai belahan dunia Islam yang hampir keseluruhannya berasal dari dunia Barat.

Bagi sebagian kalangan, Islam dianggap tidak bisa memainkan perannya menghadapi tantangan dunia baru. Penyebabnya adalah karena Islam adalah agama *an sich* bukan politik, budaya atau peradaban. Bagi kelompok ini, perdebatan yang berlangsung secara otomatis tidak melibatkan Islam. Namun ada pula yang meyakini Islam bukan saja sebagai agama, melainkan juga jalan hidup. Islam menawarkan konsep yang holistik bagi kemaslahatan hidup manusia sepanjang zaman.³ Namun pertanyaan yang muncul adalah, bagaimana tawaran Islam diracik ulang agar relevan dengan tantangan zaman?

Di antara sarjana Muslim, ada yang meyakini bahwa dengan kembali kepada warisan pemikiran masa lalu, maka semua persoalan masa kini akan dapat terjawab. Tawaran ini terdengar sangat simplistik, karena masa lalu pasti beda dengan masa kini dalam semua aspeknya. Namun ada pula yang meyakini bahwa warisan pemikiran masa lalu

¹ Amal Fathullah Zarkasyi, "Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam", dalam *Tsaqafah, Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 9, No. 2, (Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor, 2013).

² Muhammad Mamduh, *Al-Tasawwuf Kholas al-Insāniyah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 2010); Abdul Kadir Riyadi, "Abu Nasr al-Sarraj dan Wacana Sufistik Lintas Disiplin Keilmuan", dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2, (Desember, 2014), 285-308; Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual Dan Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES, 2014), xxi.

³ Hamid Fahmy Zarkasyi, "Tamaddun Sebagai Konsep Peradaban Islam", dalam *Tsaqafah, Jurnal Peradaban Islam*, Vol 11, No. 1, (Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor, 2015).

tidak cukup hanya dibaca, melainkan harus pula ditafsir ulang untuk menemukan formulasi yang tepat bagi persoalan masa kini.⁴

Persoalannya kemudian, bagaimana penafsiran ulang itu dilakukan? Apa pula metodenya agar formulasi baru itu dapat ditemukan? Para ahli bersilang pendapat dalam hal ini. Ada yang mengetengahkan metode sosialisme Islam atau sosialisme Arab seperti yang dilakukan oleh Hadi al-Alawi dan Hussain Muruwwa;⁵ ada metode kapitalisme Islam seperti yang dilakukan oleh Maxime Rodinson; ada yang coba menelusuri unsur-unsur materialistis yang ada dalam pemikiran Islam seperti yang dilakukan oleh Abdul Mun'im Khallaf; ada yang menawarkan metode existensialisme dan humanisme seperti yang dilakukan oleh Abdul Rahman Badawi; atau bahkan Saxon-Islam seperti yang dilakukan oleh Muhammad Abdul Aziz al-Hababi.⁶

Ahmad Amin tampil beda. Dalam kajian ini ia diposisikan sebagai seorang konservatif yang konstruktif. Esensi dari metodenya adalah melakukan sintesa antara unsur lama dan baru, tradisionalisme dan rasionalisme, atau modernitas dan agama. Ia akomodatif terhadap kemajuan ilmu pengetahuan, namun protektif terhadap warisan pemikiran dan budaya Islam termasuk Tasawuf. Kajian ini menunjukkan bahwa Amin coba mengembalikan Tasawuf ke habitat yang sesungguhnya sebagai ajaran tentang moralitas dan kezuhudan seperti yang pernah diusahakan oleh al-Ghazali. Tradisionalisme Ghazalian ini kemudian ia gabungkan dengan rasionalisme Ibnu Khaldunian yang memisahkan Tasawuf dengan unsur-unsur mitologis. Wacana sufistik Amin ini adalah bagian dari sosiologi pemikiran Islam yang coba ia gagas.

Catatan Hidup Ahmad Amin

Salah satu aspek yang menarik dari kehidupan Amin adalah bahwa ia tidak ingin dikenang sebagai individu saja, melainkan

⁴ Qasim Nurseha Dzulhadi, "Islam Sebagai Agama dan Peradaban", dalam *Tsaqafah*, Vol. 11, No. 1, (Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor, 2015).

⁵ Riyadi Abdul Kadir. "Hadi Al-'Alawi and the Heterodoxy of Communo-Sufism". Dalam *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 10, No. 1, Juni 1. (Surabaya: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel, 2020), 1-28.

⁶ Riyadi Abdul Kadir. "Kajian Atas Wacana Tasawuf Dan Keutuhan Sosial Ernest Gellner". *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 8, No. 2, (Surabaya: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel, Desember 3, 2018), 265-301.

juga sebagai anggota masyarakat yang mewakili kondisi zamannya. Ia lahir tanggal 1 Oktober 1886 di sebuah perkampungan kecil di pinggiran.⁷ Kondisinya tidak terlalu maju walau tidak juga terlalu kumuh, namun tidak layak sebagai tempat tinggal. Keluarganya pun hidup dalam kesengsaraan. Karena itu, Amin mengatakan bahwa, "ia dikandung, dilahirkan dan dibesarkan dalam suasana duka yang mendalam".⁸ Ayahnya –Ibrahim Hasan- adalah seorang pengajar di sekolah al-Azhar dan imam di sebuah masjid al-Imam al-Syafi'i di dekat rumahnya.⁹ Namun ia sangat keras dalam mendidik anak.¹⁰ Ia menyebut keluarganya sebagai "sekolah pertama yang membentuk kepribadiannya".¹¹

Ketika masih kecil, Amin sudah menghafal al-Qur'an dan Alfiyah Ibnu Malik, kemudian masuk Universitas al-Azhar pada usia 14 tahun.¹² Namun baginya al-Azhar adalah "kampus yang aneh" dan membosankan.¹³ Dalam hal pemikiran, para dosen nihil dan kolot. Suatu saat Muhammad Abduh mengajukan usulan agar semua sumur di sekitar kampus al-Azhar ditutup dan diganti dengan mesin pompa air dan disalurkan menggunakan kran. Mesin pompa air dan kran waktu itu adalah teknologi baru. Tak disangka, usulan Abduh ditolak oleh dewan Shaikh dengan alasan ide itu sesat.¹⁴ Abduh sendiri di kemudian hari dipecat oleh al-Azhar karena gagasan pembaharuannya yang dinilai sesat.¹⁵

Ia pindah ke Iskandariyah dan terkesan dengan budaya ilmunya.¹⁶ Di pantai Iskandariyah, Amin mengenal Tasawuf lewat karya-karya al-Ghazali. Ia menulis, "untuk pertama kalinya saya melihat laut yang menyihirku dan membuatku jatuh cinta. Saya gemar duduk di pantainya untuk merenung hingga aku lupa kesendirianku. Di sanalah aku sering membaca karya-karya al-Ghazali yang menanamkan kecenderungan sufistik yang kuat dalam diriku".¹⁷ Kecenderungan

⁷ Tarek Muhammad Abdul Rahim Kurdi, *Al-Manhaj al-Hadari fi Kitâbât al-Târikh: Ahmad Amin Namuzajan*, (Damaskus: Dar al-Zaman, 2012), 30.

⁸ Ahmad Amin, *Hayâtî*, (Kairo: Hindawi, 2011), 20.

⁹ *Ibid.*, 21.

¹⁰ *Ibid.*, 45.

¹¹ *Ibid.*, 47.

¹² *Ibid.*, 46.

¹³ *Ibid.*, 17.

¹⁴ *Ibid.*, 30.

¹⁵ *Ibid.*, 55.

¹⁶ *Ibid.*, 62.

¹⁷ *Ibid.*, 61.

sufistik akan terus melekat dalam dirinya hingga akhir hayatnya terutama jenis tasawuf Ghazalian yang konservatif namun rasional, dan jauh dari unsur khurafat.¹⁸ Di Iskandariyah Amin berteman dengan seorang guru senior yang ia anggap sebagai “ayah kedua”, bernama Shaikh Abdul Hakim Ibnu Muhammad penganut Tarekat Naqshabandiyah. Pemikiran pembaharuannya banyak terpengaruh oleh gurunya. Pembaharuan “harus dimulai dari dalam dengan cara memberikan pendidikan dan membangun moralitas”.¹⁹

Ia pindah ke sekolah Mahkamah Syariah di Kairo sebagai guru. Pada fase ini, kecenderungan sosiologis Amin semakin kuat. Ia mengamati para guru terbagi menjadi tiga kelompok yaitu; pengajar ilmu-ilmu Islam tradisional, penganut Muhammad Abduh, dan pengajar ilmu hukum, sistem peradilan juga ilmu-ilmu moderen. Dia mulai menggemari karya-karya Barat di antaranya bukui Manual of Ethics yang ditulis John S. McKenzie, Utilitarianism yang ditulis John Stuart Mill.²⁰ Pada rentang waktu antara tahun 1921-1926, ia bekerja sebagai hakim pada pengadilan agama di Kairo, dan dosen Fakultas Sastra pada Universitas Kairo.²¹ Inilah masa-masa paling produktif dengan menghasilkan buku-buku *Fajr al-Islâm*, *Ḍuḥa al-Islâm*, *Zuhr al-Islâm* dan *Yaum al-Islâm*. Ia juga membentuk poros Inggris dan Kelompok Perancis yang beranggotakan Taha Hussein, Luthfi al-Sayyid, Mansur Fahmi, dan Mustofa Abdul Raziq.²² Melalui diskusi yang intens, para tokoh ini mengupas berbagai buku dan wacana yang berkembang di Eropa seperti pemikiran Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Emile Durkheim dan A.S Rapport. Amin sendiri selalu melihat pemikiran mereka dari sudut pandang etika dan sosiologi.

Sebagian kalangan yang menilai Amin telah “hijrah” dan meninggalkan tradisi Timur seperti Veronica H Dyck, William E. Shepard dan Makoto Mizutani termasuk dalam kelompok ini. Dyck menganggap Amin mengalami perubahan pola pikirnya dari tradisionalisme ala al-Azhar menjadi liberal dan sekuler ala Barat.²³ Sementara itu Shepard

¹⁸ Salah satu putra Amin bernama Galal Amin menyebut bahwa ayahnya sangat rasional dan anti-khurafat. Lihat Galal Amin. *Shakhsiyât laha Târîkh*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1997), 39-45.

¹⁹ Ahmad Amin. “*My Life: The Autobiography of an Egyptian Scholar, Writer and Cultural Leader*”. Terj. Inggris Issa J. Boullata, (Leiden: Brill, 1978), 60.

²⁰ *Ibid.*, 75.

²¹ *Ibid.*, 147.

²² *Ibid.*, 121.

²³ Veronica H Dyck, *Ahmad Amin: Creating an Islamic Identity*, (Tesis MA, McGill University, Montreal, 1988), 3.

menganggapnya sebagai penganut paham modernisme yang rasional.²⁴ Sedangkan Muzutani -mirip Dyck- menganggap Amin sebagai pemikir liberal.²⁵ Namun berbeda dengan Dyck, Muzutani memaknai liberalisme ala Amin sebagai pemikiran Islam yang inofatif.²⁶ Menurut Gustave Von Grunebaum menilai Amin sebagai personifikasi dari penggabungan antara budaya Islam dan Barat secara sinkretistik.²⁷ Amin memang terang-terangan menyatakan demikian dalam *al-Syarq wa al-Gharb* (Timur dan Barat).²⁸ Hanya saja, ternyata karya ini menunjukkan keinginannya menggali keunggulan budaya Barat untuk membangun budaya Timur -terutama Islam- dengan kekhasannya sendiri. Dalam konteks inilah, Kenneth Cragg menggambarkan Amin sebagai “sosok yang konservatif namun konstruktif”.²⁹

Dari kalangan pemikir dan pemerhati Muslim, banyak yang melihat Amin sebagai “pemikir Muslim” tidak lebih dan tidak kurang.³⁰ Pastinya, walau ia sangat mengagumi peradaban Barat, Islam dengan budaya dan tradisinya yang unik tidak pernah terkikis dari dirinya.³¹ Bahkan pada saat-saat tertentu ketika menghadapi kejenuhan intelektual atau mengalami kekacauan pemikiran, ia lari ke Tasawuf terutama dengan cara menemui Shaikh Jad Alwan, seorang pemuka tarekat.³² Tidak jarang ia tersinggung dengan paham liberalisme.

Kritik Sosial Amin

Memahami sosok yang meninggal di Kairo pada tahun 1954 ini memang tidak mudah. Ia sendiri nampak pada posisi kebimbangan

²⁴ William E. Shepard, “A Modernist View of Islam and other Religions”, Dalam *The Muslim World*. Vol LXV, No 2 April, (1975).

²⁵ Makoto Mizutani, *Liberalism in Twentieth Century Egyptian Thought: The Ideologies of Ahmad Amin and Husein Amin*, (London, New York: IB Tauris, 2014), 107.

²⁶ *Ibid.*, 95.

²⁷ Gustave von Grunebaum. “Acculturation as a Theme in Contemporary Arab Literature”. Dalam *Diogeness*. XXXIX. (1962), 106.

²⁸ Ahmad Amin, *Al-Syarq wa al-Gharb*, (Kairo: Hindawi, 2017).

²⁹ Kenneth Cragg, “Then and Now in Egypt: The Reflections of Ahmad Amin 1886-1954”, Dalam *Middle East Journal* IX, (1955), 34.

³⁰ Hussain Amin, *Fi Bait Ahmad Amin wa Maqâlât Ukhro*, (Kairo: Madbuli, 1989); Muhammad Muhammad Uwaidhah, *Ahmad Amin: al-Mufakkir al-Islâmîy al-Kabîr*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001).

³¹ Walau ia kecewa dan sering mengkritisi, namun dalam beberapa kesempatan Amin merasa bahwa capaian dan prestasinya tidak bisa lepas dari peran al-Azhar. Lihat Kurdi. *Al-Manhaj al-Hadari...*, 64.

³² Amin, *Hayâtî...*, 84.

yang konstan sepanjang karir akademiknya. Seluruh perjalanan intelektualnya adalah proses mencari jawaban atas beragam pertanyaan yang terus-menerus menggelayuti pikirannya. Karena itu, walau penilaian Kenneth Cragg tentang dirinya mendekati kebenaran, namun sejatinya ia lebih kompleks dari sekedar sebagai “sosok konservatif yang konstruktif”.

Terlepas dari label yang melekat pada dirinya, Amin adalah sosok pemikir yang produktif. Tidak dapat dipungkiri, ia merupakan salah satu tokoh yang turut menghiasi perjalanan sejarah pemikiran Islam pada awal hingga paruh abad 20. Julukan sebagai *al-Ustâz al-Jalîl* (Guru Agung), adalah testimoni akan kebesaran reputasinya. Melihat kontribusi dan pola pikirnya, tidak terlalu salah jika ia dianggap sebagai salah satu penerus gagasan pembaharuan Muhammad Abduh.³³ Oleh banyak kalangan, namanya disejajarkan dengan beberapa tokoh flamboyan pada masanya. Veronica H Dyck menolak anggapan bahwa ia sehebat Taha Hussein, Abbas al-Aqqad atau Lutfi al-Sayyid. Namun demikian, ia tetap mengakui Amin memiliki karakter pemikiran yang unik yang tidak mereka miliki. Issa J. Boullata dan Ali Mahmud Hussain Mazyad tidak keberatan menyandingkannya dengan Thaha Hussein (w. 1973), Salamah Musa (w. 1958), dan Mikhail Nu’ayma.³⁴ Walau penyandingan ini pada dasarnya juga dilematis karena karakter dan afiliasi ideologis mereka yang berbeda. Amin adalah penganut Islam yang taat, sedang Hussein adalah agnostik, Musa seorang ateis, sedang Mikhail Nu’ayma penganut Marxisme.

Jika harus membandingkan, mestinya Amin lebih mirip dengan Qasim Amin dari segi substansi dan corak pemikiran; Sa’ad Zaghlul dari segi kualitas gagasan dan karakter revolusionernya; Luthfi al-Sayyid pada dimensi politik dan budaya pemikirannya. Kebetulan mereka semua adalah sealiran dan merupakan penerus gagasan pembaharuan Abduh. Untuk Luthfi al-Sayyid, ia adalah sahabat dekat Amin dan mendalami bidang-bidang ilmu yang sama dengannya seperti Bahasa Arab, politik dan budaya.

Amin telah menulis tidak kurang dari 500 artikel ilmiah yang dimuat di berbagai jurnal terutama jurnal *al-Risalah*, *al-Thaqafah* dan

³³ Mengenai hubungan intelektual antara Amin dan Abduh, lihat Detlev Khalid. “Ahmad Amin and the Legacy of Muhammad Abduh”. Dalam *Islamic Studies*, Vol. 09, No. 1 (1970).

³⁴ Boullata. “Introduction”, vii. Lihat juga AMH Mazyad, *Ahmad Amin: Advocate of Social and Literature Reform*, (Leiden: Brill, 1963), 2.

al-Hilal. Semua tulisannya dikumpulkan dalam sebuah koleksi dengan judul *Faiḍ al-Khatir* yang terbit dalam 10 jilid. Namun karya terhebatnya tetaplah trilogi *Fajr Islâm*, *Duha al-Islâm*, dan *Dhahr al-Islâm*.³⁵

Para pakar bersilang pendapat mengenai objek kajian trilogi ini secara khusus dan bidang keahlian Amin secara umum. Ada yang menganggapnya sebagai kajian sejarah pemikiran Islam.³⁶ Namun ada pula yang menilainya kajian tentang sejarah budaya Islam-Arab.³⁷ Yang lain melihatnya bagian dari kritik sejarah, budaya dan sastra.³⁸ Ada juga sejarah intelektual masyarakat Muslim seperti pendapat al-Bayyumi dan bahkan filsafat agama. Wikipedia mengkatégorikannya ke dalam sejarah peradaban Islam.³⁹

Terlepas dari itu, jika dilihat dari pokok bahasannya trilogi ini mengangkat berbagai isu yang berkaitan dengan Islam, budaya, peradaban dan pemikiran. Karena itu klasifikasi yang dilakukan oleh sebagian kalangan di atas memang ada dasarnya. Dalam trilogi, Amin membahas secara runtut dan rinci isu-isu seperti sejarah kemunculan Islam pada era pra-Nabi, era Nabi dan perkembangannya pada era setelah itu. Ia juga menjabarkan ide-ide yang berkembang pada setiap masa, menjadikan trilogi ini layak pula disebut sebagai karya tentang sejarah ide. Interaksi Islam dengan budaya, peradaban, ide dan agama lain, juga menjadi perhatiannya. Peradaban Persia, India, Yunani Kuno hingga Romawi mendapat porsi yang cukup besar. Kajiannya juga menyentuh persoalan etnisitas dan bagaimana konsep ini beroperasi dalam konteks perkembangan budaya dan peradaban Islam. Etnis

³⁵ *Fajr al-Islâm* membahas tentang kehidupan keilmuan, kehidupan keagamaan dan sekte-sekte dalam Islam mulai dari awal kemunculan agama ini hingga akhir abad kedua. Dalam buku pertama ini, Amin tidak membahas Tasawuf. Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, (Kairo: Hindawi, 2011). Sementara itu *Duha al-Islâm* membahas tentang tema yang sama namun pada abad ketiga Hijriyah. Pada buku kedua inipun Amin belum membahas Tasawuf. Lihat Ahmad Amin, *Duha al-Islâm*, (Kairo: Hindawi, 2011). Barulah pada buku ketiga Amin membahas mengenai Tasawuf. Buku ketiga membahas tentang tema yang sama namun dimulai dari abad keempat Hijriyah. Pertanyaannya adalah, mengapa ia baru membahas pada buku ketiga ini padahal Tasawuf sudah muncul sejak abad kedua?

³⁶ Lihat Muhammad Rajab al-Bayyumi, *Ahmad Amin: Mu'arrikh al-Fikr al-Islâmi*, (Kairo: Dar al-Qalam, 2001).

³⁷ Lihat Hafid Amin, *Ahmad Amin: Mufakkir Sabaqa Asrahu*, (Kairo: Madbuli, 1987).

³⁸ Lihat Fahim Hafid al-Danasuri, *Ahmad Amin wa Atharuhu fi al-Lughah wa al-Naqd al-Adabi*, (Kairo: Maktabah al-Malik Faishal al-Islamiyah, 1986). Muhammad al-Sayyid 'Id, *Ahmad Amin: Naqīdan Adabiyan*, (Kairo: Madbuli, 1994). Lami' al-Muthi', *Hâza al-Rajul min Misr*, (Kairo: Dar al-Shuruq, 1997).

³⁹ Selain Wikipedia, lihat juga Kurdi, *Ahmad Amin*. Lihat juga Samih Karim, *Islâmiyât*, (Kairo: Dar al-Aman, 1973).

Arab, Persia, Turki, Romawi dan Afrika ia bicarakan dengan cukup serius. Agama lain seperti Nasrani dan Yahudi juga menjadi objek pembicaraannya.

Di atas itu semua, ia juga menyinggung ada tema-tema sentral dalam Islam seperti ketuhanan dan kenabian. Walau trilogi ini bukan karya teologi atau pemikiran Islam *an sich*, namun kedua konsep itu selalu ia selipkan dalam berbagai topik pembicaraannya. Itu mengesankan bahwa ia tidak pernah mengesampingkan agama dalam paradigma “sosiologi agama” yang ia usung seperti yang dilakukan oleh Emile Durkheim, atau melupakan Tuhan seperti yang dilakukan oleh John Stuart Mill, dua pakar yang menjadi bacaan wajibnya saat masih muda. Jadi benar kata Kenneth Cragg bahwa Amin adalah sosok yang konservatif terutama ketika berurusan dengan agama, Tuhan dan Nabi.

Analisisnya yang tajam disertai dengan data yang kaya dan gaya narasi yang mengalir membuat trilogi ini banjir pujian. Baik di dunia Islam maupun Barat, karya ini mendapat sambutan yang meriah dan sering menjadi rujukan utama untuk kajian Islam kontemporer. Merujuk pada antusiasme peneliti Arab kepadanya, Mazyad menulis bahwa “tidak ada peneliti moderen di dunia Arab yang tidak membacanya. Mereka selamanya berhutang budi padanya”.⁴⁰ Sementara itu bicara tentang konteks Mesir secara khusus, Maha Habib menilai bahwa Amin telah membawa angin perubahan terutama dalam kajian tentang budaya di Mesir.⁴¹ Hafid Amin yang sangat mengaguminya menganggap pemikiran Amin “melampaui zamannya”.⁴²

Jauh sebelum itu, Taha Hussein yang dalam pengantarnya untuk *Fajar Islam* menilai karya ini sebagai karya hebat tanpa tandingan. Hussein menyebut karya ini sebagai “usaha pertama yang berani yang pernah dilakukan untuk mengusung konsep perubahan di dunia Arab-Islam”.⁴³ Ia menambahkan, “Amin mengadopsi pendekatan dan metode Barat yang kritis untuk menyuarakan gagasan perubahan yang ia inginkan. Amin menghendaki agar tradisi pemikiran Islam

⁴⁰ Mazyad, *Ahmad Amin...*, 38.

⁴¹ Maha F. Habib, *Muslim Identities and Modernity: The Transformation of Egyptian Culture*, (London and New York: IB Tauris, 2016.).

⁴² Hafid Amin, *Ahmad Amin: Mufakkir Sabaqa...*67.

⁴³ Thaha Hussein, “Muqaddimah”. Dalam *Fajr al-Islâm*, (Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi, 1969), ix.; Charles D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, (USA: SUNY Press, 1983), 94-95.

yang jumud dibongkar agar tampil lebih segar".⁴⁴

Selaras dengan Hussein, Hamilton Gibbs menggarisbawahi bahwa trilogi Amin tercatat sebagai "usaha pertama yang menyeluruh untuk memperkenalkan pendekatan kritis dalam kajian historiografi Islam-Arab".⁴⁵

Menariknya dalam trilogi -dan sejauh yang dapat diketahui- dalam karyanya yang lain Amin tidak pernah bicara mengenai pendekatan dan metode yang ia gunakan. Memang benar Amin kritis, namun apakah itu adalah metode yang ia ambil dari Barat? Atau ia berhasil mengembangkan metodenya sendiri, umumnya seorang pemikir yang mandiri? Sulit menjawab pertanyaan ini. Namun yang pasti, apa yang dikatakan oleh Hussein dan Gibbs di kemudian hari menjadi semacam pembenar bahwa Amin memang seorang Eropa-sentris dalam hal pemikiran dan metodologi.

Selain trilogi dan karyanya yang lain di atas, Amin juga menulis *al-Syarq wa al-Gharb* (Timur dan Barat). Ini adalah karya yang menggambarkan pergulatan batin Amin mengenai peradaban Barat dan Timur. Dalam karya ini, Amin lebih sering menunjukkan kebingungannya ketimbang ketegasannya. Ia bimbang, apa yang disebut dengan peradaban atau budaya Barat dan Timur. Apakah peradaban adalah produk dari kepribadian, atau sebaliknya? Maksudnya, apakah peradaban Barat umpama, menciptakan kepribadian yang kita ketahui sebagai identitas orang Barat, atau kepribadian mereka yang melahirkan peradaban yang kita ketahui sebagai peradaban Barat? Jawaban yang ia ajukan tentunya cukup panjang, namun jawaban itu justru lebih sering memancing lahirnya pertanyaan baru dan tidak memberi jawaban yang tegas.

Yang menarik adalah, dalam kalimat awal pengantar buku ini, Amin menengaskan bahwa "saya mulai ragu akan keunggulan peradaban Barat atas peradaban Timur".⁴⁶ Atas dasar ini, pertanyaan yang layak diajukan adalah masihkah benar anggapan sebagian orang bahwa Amin Eropa-sentris?

Jika trilogi yang dijadikan acuan, bisa jadi benar demikian. Itupun dengan beberapa catatan. Namun masalahnya, alangkah ironis jika menilai orientasi pemikiran seseorang hanya dengan mengacu

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ H.A.R. Gibbs, "Ahmad Amin", Dalam *The Encyclopaedia of Islam*, Vol I, (TK: T.Th), 279.

⁴⁶ Ahmad Amin, *Al-Syarq...*, II.

kepada sebagian karyanya saja dengan melupakan yang lain. Itu dilakukan oleh orang yang memiliki reputasi akademik tingkat global seperti Gibbs. Untuk Taha Hussein, bisa dimaklumi karena ia menulis penilaiannya terhadap Amin sebelum terbitnya *Timur dan Barat*. Lalu bagaimana dengan Albert Hourani yang terang-terangan mengatakan bahwa karya ini adalah penegas bahwa Amin menghendaki Westernisasi (dalam gaya hidup, budaya dan pemikiran) terhadap dunia Islam secara total?⁴⁷ Bagian mana dari buku ini yang ia baca? Apakah ia tidak membaca kalimat paling awal dalam pendahuluan?

Pembacaan atas karya Amin yang berimbang menunjukkan kebenaran tesis Kenneth Cragg bahwa Amin adalah sosok yang konservatif namun konstruktif. Ia jauh dari kesan liberal, neo-liberal, nasionalis (dalam artian yang sekuler), atau demokrat liberal.⁴⁸ Sikap konservatifnya ia tunjukkan dengan mempertahankan identitas dan nilai-nilai ketimuran seperti spiritualitas, seni, menjunjung tinggi ajaran agama, dan menghormati kebebasan manusia. Sedang sikap konstruktifnya ia tunjukkan dengan kesediaannya menerima keunggulan peradaban Barat dalam hal ilmu pengetahuan untuk digabungkan dengan peradaban Timur.

Para penganut teori Westernisasi Amin akan kecewa jika mengetahui bahwa dalam *al-Syarq wa al-Gharb* ia justru menolak nasionalisme, ideologi politik Barat yang pada masanya sedang menjadi primadona di banyak negara ketiga termasuk Mesir. Kebetulan era Amin adalah era ideologi. Beragam ideologi seperti nasionalisme, sekulerisme, sosialisme, marxisme, komunisme, liberalisme dan neo-liberalisme ada pada masa ini. Amin sama sekali tidak tertarik pada semua ideologi itu termasuk nasionalisme yang paling moderat.

Penolakannya terhadap nasionalisme ada hubungannya dengan pembelaannya terhadap agama dan manusia. Ia melihat nasionalisme adalah kendaraan sekelompok orang dan kelompok untuk mencapai

⁴⁷ Lihat Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, (UK: Cambridge University Press, 1962), 309.

⁴⁸ Yang menganggap Amin sebagai penganut paham liberalisme atau neo-liberalisme antara lain, adalah Albert Hourani. *Ibid.* Dan Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*, (India: New Dawn Press, 2005), 133. Sementara yang melihatnya sebagai penganut paham nasionalisme antara lain Molefi Kete Asante, *Culture and Customs of Egypt*, (London: Greenwood, 2002); Nadaf Safran, *Egypt in Search of Political Community*, (USA: Harvard University Press, 1981). Sedang yang melihatnya sebagai penganut demokrasi liberal adalah William Shepard, "The Dilemma of a Liberal: Some Political Implications in the Writings of Egyptian Scholar, Ahmad Amin, (1886-1954)". Dalam *Jurnal Middle Eastern Studies*, Vol. 16, No. 2, (1980).

tujuan kotor mereka. Dalam operasionalnya, ideologi ini menempatkan manusia di atas agama sehingga agama tidak lagi mendapat tempat yang semestinya. Pada saat bersamaan, nasionalisme merendahkan manusia karena melihat esensinya terletak pada identitas nasionalnya bukan pada kemanusiaannya.⁴⁹ Atas dasar inilah ia menganggap nasionalisme sebagai “kejahatan terburuk yang pernah saya lihat”.⁵⁰

Karya Amin lainnya yang tidak kalah penting terutama yang menjelaskan mengenai jati dirinya, orientasi pemikirannya ditambah kondisi lingkungannya adalah *Hayâtî* (Hidupku), sebuah oto-biografi. Ini adalah karya yang paling ringan di antara semua karyanya. Namun hal itu tidak mengurangi bobot karya ini. Semua tentang dirinya, keluarganya, lingkungan sekitarnya, hingga isi hati dan pikirannya ia tuangkan dalam karya ini. Amin sendiri merasa bukan siapa-siapa sehingga jati dirinya tidak terlalu penting untuk diketahui. Namun ia merasa sebagai bagian dari masyarakatnya. Karenanya, sejarah tentang dirinya adalah sejarah tentang lingkungan dan dunianya. Karena itu, *Hayâtî* adalah tafsir sosiologis atas fenomena sosial yang terjadi di sekeliling penulisnya.

Issa J. Boullata menyebut *Hayâtî* sebagai “karya yang sangat bermanfaat bagi para pakar dan penggemar sosiologi. Di dalamnya terdapat penggambaran mengenai perubahan relasi sosial dalam masyarakat, dan perubahan model masyarakat dari tradisional menuju moderen”.⁵¹ Boullata sendiri adalah penerjemah *Hayâtî* ke dalam Bahasa Inggris. Edisi Inggris dengan judul *My Life* diterbitkan oleh Brill Belanda pada tahun 1978.

Sentuhan sosiologis memang sangat kental dalam karya ini, sebagaimana dalam karyanya yang lain. Itu tidak saja berkaitan dengan relasi atau transformasi sosial seperti yang diutarakan oleh Boullata. Melainkan juga persoalan lain seperti konflik sosial, perbedaan kelas, ras dan etnis, budaya patriarki, dialektika dan dialog antara agama dan budaya, hubungan antara wali dan masyarakat, pemimpin dan rakyat, hingga masalah gender. Bedanya *Hayâtî* lebih ringan layaknya buku biografi, sedang karyanya yang lain lebih bertenaga, berbobot dan tajam.

Jika semua karya Amin digabung, maka itu akan menjadi semacam ensiklopedia sosiologis mengenai masyarakat Muslim. Tidak berlebihan jika Mahmud Ismail, penulis *Sûsiyûlûjiyâ al-Fikr*

⁴⁹ Ahmad Amin, *Al-Syarq...*, 27.

⁵⁰ *Ibid.*,

⁵¹ Boullata, “Introduction”, vii.

al-Islâmiy (Sosiologi Pemikiran Islam) menyebut Amin sebagai *al-Allâmah*, semacam mahaguru di bidang ilmu sosiologi. Ismail menulis, “*al-Allâmah* Amin memiliki kecakapan tingkat tinggi dalam pembahasannya mengenai budaya Islam dari sudut pandang sosiologi pemikiran Islam”.⁵² Namun sayangnya Ismail menempatkan sosiologi Amin dalam kerangka pendekatan materialisme historis. Itu tidak adil karena mereduksi wacananya pada sudut pandang yang tidak semestinya. Dengan pendekatan ini, Amin seolah memandang budaya, peradaban dan bahkan agama sebagai produk dari proses materialistis yang terjadi dalam sejarah. Motif keduniaan ada di balik itu semua. Perlu dicatat bahwa pendekatan ini lekat dengan gagasan tentang dialektika; bahwa entitas sosial selalu dalam posisi berhadapan atau konflik dengan entitas yang lain sebagai dampak dari kecenderungan keduniaannya. Karena keduniaan identik dengan kepentingan, dan kepentingan biasanya menjadi objek perebutan, maka konflik tidak dapat dihindarkan.

Demikianlah menurut Ismail, fokus utama sosiologi Amin adalah persoalan konflik. Lebih khusus lagi, konflik yang dikaji Amin adalah yang terjadi antar suku dan ras dalam masyarakat Islam mulai dari masa awal, pertengahan hingga pra-moderen.⁵³ Pengamatan ini memang ada benarnya namun ada pula salahnya. Kenyataannya adalah, Amin tidak saja bicara soal masyarakat secara dialektis namun juga secara dialogis. Ketika bicara secara dialektis, ia bicara tentang konflik tidak saja antar suku dan ras melainkan juga antara ulama Fikih dan Tasawuf, Khawarij dan penentangannya, antar dinasti, antar budaya dan bahkan peradaban. Ismail sendiri anejanya, mengaku bahwa ia keliru dalam menilai Amin. Ia mengatakan, “gagal menemukan bukti-bukti kuat mengenai kecenderungan materialistik Amin”, dan “saya kecewa karena kajian Amin tidak sejalan dengan metode yang saya anut”.⁵⁴

Dengan demikian, premis bahwa sosiologi Amin beraliran materialisme historis sudah terbantahkan. Ada pula yang agak menyerupai Ismail dengan menganggap sosiologi Amin beraliran pra-Marxist.⁵⁵ Ini juga sulit diterima dengan alasan yang sama yang diutarakan oleh Ismail.

⁵² Mahmud Ismail, *Sosiolûgiya al-Fikr al-Islâmi*, Jilid I, (Kairo: Sina li al-Nashr, 2000), 127.

⁵³ *Ibid.*,

⁵⁴ *Ibid.*,

⁵⁵ Rouchdi Fakkar, *Reflections of Pre-Marxist Sociology in the Arab World*, (Paris: Geuthner, 1974); Lihat juga Georges Corm, *Arab Political Thought: Past and Present*, (London: C-Hurst, 2015).

Sementara itu, Seyed Javad Miri menyamakan sosiologi Amin dengan sosiologi Allama M.T Jafari, seorang tokoh pemikir asal Iran yang juga sahabat Amin. Keduanya memiliki kemiripan dalam hal ontologi, epistemologi dan aksiologi teori sosial. Secara teoretis, Miri menolak anggapan bahwa teori sosial Jafari –seperti Amin- bersiat Eropa-sentris. Justru sebaliknya, teori mereka adalah antitesa dari sosiologi yang berkembang di Barat. Implikasinya, keduanya bukan penganut paham liberalisme. Dua tokoh justru menjunjung tinggi nilai-nilai agama dan moralitas. Spiritualitas adalah tulang punggung sosiologi yang ingin mereka bangun. Mereka tidak melihat masyarakat dan tatanannya dari perspektif konflik atau perseteruan, melainkan dari sudut pandang persekutuan. Manusia dan masyarakat memiliki kesadaran spiritual untuk saling membantu dan membangun. Karena itu menurut Miri, sosiologi Amin dan Jafari dapat dijadikan sebagai model bagi usaha membangun dialog peradaban.⁵⁶

Pengamatan Miri ini sudah cukup bagus untuk membantah liberalisme atau Eropa-sentrisme Amin. Namun ia tidak melihat sisi lain dari Amin, yaitu sisi konstruktifnya. Wacana Amin ibarat pedang bermata dua, atau koin bersisi dua. Satu sisi konservatif sedang sisi lain konstruktif. Konservatismenya jelas. Ia menerima agama secara mutlak sebagai *given*, dan lembaga-lembaga tradisional yang berada di bawah naungannya sebagai penopangnya. Nilai-nilai moral dan spiritual tidak pernah ia persoalkan. Otoritas ulama tidak ia untkit, struktur hierarki masyarakatnya nyaris tidak pernah ia kritisi, tradisi keilmuan Islam minim ia pergunjingkan seperti yang dilakukan oleh Taha Hussein. Ia bahkan memiliki kecenderungan untuk mempertahankan sistem sosialnya tetap pada sifatnya yang organik. Puncaknya, ia menolak bicara soal reformasi secara vulgar, walau sesungguhnya ia pendukung gagasan pembaharuan Abduh.

Sementara itu sisi konstruktifnya tidak kalah menawan. Sayangnya, aspek ini belum banyak dilirik. Seperti umumnya “insinyur peradaban”, Amin memulai proyek konstruksinya melalui apa yang bisa disebut sebagai wacana kritik sosial. Dari kritik ia beranjak ke dekonstruksi (dalam artian terbatas), lalu merambah ke rekonstruksi kemudian berakhir dengan konstruksi. Dalam hal ini ia mirip Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri dan Muhammad Arkoun di kalangan pemikir liberal. Atau Jalaluddin al-Afghani, Muhammad

⁵⁶ Seyed Javad Miri, *Reflections on the Social Thought of Allamah M.T. Jafari*, (USA: University Press of America, 2010), I, 5.

Abdullah dan Muhammad Iqbal di kalangan pemikir reformis. Atau Pierre Bourdieu dan Michel Foucault di Perancis, Alfred North Whitehead di Inggris, dan John Dewey di Amerika, di kalangan filsuf Barat.

Issa J. Boullata termasuk sedikit orang yang memiliki perhatian serius terhadap proyek konstruksi Amin. Ia sepakat bahwa proyek ini ia mulai dengan kritik sosial. Boullata coba menjelaskan kritik sosial Amin dengan menggambarkan sosok ini sebagai, “pemikir yang memiliki keprihatinan dan kepedulian terhadap masa depan Arab. Ia mengkaji masa lalu guna merehabilitasi masa sekarang dan mengemukakan cara-cara mencapai hari esok yang lebih baik”.⁵⁷ Jadi, kritik sosial Amin menurut Boullata, lahir dari keprihatinannya. Sedang esensinya terletak pada usahanya menggali tradisi masa lalu demi kebaikan masa depan. Masa lalu tidak ia sikapi dengan antipati atau sentimen berlebihan, tidak pula ia terima apa adanya layaknya kitab suci yang anti-kritik. Ia mendalami tradisi secara kritis lalu mencari mutiara yang terpendam di dalamnya untuk “dijual kembali” dalam konteks masa kini.

Veronica H Dyck yang menulis tesis Masternya tentang Amin di Universitas Montreal Kanada, juga sependapat dengan sedikit peneliti yang menekankan pada aspek konstruktif pemikiran Amin melalui wacana kritik sosial.⁵⁸ Penelitian Dyck menemukan bahwa Amin adalah sosok sintesis yang menggabungkan antara “unsur tradisional dan moderen dalam pemikirannya”.⁵⁹ Yang menarik -menurut Dyck- kritik sosial Amin adalah refleksi dari “kepeduliannya yang mendalam terhadap persoalan etis dan moral” sebagai unsur penting dalam usaha membangun identitas Islam yang otentik.⁶⁰

Kritik Tasawuf dan Sintesa Wacana

Sebagai genre dalam ilmu sosiologi, wacana kritik sosial baru lahir pada tahun 1960-an beberapa tahun setelah kematian Amin. Ada yang menyebut kritik sosial ini sebagai “sosiologi baru”, namun ada pula yang menganggapnya bagian dari sosiologi konvensional. TB Bottomore termasuk generasi awal yang ikut menggagas wacana ini.

⁵⁷ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab-Islam*, Terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LkiS, 2001), 37-8.

⁵⁸ Dyck, *Ahmad Amin*, 2.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

Dalam *Sociology as Social Criticism* yang terbit pertama kali tahun 1975, ia berusaha mengalihkan ilmu sosiologi dari sekedar alat deskripsi menjadi alat kritik. Bottomore sendiri adalah penganut ideologi Marxisme. Pokok dari wacananya adalah membongkar teori dan doktrin sosiologi lama seputar gerakan sosial, institusi politik bahkan lembaga keagamaan dan menawarkan teori baru yang lebih radikal dan revolusioner.⁶¹

Kritik sosial Amin jelas tidak sama dengan yang diusung oleh Bottomore. Lagi pula, Amin tidak kenal istilah ini karena ia sudah meninggal ketika wacana tersebut digulirkan. Namun sebagai konsep, kritik sosial sudah ada dalam benaknya tentu dengan format yang berbeda. Format yang diinginkannya adalah 1) yang secara ontologis berbasis pada kepedulian terhadap persoalan etis dan moral, dan 2) secara aksiologis bertujuan membangun identitas Islam yang otentik.

Dari segi motif, kritik sosial Amin tergolong mulia. Ia tidak pernah bermaksud melucuti tatanan sosial yang ada hanya demi uang, jabatan atau kepentingan. Dalam benaknya hanya ada pertanyaan, apa sesungguhnya pangkal dari semua masalah sosial? Apakah ada yang salah dengan masyarakat di sekitarnya? Secara lebih makro, apakah dunia ini masih layak dihuni secara moral? Apakah tatanan moral yang telah dibuat sedemikian rupa oleh otoritas agama sudah mencukupi untuk dijadikan sebagai pedoman dalam hidup ini? Jika cukup, mengapa hidup menjadi sangat rumit dan tidak beraturan? Jika tidak cukup, mengapa manusia seperti sudah paham dan mengerti mengenai konsep kebenaran dan kesalahan, kebaikan dan keburukan? Dalam konteks ini, pemikiran Amin merupakan norma dan nilai dan bukan sekedar wacana kosong tanpa arti.

Jawaban mendasar atas pertanyaan dan kegelisahan itu sudah ia temukan. Seperti yang diungkap oleh Dyck, Amin menyadari bahwa "apapun bentuk dan coraknya, semua krisis dan persoalan yang terjadi dalam masyarakat pada esensinya adalah krisis moral".⁶² Namun pertanyaan berikutnya adalah bagaimana persoalan moral itu dapat diselesaikan dan dari mana kita dapat belajar untuk menemukan formulasi yang tepat atas persoalan itu.

Lagi-lagi jawaban atas pertanyaan kedua ini juga sudah ia temukan, yaitu Tasawuf. Namun persoalannya adalah, Tasawuf sendiri sebagai sumber moral sedang dilanda krisis, yaitu krisis epistemologis.

⁶¹ T.B Bottomore, *Sociology as Social Criticism*, (London: Routledge Revivals, 2010).

⁶² *Ibid.*

Formulasinya tidak lagi menarik untuk ditawarkan kepada manusia modern yang lebih rasional dan kritis. Lalu apa yang Amin lakukan? Ia tentu tidak memiliki “*magic word*” untuk menjawab persoalan pelik ini. Namun yang ia lakukan setidaknya layak menjadi pertimbangan. Secara mendasar, ia setuju dengan anggapan bahwa Tasawuf lahir sebagai jawaban atas sebuah krisis dan berkembang dalam situasi krisis.⁶³ Karena itu ilmu ini sudah berpengalaman menghadapi krisis.

Tasawuf lahir pada abad kedua Hijriyah. Krisis multi-dimensi dalam bentuk kemerosotan moral, krisis sosial-politik dan kemiskinan yang parah menjadi latar belakangnya. Pada masa ini dan berlanjut hingga abad keempat (persisnya tahun 935 M), masyarakat Arab-Islam dilanda masalah berat. Perpecahan terjadi di mana-mana.⁶⁴ Baghdad dikuasai oleh orang-orang Turki yang Amin sebut zalim dan penindas.⁶⁵ Beberapa wilayah melepaskan diri dari kekuasaan pemerintah pusat. Parsi, Ray, Isfahan berada di bawah kekuasaan Bani Buwaih; Kirman di bawah kekuasaan Muhammad bin Ilyas; Mosul di tangan Bani Rabi’ah; Diyar Bakar dan Diyar Mudhir di bawah Bani Hamdan; Mesir dan Syam di bawah Muhammad bin Muhammad al-Ikhshid; Maroko dan Afrika di bawah Keluarga Fatimiyyun; Andalus di bawah Abdul Rahman al-Nasir; Khurasan di bawah Nasr bin Ahmad al-Samani; Basrah di bawah al-Baridiyyin; al-Yamamah dan Bahrain di bawah al-Qaramithah.⁶⁶

Pada abad ini pula muncul pertarungan antara internal pengikut fikih, pun antara kelompok Sunnah dan Shiah.⁶⁷ Pertarungan antar mereka sangatlah keras dan sering melibatkan kontak fisik yang memakan korban jiwa. Setiap wilayah memiliki mazhab yang berbeda-beda. Yang satu menolak untuk menerima yang lain. Perbedaan

⁶³ Dalam ungkapan Muhammad Mamduh sebagai jawaban atas krisis, Tasawuf merupakan “penyelamat umat manusia”. Lihat Muhammad Mamduh, *Al-Tasawwuf Khalas al-Insâniyah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 2010). Dalam ungkapan Abdullah Khalifah, dalam menghadapi krisis sosial “para sufi selalu berusaha menanamkan kesadaran sufistik dalam masyarakat sebagai alternatif atas kesadaran yang ada”. Lihat Abdullah Khalifah, *Al-Ittijâhât al-Mithâliyah fi al-Falsafah al-Arabiyah al-Islâmiyah*, (Kairo: Maktabah al-Turath, 2001). Sementara itu bagi Abdul Karim Balil, Tasawuf hanya dapat berfungsi sebagai jawaban atas krisis sosial khusus bagi kelas bawah saja. Mereka biasanya meminta jalan keluar atas masalah yang mereka hadapi kepada para wali atau tokoh agama. Sementara bagi kelas atas yang terdidik, tidak demikian. Lihat Abdul Karim Balil, *Al-Tasawwuf al-Thuruq al-Sûfiyyah*, (Al-Jazair: Markaz al-Kitab al-Akadimi, 2003), 218.

⁶⁴ Ahmad Amin, *Dhahr al-Islam*, (Kairo: Hindawi, 2011), 265.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

pendapat yang kecil bisa memicu kesalahpahaman yang berakibat fatal. Konon pada abad ini, pengikut mazhab Ahmad bin Hanbali di Baghdad sangat fanatik. Mereka membangun masjid mereka sendiri. Masjid ini dijaga ketat dan tidak mengizinkan orang lain –terutama pengikut mazhab Shafi'i- untuk lewat, mendekat apalagi masuk. Jika ada, mereka akan memukulinya hingga tewas.⁶⁸ Pemicunya sepele, mazhab Shafi'i berkembang pesat di Makkah dan Madinah, mazhab Abu Hanifah di Irak, mazhab Malik di Mesir, Andalusia dan Maroko, mazhab Hanbali tidak berkembang. Mereka pun marah kepada mazhab lain.

Dikisahkan ketika Ibnu Jarir al-Thabari –seorang ahli tafsir dan sejarawan legendaris- meninggal, ia dimakamkan pada malam hari secara diam-diam untuk menghindari ancaman kerusakan pengikut mazhab Hanbali. Mereka marah kepadanya karena dalam karyanya yang berjudul *Ikhtilâf al-Fuqahâ* (Silang Pendapat Pakar Fikih), ia tidak menyebut mazhab Hanbali.⁶⁹

Perbedaan pendapat antara Sunnah dan Syiah juga sangat runcing pada masa ini. Isu yang diperdebatkan adalah masalah khilafah; sistem politik dalam Islam dan siapa yang paling berhak memimpin negara Islam. Kedua aliran ini sudah jamak diketahui –bahkan hingga sekarang- sering terlibat adu fisik. Isu politik yang mereka perdebatkan sempat menjelma menjadi isu teologis, dan berujung dengan tindakan saling mengkafirkan. Alkisah, ketika wilayah Mesir dikuasai oleh golongan Syiah, seorang ulama Sunni pernah ditangkap dan dipenjara beberapa tahun hanya karena kedapatan memiliki kitab *al-Muwattha'* karya Imam Malik.

Pada masa ini pula muncul gagasan mengenai ditutupnya pintu ijtihad.⁷⁰ Ini bukan keputusan lembaga tertentu atau seorang ulama panutan, melainkan perasaan umum yang menghantui mayoritas umat Islam akibat rasa frustrasi dan putus asa disertai dengan fenomena pengkultusan mazhab, pandangan dan individu.

Secara ekonomi, kondisi umat Islam sangat buruk. Kemiskinan di mana-mana. Kekayaan negara tidak menyebar secara merata.⁷¹

⁶⁸ *Ibid.*, 268

⁶⁹ *Ibid.* Lihat pula Ibnu Jarir al-Thabari, *Ikhtilâf al-Fuqahâ*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999).

⁷⁰ *Ibid.*, 269. Dalam karyanya yang lain, Ahmad Amin menjelaskan hal yang sama tentang ditutupnya pintu ijtihad. Namun kali ini, ia menuntut agar pintu ijtihad dibuka secara mutlak. Selain dirinya, wacana seperti ini sangat deras disuarakan Ali Abdul Raziq. Lihat Ahmad Amin, *Faidh al-Khatir*, Juz IX, (Kairo: Hindawi, 1999), 107.

⁷¹ Ahmad Amin, *Dhahr al-Islâm*. *Ibid.*

Banyak ulama yang hidup di bawah garis kemiskinan seperti al-Tabrizi, seorang sastrawan.⁷² Ketidakadilan merajalela sehingga konon siapapun yang meninggal maka harta kekayaannya akan dirampas oleh penguasa dan tidak boleh diambil oleh ahli warisnya, sebagaimana dialami oleh Affan bin Sulaiman, pengusaha asal Mesir. Penguasa sendiri seperti al-Ikhshid hidup bergelimang harta. Tanah perkebunan, pertanian, dan sumber-sumber kekayaan lainnya ada di genggamannya.

Kompleksitas sosial semacam ini menjadi semakin rumit karena masing-masing individu mengambil tindakan sendiri tanpa rambu-rambu berupa norma sosial maupun hukum agama. Kerusuhan dan keserampangan pun merajalela. Penindasan individu atas yang lain, atau ketidakadilan kelompok satu kepada yang lain kerap terjadi. Amin mengamati bahwa pada masa ini terdapat setidaknya tiga kelas utama, yaitu 1) kelas aristokrasi yang diwakili oleh penguasa dan kalangan elit; 2) kelas menengah yang diwakili para pedagang; dan 3) kelas bawah yang diwakili oleh ulama, rakyat jelata dan petani. Ketiga kelas ini sulit dipertemukan. Tindakan diskriminasi, intimidasi, dan kekerasan sering terjadi oleh kelas atas kepada kelas yang lebih lemah.

Dalam konteks menghadapi krisis multi-dimensi yang ada, kelas pertama dan kedua tidak terlalu terpengaruh. Kondisi ekonomi yang relatif stabil dalam kedua kelas ini menjadi penyebabnya. Namun tidak demikian dengan kelas ketiga. Ancaman kemiskinan bahkan kelaparan ditambah semakin beratnya beban hidup membuat kelas ketiga ini mengalami tekanan. Pada gilirannya mereka pun mengambil tindakan. Pada titik ini, mereka terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama* mengambil tindakan positif dengan cara bergabung dengan Tasawuf, yang *kedua* mengambil jalan negatif dalam bentuk kejahatan sosial. Ini artinya –menurut Amin- Tasawuf dan kejahatan sosial, kezuhudan dan kenakalan, sufi dan begal adalah anak kandung dari situasi yang sama.⁷³ Bedanya yang satu baik, sedang yang lain tidak.

Tasawuf sendiri pada esensinya mengajak manusia kepada kebaikan lewat moralitas dan kezuhudan. Hal itu sudah diajarkan para sufi sejak abad kedua Hijriyah terutama oleh Hasan al-Basri. Namun

⁷² *Ibid.*, 270; Sayang sekali Amin tidak menyebut nama lengkap sastrawan ini. Namun kemungkinan besar yang ia maksudkan adalah Shamsul Haq al-Tabrizi, yang disebut oleh Shamduddin Ahmad Aflaki dalam *Manâqib al-‘Arifin*. Lihat Shamsuddin Ahmad Aflaki, *Manâqib al-‘Arifin*. Terj. John O’Kane, (Belanda: Brill, 2002), 5.

⁷³ Ahmad Amin, *Dhahr al-Islâm...*, 272.

seiring perjalanan waktu, tidak semua orang yang menempuh jalan ini sebagai salik memiliki latar belakang yang positif. Dalam sebuah narasi yang cukup panjang, Amin menjelaskan bahwa Tasawuf seringkali dijadikan tempat pelarian bagi mereka yang putus asa dan kehilangan harapan hidup. Ia menulis, "ada kalanya manusia kehilangan dunia sehingga mereka hanya bisa mendamba akhirat; ada kalanya mereka tidak mendapatkan keadilan sosial sehingga hanya bisa mengadu kepada Tuhan; ada kalanya tidak berani menuntut hak di hadapan para penguasa yang zalim sehingga hanya bisa tunduk, pasrah dan menempuh jalan Tasawuf."⁷⁴ Dalam kesempatan lain, ia menulis, "Tasawuf adalah ekspresi keputus-asaan manusia."⁷⁵

Masuknya kelompok pelarian ini membuat Tasawuf menjadi "rumah rehabilitasi". Pada abad keempat Hijriyah gelombang para pelarian sangat besar. Ini berarti negatif bagi Tasawuf, walau ada pula sisi positifnya. Dampak negatifnya adalah, Tasawuf pelan tapi pasti menjadi penampungan besar bagi mereka yang berbudaya rendah. Dari segi perilaku, budaya rendah itu antara lain berupa kepercayaan terhadap mitos atau khurafat, konsep barakah dan karamah, pengkultusan terhadap individu, budaya pasrah atau tawakkal yang bukan pada tempatnya, hingga praktik wirid dan ritual yang tidak ada dasarnya dalam Syari'ah.⁷⁶

Amin menilai, budaya rendah ini berkembang pesat dalam Tasawuf mulai abad keempat Hijriyah walau sebelum itu sesungguhnya sudah ada. Para pelarian dari kalangan kelas ketiga non-ulama menjadi pembawa sekaligus pelestarinya. Mengenai para pelarian ini, Amin menulis:

"Ada pula ketika akal mereka tidak lagi mampu membedakan yang benar dan yang salah sehingga mereka terjerumus ke dalam khayalan dan mitologis. Sifat mereka adalah mencintai kesenangan sehingga mereka memasukkan musik, nyanyian dan tarian ke dalam tradisi mereka. Mereka tidak lagi mampu memahami hukum sebab dan akibat sehingga mereka lebih mengandalkan konsep barokah dan menggantungkan kebutuhan mereka kepada karomah para wali. Karena itu, negeri-negeri Islam dipenuhi oleh para pemuka tarekat dan Shaikh Sufi serta mereka yang mengaku sebagai wali".⁷⁷

⁷⁴ *Ibid.*, 901.

⁷⁵ *Ibid.*, 308.

⁷⁶ *Ibid.*, 287.

⁷⁷ *Ibid.*, 901.

Pada waktu yang bersamaan, Tasawuf juga mengalami krisis dari segi pemikiran. Jika pada aspek perilaku, ilmu ini mengalami erosi karena sikap para pelarian yang bergabung ke dalamnya, pada aspek pemikiran itu terjadi karena petualangan para pemukanya yang salah arah. Amin mengidentifikasi, bahwa Tasawuf berbelok arah dari khittahnya yang sebenarnya ketika ia berinteraksi dengan, a) pemikiran agama Kristen dan Yahudi, budaya Persia dan India, dan b) pemikiran filosofis Yunani kuno terutama Neo-platonisme. Persisnya, pemikiran Tasawuf salah arah ketika ia berubah menjadi filsafat dari awalnya sebagai sistem moralitas.

Enam ajaran filosofis dalam Tasawuf menjadi indikator paling kuat tentang kesalahan Tasawuf, menurut Amin. Tiga yang pertama adalah, konsep cinta, fana dan wahdatul wujud.⁷⁸ Konsep cinta digagas oleh Rabi'ah al-Adawiyyah, fana oleh Abu Yazid al-Bisthami, sedang wahdatul wujud oleh al-Hallaj, Ibnu Arabi, al-Suhrawardi dan Ibnu al-Farid. Dua berikutnya adalah konsep makrifat yang diusung oleh Ma'ruf al-Karkhi dan *maqâmât* (tingkatan) dan *ahwâl* (keadaan spiritual) yang dibawa oleh Zun al-Nun al-Misri. Lalu yang terakhir dan paling bombastis adalah konsep hakikat Muhammad yang diajarkan oleh Ibnu Arabi.

Yang disebut terakhir ini paling menarik perhatian Amin karena paling banyak digemari. Amin tidak segan mengatakan bahwa konsep ini tidak sesuai dengan ajaran dasar al-Qur'an mengenai penciptaan dan Nabi Muhammad.⁷⁹ Al-Qur'an menggambarkan Nabi sebagai manusia biasa, ciptaan Tuhan seperti ciptaan lainnya yang tunduk pada hukum kehidupan alamiah. Ia makan jika lapar dan tidur jika mengantuk. Namun para sufi mengganti itu semua dan mengajarkan bahwa wujud Muhammad bersifat azali. Mereka berkata bahwa hal pertama yang diciptakan oleh Tuhan adalah ruh Muhammad. Cahaya Muhammad adalah yang muncul dalam bentuk Adam dan nabi-nabi lainnya setelahnya. Mereka juga berkata bahwa cahaya Muhammad adalah ruh Tuhan yang ditiupkan ke dalam jiwa Adam. Karenanya mereka menyebut Muhammad sebagai insan kamil.⁸⁰ Abdul Karim al-Jili menulis satu karya tentang persoalan ini berjudul *al-Insân al-Kâmil*. Menurut Amin karya ini "gaya bahasanya sangat rancu dan tidak jelas

⁷⁸ *Ibid.*, 324.

⁷⁹ *Ibid.*, 902.

⁸⁰ *Ibid.*

sehingga tidak dapat dipahami oleh pembacanya".⁸¹

Sebagaimana Amin menganggap konsep hakikat muhammadiyah rancu, ia juga menilai semua ajaran Tasawuf filosofis aneh dan rumit. Karena itu, ia menolaknya.⁸² Satu per-satu tokoh di balik ajaran itu ia kritisi. Rabi'ah al-Adawiyah umpama, ia pandang bicara tentang konsep cinta bukan pada tempatnya. Sebagai ahli ibadah dan bukan ahli filsafat, mestinya ia tidak bicara tentang konsep cinta dengan pisau filsafat.

Lalu ada sosok Abu Yazid al-Bisthami yang bicara soal konsep fana dengan dua derajatnya yaitu, 1) perubahan kepribadian dan bersamaan dengan itu menghilangnya kecenderungan untuk melakukan kesenangan, 2) kecenderungan untuk memalingkan pikiran tentang segala yang ada kepada keagungan Tuhan. Menurut Amin, ini adalah ajaran agama Buddha.⁸³

Kemudian sosok Zun al-Nun al-Misri yang ia sebut aneh. Sebagai ahli kimia, ia nampaknya –menurut Amin- mendalami ilmu sihir. Ia mengaku dapat membaca hurup Hieroglif, hurup Mesir kuno padahal semua bukti sejarah menunjukkan ia tidak bisa, ia menipu.⁸⁴ Muhammad bin Abdul Hakam dan Ibnu Abi al-Laith termasuk dua dari sekian banyak orang yang menganggapnya sesat.

Selanjutnya Ibnu al-Faridh yang menurut Amin sosok yang tidak pernah bergaul dan tidak dikenal pada masanya. Ajarannya bahwa, "derajat tertinggi seorang hamba adalah kebersatuan dengan Tuhan" ia nilai tidak masuk akal. Jika itu benar, dan seseorang dapat mencapai derajat itu, berarti lenyap sudah perbedaannya dengan Tuhan sebagai Pencipta. Konon ketika Ibnu al-Faridh meninggal, Ibnu Hajar al-Asqalani berujar di depan jenazahnya, "di balik semua syair dan ujaran yang pernah Anda katakan terdapat filsafat dan ular. Saya sudah menasihati Anda, dan sekarang Tuhan yang akan mengadili Anda".

Di atas mereka semua ada dua sufi yang paling kontroversial, yaitu al-Hallaj dan Ibnu Arabi. Amin menolak al-Hallaj karena ia mengajarkan bahwa, a) mematuhi norma-norma agama tidak lagi diharuskan bagi yang sudah mencapai derajat kewalian, b) derajat kewalian seseorang akan menjadikannya sejajar bahkan lebih tinggi

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, 309.

⁸³ *Ibid.*, 847.

⁸⁴ *Ibid.*, 851.

dari derajat nabi, c) kemaksiatan tidak mengganggu kewalian seseorang, d) ibadah haji cukup dengan cara bertawaf di sekitar rumahnya. Al-Hallaj juga mendukung sikap Iblis yang menolak perintah Tuhan untuk bersujud kepada Adam.⁸⁵ Ia mengaku memiliki kewalian. Untuk mendukung karamahnya, ia belajar sihir di India.⁸⁶ Ibnu Abi Daud al-Zahiri pernah membuat fatwa kafir terhadapnya. Ia dihukum mati pada era menteri Hamid bin al-Abbas.

Sementara itu Ibnu Arabi ia nilai hanya menjual angan-angan dan khayalan belaka. Konsep wahdatul wujud secara khusus dan filsafat Ibn Arabi secara umum tidak berguna karena tidak masuk akal.⁸⁷ Ia divonis kafir oleh banyak ulama yang memiliki otoritas tinggi antara lain yang disebut Amin adalah Ali al-Qari, Ibnu Hajar al-Asqalani, al-Biqo'i, Aduddin al-Iji, dan Ibnu Khaldun.

Amin sendiri walau tidak pernah secara langsung mengatakan kafir, dengan menyebut banyak nama besar yang mengkafirkannya, ia sesungguhnya bermaksud menolak gagasan Ibnu Arabi dan menyingkirkannya dari peredaran. Patut dicatat bahwa pada masanya, gerakan reformasi yang digagas oleh al-Afghani dan dilanjutkan oleh Muhammad Abduh terancam gagal oleh wacana Ibnu Arabi. Karena kekhawatiran itu, Amin mengkritisi al-Afghani yang pada satu sisi mengajarkan rasionalisme ala Islam, namun pada sisi lain justru mendukung Ibnu Arabi. Dengan tegas, Amin menyebut al-Afghani terperangkap dalam kesesatan Ibnu Arabi.⁸⁸

Murid al-Afghani, Muhammad Abduh mendapat dukungan dari Amin. Ajarannya merupakan anti-tesa dari Tasawuf Ibnu Arabi. Dalam *Hayâti*, Amin menyebut Abduh berulang-ulang dan menyatakan senang dengannya karena menolak konsep syafaat para wali.⁸⁹ Ia tegaskan, "kebangkitan (*nahdhah*) seharusnya dilakukan dengan cara menanggulangi krisis dan bukan menambah krisis. Masuknya Tasawuf Ibnu Arabi dalam gerakan *nahdhah* justru menambah krisis semakin runcing."⁹⁰

⁸⁵ *Ibid.*, 321.

⁸⁶ *Ibid.*, 316.

⁸⁷ Banyak pemikir yang setuju dengan Ahmad Amin bahwa pemikiran Ibnu Arabi tidak rasional. Lihat Muhammad Zayyani, *Falsafah al-Lama'ul fi al-Khitab al-Sûfi: Ibnu Arabi Namûzajan*, (London: E-Kutub, 2017).

⁸⁸ Anwar Moazzam, *Jamal al-Din al-Afghani: A Muslim Intellectual*, (New Delhi: Concept Publishing Company, 1983), 115.

⁸⁹ Ahmad Amin, *Hayâti...*, 74.

⁹⁰ Ismail, *Sosiolûgiya...*, Jil I, 127.

Ini semua tidak berarti bahwa Amin anti-Tasawuf kecuali yang berbau filosofis. Ia justru merasa ada kecenderungan sufistik dalam dirinya. Dalam *Hayâti* ia menulis, "terkadang saya merasakan getaran spiritual yang sangat kuat dalam jiwa dan hati saya. Ini terjadi terutama ketika melihat pemandangan alam yang indah seperti area persawahan yang luas, pohon-pohon yang anggun, bintang-bintang yang gemerlapan, terbit dan tenggelamnya matahari, laut dan ombaknya, dan suara burung-burung. Kala itu saya seperti ingin melihat Tuhan. Tapi saya menyesal tidak mencoba mengembangkan potensi spiritual itu sebagaimana mestinya".⁹¹ Sejak masih muda, ia gemar membaca buku-buku induk Tasawuf terutama *Ihyâ* karya al-Ghazali. Ketika mengalami kebuntuan pikir, ia lari dan mengadu kepada seorang Murshid di lingkungannya. Pada tahun 1930 ketika berkunjung ke Syria ia menyempatkan diri berziarah ke makam Ibnu Arabi dan Abu 'Ala al-Ma'arri. Ia termenung lama di makam al-Ma'arri karena mengenang kesufian dan kezuhudannya.⁹² Namun ia tidak menjelaskan kesan spiritualnya ketika berada di makam Ibnu Arabi. Dalam tulisan-tulisannya terutama era tahun 1940-an ke atas, unsur moralitas dan spiritualitas sangat menonjol.

Atas dasar itu, banyak kalangan yang tidak segan menyebutnya sebagai Sufi atau setidaknya bersimpati kepada Tasawuf. Penilaian ini disampaikan oleh Elie Kedourie, Sylvia G. Haim, Mansoor Muaddel, William Shepard, Khalid Duran dan Kenneth Crose.⁹³ Namun harus ditegaskan bahwa jenis Tasawuf yang ia ikuti adalah yang beraliran konservatif ala al-Ghazali, dan konstruktif ala Ibnu Khaldun. Tasawuf filosofis tidak mendapat tempat dalam hatinya.

Al-Ghazali mengajarkan kepadanya pentingnya landasan normatif bagi Tasawuf. Landasan itu kadang ia sebut Syari'ah kadang fikih. Dengan landasan ini, unsur-unsur aneh dalam Tasawuf dapat dibersihkan.

Sementara itu Ibnu Khaldun mengajarnya cara bertasawuf yang rasional melalui pembacaannya atas *al-'Aqil fî al-Tasawuf* (Rasional

⁹¹ Ahmad Amin, *Hayâti...*, 230.

⁹² *Ibid.*..., 168.

⁹³ Lihat Elie Kedourie dan Sylvia G. Haim (editor). *Modern Egypt: Studies in Politics and Society*, (London: Frank Cass, 1980), 55-56. Lihat juga Mansoor Muaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism*, (USA: Chicago University Press, 2005), 209. Lihat juga William Shepard, *The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin*, (USA: Indian Institute of Islamic Studies, 1982). Lihat juga Dyck, *Ahmad Amin...*, 29.

dalam Bertasawuf).⁹⁴ Karya ini ditulis Ibnu Khaldun sebagai bagian dari proyeknya merintis peradaban (*al-Umrân*) yang maju dan rasional berdasarkan ilmu pengetahuan. Dalam skema ini, Tasawuf berperan memasok nilai-nilai moral melalui konsep kezuhudan dan menopang masyarakat melalui konsep kemaslahatan. Ibnu Khaldun sendiri adalah sahabat dekat al-Syatibi, penulis *al-Muwâfaqât* dan penggagas konsep *Maqâsid al-Syarî'ah*. Darinya Ibnu Khaldun belajar bahwa “agama diturunkan bukan untuk mengejar kekeramatan melainkan untuk mewujudkan kemaslahatan”.

Gagasan kemaslahatan ini membentuk Amin sebagai seorang “teknokrat” dalam memandang Islam secara umum dan Tasawuf secara khusus. Masyarakat ia umpamakan seperti kapal besar. Pemimpinnya adalah nahkoda. Kemaslahatan penumpang -dan bukan keinginannya- adalah prioritas paling utama. Seorang nahkoda harus memiliki kemampuan dan ilmu pengetahuan memadai untuk mengedalikan kapal mengarungi lautan yang luas. Pengetahuan tentang kondisi laut dan cuaca menjadi penentu tercapainya kemaslahatan penumpang. Ada kalanya kemaslahatan ia umpamakan seperti seorang dokter yang bekerja dalam laboratorium untuk mencari obat anti-virus.⁹⁵ Pengetahuannya tentang virus sangat penting dan menentukan.

Namun di balik itu semua, pengetahuan nahkoda dan dokter harus pula disertai dengan moralitas. Nahkoda yang pandai dan dokter yang berpengalaman bisa saja membahayakan penumpang dan pasiennya jika menggunakan pengetahuannya untuk tujuan yang jahat. Karena itu teknoraksi dan moralitas harus diikombinasikan berjalan beriringan.

Amin memahami bahwa pada zaman dulu, banyak ulama yang “mengobati” pasiennya hanya dengan menyuguhkan nasehat-nasehat kezuhudan. Tapi itu dulu, sekarang dalam skema “pembaharuan model baru” -demikian Amin menyebutnya- menjadi baik saja tidak cukup. Manusia juga harus pandai dan tercerahkan.

Ini semua berarti bahwa Timur dan Barat harus didekatkan, kalau bisa dipertemukan. Peradaban Timur yang spiritualistik dan Barat yang materialistik harus saling mengisi. Wacana pengintegrasian ini

⁹⁴ Sejauh yang dapat ditelusuri, Ibnu Khaldun tidak memiliki buku tentang Tasawuf dengan judul tersebut. Mungkin yang dimaksud Amin adalah *Shifa al-Sa'il li Tahzib al-Masâ'il* yang terbit dengan judul berbeda.

⁹⁵ Kedourie, *Modern Egypt...*, 55-56.

sangat mendasar dalam gagasan Amin sebagaimana dapat ditangkap dalam *Timur dan Barat*. Bentuk integrasi yang ia damba tidak harus dalam format dialogis, namun bisa juga dialektis. Format dialogis artinya proses saling mengisi dan melengkapi, sedang format dialektis artinya proses saling mengkritisi dan mengoreksi. Ini mengingatkan kita akan Ludwig Wittgenstein (w. 1951) filsuf Austria yang seusia dan sezaman dengan Amin. Ia mengatakan yang maksudnya kurang lebih begini:

“Di dunia moderen manusia butuh sentuhan spiritual terutama ketika ia ditinggalkan atau dikhianati oleh janji-janji kemajuan dan ilmu pengetahuan. Ilmu mampu menjawab banyak pertanyaan, namun tidak dapat memenuhi segala kebutuhan. Sama halnya dengan mistisisme. Ia butuh ilmu pengetahuan agar dapat diemansipasi dari mentalitas mitologis yang mengungkungnya”⁹⁶

Penutup

Teori sosial Amin secara khusus dan pemikirannya secara umum adalah sintesa dan antitesa pada saat yang bersamaan. Sebagai sintesa pemikirannya menggabungkan banyak hal antara lain tradisionalisme Ghazalian dan rasionalisme Ibnu Khaldunian, serta budaya Timur dan Barat. Amin tidak selamanya berhasil dalam usahanya itu. Bahkan seringkali format sintesa yang ia inginkan tidak terlalu jelas sehingga memaksa peneliti untuk bekerja keras memahaminya.

Namun demikian proyek pemikirannya mendapat sambutan hangat dari masyarakat. Walau tidak sehebat Muhammad Abduh, ia lebih dapat diterima dari pada -katakan- Taha Hussein atau Ali Abdul Raziq. Rahasia keberhasilan Amin terletak pada strateginya yang non-partisan. Ia tidak tergabung dalam aliran atau ideologi tertentu. Ada yang menyebutnya sebagai “pemikir mandiri”. Lebih dari itu, keberhasilannya tidak lepas dari karakternya yang khas baik dari segi gaya kepenulisan, metode, maupun substansi pemikirannya. Ia adalah “sosok yang melampaui zamannya”, meminjam istilah putranya, Hafid Amin.

Pada sisi lain, Amin juga merupakan anti-tesa dari banyak hal. Ia menolak tradisi keagamaan yang dibangun hanya berdasarkan pada ajaran agama saja dan menginginkan adanya peran akal di dalamnya.

⁹⁶ Ziad Elmarsafy, *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*, (Edinburg: Edinburg University Press, 2012), 7.

Ia juga menolak budaya yang lahir dari semangat pencerahan rasional semata, seperti budaya Barat. Budaya Timur yang mengedepankan keselamatan dan kebahagiaan individu harus digabungkan dengan budaya Barat yang mementingkan kesejahteraan sosial. Amin menolak salah satu dari keduanya jika berdiri sendiri tanpa sokongan dari yang lain.

Amin berharap Tasawuf dapat memainkan perannya dan mewakili budaya Timur yang spiritual. Ilmu ini dapat mengisi kegersangan jiwa yang mengancam masyarakat tradisional yang sedang merangkak dan bertransformasi menjadi modern. Amin mengantisipasi, jika perubahan itu tidak disertai dengan pembekalan spiritual, masyarakat akan terancam tercerabut dari akar tradisionalnya. Jika itu terjadi, manusia akan kehilangan identitas keagamaannya yang otentik.

Amin sadar bahwa Tasawuf sendiri sedang terpuruk. Karena itu ia mengkritiknya. Kritik Amin atas Tasawuf pada hakekatnya merupakan penolakan atas Tasawuf filosofis pada satu sisi, dan premis dasar kesarjanaan Barat pada sisi lain. Konsep-konsep kunci seperti cinta, fana, maktifat, wahdatul wujud, dan hakekat muhammadiyah, ia lucuti. Ia menginginkan Tasawuf yang lebih sederhana sebagai sistem kezuhudan dan moralitas dengan cara, a) menghadirkan ajaran al-Ghazali yang konservatif, dan b) memanfaatkan senjata Ibnu Khaldunian yang rasional yang coba mengosongkan Tasawuf dari unsur mitologisnya.

Konservatisme Amin sekaligus merupakan penolakan atas kecenderungan sarjana Barat yang pada masanya -dan berlanjut hingga sekarang- gemar menekankan aspek filosofis dalam Tasawuf. Substansi Tasawuf tidak terletak pada -seperti yang disarankan oleh para sarjana Barat- "momen mistis" semacam karamah, kewalian atau karisma para wali, melainkan pada perilaku dan sikap mulia manusia.[]

Daftar Pustaka

- Aflaki, Shamsuddin Ahmad. *Manâqib al-Ârifîn*. Terj. John O'Kane (Belanda: Brill, 2002).
- Amin, Ahmad. *My Life: The Autobiography of an Egyptian Scholar, Writer and Cultural Leader*. Terj. Issa J. Boullata, (Leiden: Brill, 1978).
- _____. *Faid al-Khatir*. Juz IX, (Kairo: Hindawi, 1999).

- _____. *Hayâtî*, (Kairo: Hindawi, 2011).
- _____. *Al-Syarq wa al-Gharb*, (Kairo: Hindawi, 2017).
- _____. *Fajr al-Islâm*, (Kairo: Hindawi, 2011).
- _____. *Duhâ al-Islâm*, (Kairo: Hindawi, 2011).
- _____. *Dhahr al-Islâm*, (Kairo: Hindawi, 2011).
- Amin, Galal. *Syakhshiyât laha Târîkh*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1997).
- Amin, Hafid. *Ahmad Amin: Mufakkir Sabaqa Asrahu*, (Kairo: Madbuli, 1987).
- Amin, Hussain. *Fî Bait Ahmad Amin wa Maqâlât Ukhra*, (Kairo: Madbuli, 1989).
- Asante, Molefi Kete. *Culture and Customs of Egypt*, (London: Greenwood, 2002).
- Balil, Abdul Karim. *Al-Tasawwuf al-Thuruq al-Şûfiyyah*, (Al-Jazair: Markaz al-Kitab al-Akadimi, 2003).
- al-Bayyumi, Muhammad Rajab. *Ahmad Amin: Mu'arrikh al-Fikr al-Islâmiy*, (Kairo: Dar al-Qalam, 2001).
- Bottomore, T.B. *Sociology as Social Criticism*, (London: Routledge Revivals, 2010).
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab-Islam*, Terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LkiS, 2001).
- Corn, Georges. *Arab Political Thought: Past and Present*, (London: C-Hurst, 2015).
- Cragg, Kenneth. "Then and Now in Egypt: The Reflections of Ahmad Amin 1886-1954". Dalam *Middle East Journal* IX, 1955.
- al-Danasuri, Fahim Hafid. *Ahmad Amin wa Atharuhu fi al-Lughah wa al-Naqd al-Adabi*, (Kairo: Maktabah al-Malik Faishal al-Islamiyah, 1986).
- Dyck, Veronica H. *Ahmad Amin: Creating an Islamic Identity*, (Tesis MA, McGill University, Montreal, 1988).
- Dzulhadi, Qasim Nurseha. "Islam Sebagai Agama dan Peradaban", dalam *Tsaqafah*, Vol 11, No 1, (Gontor: Universitas Darussalam, 2015).
- Elmarsafy, Ziad. *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*, (Edinburg: Edinburg University Press, 2012).
- Engineer, Asghar Ali. *The Qur'an, Women and Modern Society*, (India: New Dawn Press, 2005).
- Fakkar, Rouchdi. *Reflections of Pre-Marxist Sociology in the Arab World*, (Paris: Geuthner, 1974).

- Gibbs, H.A.R.. "Ahmad Amin". Dalam *The Encyclopaedia of Islam*. Vol I. Habib, Maha F. *Muslim Identities and Modernity: The Transformation of Egyptian Culture*, (London and New York: IB Tauris, 2016).
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, (UK: Cambridge University Press, 1962).
- Hussein, Thaha. "Muqaddimah". Dalam *Fajr al-Islâm*, (Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi, 1969).
- 'Id, Muhammad al-Sayyid. *Ahmad Amin: Naqidan Adabiyân*, (Kairo: Madbuli, 1994).
- Ismail, Mahmud. *Sosiolûgiyâ al-Fikr al-Islâmi*. Jilid I, (Kairo: Sina li al-Nashr, 2000).
- Karim, Samih. *Islâmiyât*, (Kairo: Dar al-Aman, 1973).
- Kedourie, Elie dan Sylvia G. Haim (editor). *Modern Egypt: Studies in Politics and Society*, (London: Frank Cass, 1980).
- Khalid, Detlev. "Ahmad Amin and the Legacy of Muhammad Abduh". Dalam *Islamic Studies*, Vol. 09, No. 1, 1970.
- Khalifah, Abdullah. *Al-Ittijâhât al-Mithaliyah fî al-Falsafah al-Arabiyah al-Islâmiyah*, (Kairo: Maktabah al-Turath, 2001).
- Kurdi, Tarek Muhammad Abdul Rahim. *Al-Manhaj al-Hadari fî Kitâbât al-Târîkh: Ahmad Amin Namuzajan*, (Damaskus: Dar al-Zaman, 2012).
- Mamduh, Muhammad. *Al-Tasawwuf Kholas al-Insâniyah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 2010).
- Mazyad, AMH. *Ahmad Amin: Advocate of Social and Literature Reform*, (Leiden: Brill, 1963).
- Miri, Seyed Javad. *Reflections on the Social Thought of Allamah M.T. Jafari*, (USA: University Press of America, 2010).
- Mizutani, Makoto. *Liberalism in Twentieth Century Egyptian Thought: The Ideologies of Ahmad Amin and Husein Amin*, (London, New York: IB Tauris, 2014).
- Moazzam, Anwar. *Jamal al-Din al-Afghani: A Muslim Intellectual*, (New Delhi: Concept Publishing Company, 1983).
- Muaddel, Mansoor. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism* (USA: Chicago University Press, 2005).
- al-Muthi', Lami'. *Haza al-Rajul min Misr*, (Kairo: Dar al-Shuruq, 1997).
- Riyadi, Abdul Kadir. *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual Dan Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES, 2014).

- Riyadi, Abdul Kadir. "Hadi Al-'Alawi and the Heterodoxy of Communo-Sufism". Dalam *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 10, No. 1, June 2020.
- Riyadi, Abdul Kadir. "Kajian Atas Wacana Tasawuf Dan Keutuhan Sosial Ernest Gellner". Dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 8, No. 2 December 3, 2018.
- Riyadi, Abdul Kadir. "Abu Nasr al-Sarraj dan Wacana Sufistik Lintas Disiplin Keilmuan", dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2 December 2014.
- Safran, Nadaf. *Egypt in Search of Political Community*, (USA: Harvard University Press, 1981).
- Shepard, William E. "A Modernist View of Islam and other Religions". Dalam *The Muslim World*. Vol. LXV, No. 2 April, 1975.
- _____. "The Dilemma of a Liberal: Some Political Implications in the Writings of Egyptian Scholar, Ahmad Amin (1886-1954). Dalam *Jurnal Middle Eastern Studies*, Vol. 16, No. 2, 1980.
- _____. *The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin* (USA: Indian Institute of Islamic Studies, 1982).
- Smith, Charles D. *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, (USA: SUNY Press, 1983).
- al-Thabari, Ibnu Jarir. *Ikhtilâf al-Fuqahâ*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999).
- Uwaidhah, Kamil Muhammad Muhammad. *Ahmad Amin: al-Mufakkir al-Islâmi al-Kabîr*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001).
- Von Grunebaum, Gustave. "Acculturation as a Theme in Contemporary Arab Literature". Dalam *Diogeness*. XXXIX. 1962.
- Zarkasyi, Amal Fathullah. "Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam", dalam *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 9, No. 2, 2013.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Tamaddun Sebagai Konsep Peradaban Islam", dalam *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 11, No. 1, (Gontor: Universitas Darussalam, 2015).
- Zayyani, Muhammad. *Falsafah al-Lama'qul fi al-Khitâb al-Sufi: Ibn Arabi Namûzajan*, (London: E-Kutub, 2017).

