

Tasawuf & Hukum ISLAM

Dalam Perspektif Al-gazali dan Ibn Taimiyah

Konsep tasawuf dan hukum Islam al-Gazali dan Ibn Taimiyah sekalipun muncul pada masa yang berbeda namun sama-sama lahir dari suatu realita munculnya konflik pemikiran yang tajam antara kelompok esoterik dan kelompok eksoterik. Sebagian kalangan memaknai ajaran islam secara eksoterik yaitu memahaminya dari aspek lahiriah dan formalitas saja yang kemudian memunculkan pandangan keagamaan yang mengklaim Islam pada aspek ibadah ritual tanpa mau memandang aspek lain seperti teologi dan tasawuf. Pada sisi lain sebagian kalangan memaknai ajaran islam secara esoterik yaitu memahaminya dari aspek batiniyah saja yang kemudian memunculkan pandangan keagamaan yang mengklaim Islam pada aspek batin (hati) tanpa mau melihat aspek lain seperti fikih (hukum Islam). Al-Gazali dan Ibn Taimiyah berusaha mempertemukan dua kutub pemikiran tersebut dalam satu kesatuan yang tidak bisa dipisah dan mengajak semua kalangan untuk memaknai Islam secara eksoterik dan esoterik secara bersamaan.

Sanabil

Puri Bunga Amanah
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370-7505946
Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
Website: www.sanabil.web.id

ISBN 978-623-317-021-5



Dr. Lalu Supriadi Bin Mujib, Lc., M.A



gaza
konsep
tasawuf
taimiyah
hukum
pemikiran
masalah
hadis
gur an
gula
ajaran
dunia
hukum



Tasawuf & Hukum ISLAM

Dalam Perspektif Al-gazali dan Ibn Taimiyah

TASAWUF DAN HUKUM ISLAM
DALAM PERSPEKTIF AL-GAZĀLĪ
DAN IBN TAIMIYAH

Dr. Lalu Supriadi Bin Mujib, Lc., M.A

TASAWUF DAN HUKUM ISLAM
DALAM PERSPEKTIF AL-GAZĀLĪ
DAN IBN TAIMIYAH

 Sanabil

Tasawuf dan Hukum Islam dalam Perspektif Al-Gazālī
dan Ibn Taimiyah

© Sanabil 2020

Penulis : Dr. Lalu Supriadi Bin Mujib, Lc., M.A
Editor : Dr. Emawati, M.Ag
Layout : Tim FTK
Desain Cover : Sanabil Creative

All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang Undang

Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian
atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital
atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis
dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-317-021-5
Cetakan 1 : September 2020

Penerbit:

Sanabil

Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram

Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362

Email: sanabilpublishing@gmail.com

www.sanabil.web.id

PENGANTAR DEKAN

Alhamdulillah, segala puji hanya milik Allah SWT. Shalawat & Salam semoga senantiasa terlimpah pada teladan agung Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, sahabat dan pengikutnya sampai hari kebangkitan kelak. Berkat rahmat dan hidayah Allah SWT, program penulisan buku ajar dan referensi telah dapat dirampungkan.

Kewajiban dosen untuk menulis dan memproduksi buku, baik buku ajar maupun buku referensi sejatinya sudah diatur dalam UU Nomor 12 tahun 2012 tentang perguruan tinggi dan UU Nomor 14 tahun 2005 tentang Guru dan Dosen dan sejumlah regulasi lainnya. Pasal 12 UU No.12 tahun 2012 dengan tegas menyebutkan bahwa dosen secara perseorangan atau kelompok wajib menulis buku ajar atau buku teks yang diterbitkan oleh perguruan tinggi sebagai salah satu sumber belajar.

Kompetisi Buku Ajar dan Referensi (KOBAR) Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK) UIN Mataram tahun 2020 adalah upaya Fakultas untuk berkontribusi dalam implemementasi undang-undang di atas, dimana secara kuantitatif, grafik riset dan publikasi dosen PTKI masih harus terus ditingkatkan. Tujuan lainnya adalah meningkatkan mutu pembelajaran dengan mewujudkan suasana akademik yang kondusif dan proses pembelajaran yang efektif, efisien dengan kemudahan akses sumber belajar bagi dosen dan mahasiswa. Publikasi ini juga diharapkan *men-support* peningkatan karir dosen dalam konteks kenaikan jabatan fungsional dosen yang ujungnya berdampak pada peningkatan status dan peringkat akreditasi program studi dan perguruan tinggi.

Secara bertahap, Fakultas terus berikhtiar meningkatkan kuantitas dan kualitas penerbitan buku. Pada tahun 2019 berjumlah 10 judul buku dan meningkat cukup signifikan tahun 2020 menjadi 100 judul yang terdistribusi dalam 50 judul buku ajar dan 50 judul buku referensi. Ikhtiar Fakultas tidak berhenti pada level publikasi, namun berlanjut pada pendaftaran Hak Kekayaan Intelektual (HKI) dosen di Direktorat Jenderal Kekayaan Intelektual (DJKI) Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, sehingga tahun 2020 menghasilkan 100 HKI dosen.

Kompetisi buku ajar dan referensi tahun 2020 berorientasi interkoneksi-integrasi antara agama dan sains, berspirit Horizon Ilmu

UIN Mataram dengan inter-multi-transdisiplin ilmu yang mendialogkan metode dalam *Islamic studies* konvensional berkarakteristik deduktif-normatif-teologis dengan metode *humanities studies* kontemporer seperti sosiologi, antropologi, psikologi, ekonomi, hermeneutik, fenomenologi dan juga dengan metode ilmu eksakta (*natural scincies*) yang berkarakter induktif-rasional. Dari 100 judul buku, terdapat 10 judul tematik yang menjawab problem epistemologis pendidikan Islam, terutama terkait misi Kementerian Agama RI seperti moderasi Islam (*Islam washathiyah*), pendidikan inklusi, pendidikan anti korupsi, pendidikan karakter, pendidikan multikultural, etno-pedagogik, pembelajaran DARING (dalam jaringan), pendidikan & isu gender, ragam pesantren (pesisir, enterprenuer), dan tema teraktual yaitu merdeka belajar dan kampus merdeka.

Mewakili Fakultas, saya berterima kasih atas kebijakan dan dukungan Rektor UIN Mataram Prof. Dr. H Mutawali, M.Ag dan jajarannya, kepada 100 penulis yang telah berkontribusi dalam tahapan kompetisi buku tahun 2020, dan tak terlupakan juga editor dari dosen sebidang dan penerbit yang tanpa sentuhan *zauqnya*, *performace* buku tak akan semenarik ini. Tak ada gading yang tak retak; tentu masih ada kurang, baik dari substansi maupun teknis penulisan, di 'ruang' inilah kami harapkan saran kritis dari khalayak pembaca. Semoga agenda ini menjadi *amal jariyah* dan hadirkan keberkahan bagi sivitas akademika UIN Mataram dan ummat pada umumnya.

Mataram, 29 Oktober 2020 M
12 Rabi'ul Awal 1442 H

Dekan



Dr. Hj. Lubna, M.Pd.
NIP. 196812311993032008

PRAKATA PENULIS

Tiada kata yang pantas terucap selain ungkapan rasa syukur kepada Allah Swt. atas limpahan karunia dan rahmat-Nya. Kehadiran buku ini selain merupakan karunia juga sebagai wujud ekspresi rasa syukur karena penulis bisa berkontribusi menghadirkan karya pemikiran al-Gazā lī dan Ibn Taimiyah dalam ranah tasawuf dan hukum Islam.

Penulisan buku ini lahir dari keinginan yang kuat untuk menghadirkan potret pemikiran dan intelektual yang lebih komprehensif mengenai al-Gazā lī dan Ibn Taimiyah. Dalam tradisi dan khazanah keilmuan Islam keduanya dikenal sebagai tokoh dan sosok ulama monumental dan pemikir muslim besar yang masing-masing memiliki tipologi pemikiran yang berbeda.

Al-Gazā lī dikenal sebagai ulama yang berkontribusi meletakkan konsep dan teori pemikiran tasawuf yang dalam perkembangannya mendapat tempat di hati para ulama dan umat Islam. Selain dikenal sebagai pemikir dan konseptor namun juga sebagai seorang praktisi yang menghabiskan sebagian besar umurnya untuk ber-*khidmah* dalam keilmuan Islam khususnya tasawuf. Berbagai fase dilaluinya untuk sampai ke tingkatan tersebut baik dalam kehidupan riil maupun spiritualnya.

Al-Gazālī menempatkan dirinya sebagai ilmuwan sejati yang tidak silau dengan gemerlapnya kehidupan dunia yang dihiasi dengan harta, tahta dan jabatan. Namun mencari kehidupan yang membuatnya tenang secara spiritual dan itu ditemukannya pada tasawuf. Dalam proses pencarian tersebut ia bersinggungan secara intelektual dengan empat varian ilmu pengetahuan yang berkembang pesat kala itu yaitu kalam (teologi), filsafat, bathiniyah dan tasawuf.

Demikian juga halnya dengan ranah hukum Islam, al-Gazālī dinobatkan sebagai peletak dasar metodologi dan teorisasi hukum Islam melalui karya-karyanya yaitu *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, *al-Mankhūl*, dan *Syifā' al-'Alīl*. Kontribusinya ini membuatnya disejajarkan dengan maha gurunya yaitu Abu al-Ma'ālī al-Juwaynī. Selain itu beberapa karya dalam bidang Fikih (hukum Islam) lahir dari pemikirannya antara lain *al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ*, *al-Wajīz*, dan *al-Khulāṣah*.

Berbeda halnya dengan Ibn Taimiyah yang diklaim sebagai ulama yang sangat keras memusuhi tasawuf dan mengkritik para sufi. Banyak kritikan dan hujatan dialamatkan kepadanya. Sebut saja Louis Massignon sebagaimana dikutip Zaki Khurshid yang menuduh Ibn al-Jawzī dan Ibn Taimiyah sebagai penentang utama tasawuf. Kritik keras Ibn Taimiyah terhadap beberapa konsep tasawuf dianggap sebagai penolakannya terhadap para ahli kalam dan penganut tasawuf secara keseluruhan.

Namun fakta menunjukkan bahwa tidak semua tuduhan itu benar bahkan dalam referensi dan sumber primer yang dituliskan langsung, Ibn Taimiyah memuji kontribusi yang diberikan oleh *Syuyūkh al-Sūfiyyah* (ulama tasawuf) yang selalu merujuk pada al-Qur'an dan Hadits. Indikasi lain adalah Ibn Taimiyah memiliki beberapa karya yang secara spesifik menulis tentang kajian tasawuf yang di dalamnya membahas *maqāmāt* dan *ahwāl* yang merupakan kondisi dan tahapan spiritual yang dicapai oleh seorang sufi.

Ibn Taimiyah tidak hanya bergelut dalam tradisi keilmuan sufisme dengan mempelajari dan menulisnya dalam beberapa karyanya. Namun beliau juga merasakan pengalaman sufisme (*tariqah/ tajribat al-ṣūfiyyah*) yang dilalui oleh para salik untuk mengenal Allah dan rahasia-rahasiannya. Hal tersebut tampak dari beberapa pernyataan yang mengisyaratkan bahwa beliau pernah melakukan itu.

Demikian juga halnya dengan ranah hukum Islam, Ibn Taimiyah memiliki basis dan karakter pemikiran yang berbeda dengan para ulama dan yuridis (pakar hukum). Perbedaan tersebut tampak dalam hierarki dan sistematika sumber perumusan hukum Islam yang kemudian berpengaruh terhadap produk hukum (fatwa-fatwa) yang dikeluarkannya.

Fenomena ini tidak terlepas dari karakter Ibn Taimiyah yang dikenal memiliki pemikiran yang bebas dan tidak terikat secara khusus dengan mazhab fikih tertentu sekalipun dalam sejarah pemikirannya dikenal sebagai pengikut mazhab Ahmad Ibn Hanbal. Bahkan dalam hukum Islam Ibn Taimiyah memiliki pemikiran yang sering berseberangan dengan Imam Mazhab yang dikenal dengan fatwa-fatwa kontroversial.

Jika ditinjau lebih jauh ternyata beberapa produk hukum (fatwa-fatwa) yang dihasilkan representatif dan sejalan dengan tuntutan zaman bahkan masih dipergunakan di abad kontemporer.

Muhammad Abu Zahrah mengakui kontribusi pemikiran Ibn Taimiyah dalam bidang hukum Islam yang diaplikasikan pada undang-undang perkawinan, wasiat dan wakaf sebagaimana tertuang dalam UU 25 tahun 1929 di Mesir.

Fakta ini bisa ditemukan juga dalam karya monumentalnya *Majmū' al-Fatāwā* (kumpulan fatwa-fatwa) yang berisi fatwa-fatwa keagamaan yang merupakan jawaban terhadap berbagai permasalahan yang muncul seperti teologi, tasawuf dan hukum Islam.

Konsep tasawuf dan hukum Islam al-Gazālī dan Ibn Taimiyah sekalipun muncul pada masa yang berbeda namun sama-sama lahir dari suatu realita munculnya konflik pemikiran yang tajam antara kelompok esoterik dan kelompok eksoterik. Sebagian kalangan memaknai ajaran islam secara eksoterik yaitu memahaminya dari aspek lahiriah dan formalitas saja yang kemudian memunculkan pandangan keagamaan yang mengklaim Islam pada aspek ibadah ritual tanpa mau memandang aspek lain seperti teologi dan tasawuf.

Pada sisi lain sebagian kalangan memaknai ajaran islam secara esoterik yaitu memahaminya dari aspek batiniyah saja yang kemudian memunculkan pandangan keagamaan yang mengklaim Islam pada aspek batin (hati) tanpa mau melihat aspek lain seperti fikih (hukum Islam). Al-Gazālī dan Ibn Taimiyah berusaha mempertemukan dua kutub pemikiran tersebut dalam satu kesatuan yang tidak bisa dipisah dan mengajak semua kalangan untuk memaknai Islam secara eksoterik dan esoterik secara bersamaan.

Akhirnya do'a penulis, semoga Allah meridai karya ini dan menjadikannya bermanfaat dan penuh berkah, amin.

Penulis,

Dr. H. Lalu Supriadi Bin Mujib, Lc., MA

DAFTAR ISI

Pengantar Dekan.....	v
Prakata Penulis	vii
Daftar Isi	x

BAB I: PENDAHULUAN

A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Manfaat Penelitian	5
D. Teori Mutakhir	6
E. Metode Penelitian	8
F. Sumber Ajaran Tasawuf	9
G. Sejarah Perkembangan Tasawuf	22

BAB II: MENGENAL BIOGRAFI DAN SETING PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ DAN IBN TAIMIYAH

A. Seting Biografi dan Pemikiran Intelektual Al-Gazālī	27
B. Seting Biografi dan Pemikiran Intelektual Ibn Taimiyah	35

BAB III: PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ DAN IBN TAIMIYAH TENTANG TASAWUF

A. Tasawuf dalam Perspektif Al-Gazālī	61
B. Tasawuf dalam Perspektif Ibn Taimiyah	110

BAB IV: PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ DAN IBN

TAIMIYAH TENTANG *AL-ḤULŪL*, *AL-ITTIHĀD* DAN *WIḤDAT AL-WUJŪD*

A. Paham <i>al-Ḥulūl</i>	142
B. <i>Al-Ittiḥād</i>	155
C. Paham <i>Wiḥdat al-Wujūd</i>	158

**BAB V: PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ DAN IBN TAIMIYAH
TENTANG HUKUM ISLAM**

- A. Hukum Islam dalam Perspektif Al-Gazālī 167
- B. Hukum Islam dalam Perspektif Ibn Taimiyah 175

BAB VI: KESIMPULAN

- Persamaan dan Perbedaan antara Pemikiran
Al-Gazālī dan Ibn Taimiyah 191

- Daftar Pustaka 194
- Biodata Penulis 199

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Gazālī dan Ibn Taimiyah merupakan dua sosok ulama dan pemikir muslim yang seringkali dianggap berseberangan karena masing-masing memiliki tipologi pemikiran yang berbeda. Al-Gazālī dikenal sebagai ulama yang berkontribusi besar meletakkan konsep dan teori pemikiran tasawuf. Sebelum itu banyak orang yang salah memahami tasawuf; ada yang hanya *concern* dengan sisi teorinya saja tanpa menyentuh sisi praktek spiritualnya sebagaimana yang dilakukan sebagian ulama kalam dan filsafat, ada juga yang hanya menyentuh sisi praktek spiritualnya saja tanpa mau memahami teorinya sehingga muncul para sufi yang hanya mementingkan tampilan fisik saja. Di tengah gejolak dan disintegrasi keIslaman antarberbagai aliran dan sekte dalam tubuh umat Islam, al-Gazālī tampil dengan konsep paripurnanya yang memadukan antara teori *ẓānq* (rasa/intuisi) *ma'rifat* dan *ṭarīqat rūbiyyat* (jalan spiritual) menuju *al-sa'ādah* (kebahagiaan). Oleh karenanya konsep tasawuf yang diperkenalkan al-Gazālī mendapat tempat di hati para ulama dan umat Islam. Al-Gazālī sampai ke tingkatan tersebut setelah melalui berbagai fase dalam kehidupan riil dan spiritualnya. Beberapa fakta tersebut kemudian memposisikan al-Gazālī sebagai tokoh sufi yang dipuja dan dikenang terus oleh umat Islam.

Pada sisi lain Ibn Taimiyah diklaim sebagai ulama yang sangat keras memusuhi tasawuf dan mengkritik para sufi. Banyak kritikan dan hujatan dialamatkan kepadanya. Sebut saja Louis Massignon sebagaimana dikutip Zaki Khurshid dalam buku ensiklopedi Islam yang menuduh Ibn al-Jawzī dan Ibn Taimiyah sebagai penentang utama tasawuf.¹ Kritik keras Ibn Taimiyah terhadap beberapa konsep tasawuf dianggap sebagai penolakannya terhadap para ahli kalam dan penganut tasawuf secara keseluruhan.² Isu tersebut berhembus demikian kencang dalam dinamika pemikiran keagamaan sehingga banyak dari umat Islam yang terkecoh dan membenarkannya. Namun

¹Ibrāhīm Zakī Khursyīd, *Dayrat Al-Mā'arif Al-Islāmiyah*, 5th ed. (Kairo: Maktabat al-Sya'b, 1969), 274.

²*Ibid*, 275.

fakta menunjukkan bahwa tidak semua tuduhan itu benar bahkan dalam referensi dan sumber primer yang ditulisnya langsung, Ibn Taimiyah memuji kontribusi yang diberikan oleh *Syuyūkh al-Ṣūfiyyah* (ulama tasawuf) yang selalu merujuk pada al-Qur'an dan Hadis. Semisal *Junayd al-Bagdādī*, *Sahl Ibn 'Abd Allah al-Tasturī*, *Ma'rūf al-Karkhī*, *Fuḍail Ibn 'Iyād*, *Abū Yazīd al-Bustāmī* dan lain sebagainya.³ Indikasi lain adalah Ibn Taimiyah memiliki beberapa karya yang secara spesifik menulis tentang kajian tasawuf yang di dalamnya membahas *maqāmāt* dan *ahwāl* yang merupakan kondisi dan tahapan spiritual yang dicapai oleh seorang sufi. Kitab-kitab tersebut antara lain *al-Ṣūfiyah wa al-Fuqarā'*, *al-'Ubūdiyyah*, *al-Furqān Baina Awliyā' al-Rahmān Wa Auliya' al-Syaṭān*, *Amrād al-Qulūb Wa 'Ilājūhā*, *al-Tuḥfat al-Trāqiyah Fī al-'A'māl al-Qalbiyyah*, *Syarh al-'Aqīdat al-'Asfahāniyyah*.

Jika melihat karya dan hasil pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah dalam berbagai ranah keilmuan Islam ternyata keduanya tidak hanya *consens* dengan ilmu tasawuf namun memiliki pemikiran dalam bidang-bidang lain seperti hukum Islam. Hal tersebut sebagaimana tertuang dalam berbagai literature klasik yang membuktikan kontribusi pemikirannya. Kitab yang secara spesifik membahas tentang pemikiran al-Gazālī tentang hukum Islam ditemukan dalam karya-karyanyanya seperti *al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ*, *al-Wajīz*, dan *al-Khulāṣah*. Selain itu terdapat beberapa karya yang membahas tentang teori dan metodologi perumusan hukum Islam yang lebih dikenal dengan nama Ushul Fikih seperti ditemukan dalam *al-Mankhūl*, *al-Mustaṣfā* dan *Syifa' al-'Alīl*. Karena kontribusi pemikiran yang signifikan terhadap teorisasi perumusan hukum Islam maka kitab-kitab tersebut menjadi referensi utama utama dalam bidang itu.

Konsep hukum Islam dan tasawuf al-Gazālī lahir dari suatu realita munculnya konflik pemikiran yang tajam antara kelompok esoterik dan kelompok eksoterik. Sebagian kalangan memaknai ajaran Islam secara eksoterik yaitu memahami Islam dari aspek lahiriah dan formalitas saja yang kemudian memunculkan pandangan keagamaan yang mengklaim Islam pada aspek ibadah ritual tanpa mau memandang aspek lain seperti teologi dan tasawuf. Pada sisi lain

³Ibn Taimiyah, *Syarh Al-'Aqīdat Al-'Asfahāniyyah* (Damaskus: Maktabah al-Halabi, n.d.), 128.

sebagian kalangan memaknai ajaran Islam secara esoterik yaitu memahami Islam dari aspek batiniyah saja yang kemudian memunculkan pandangan keagamaan yang mengklaim Islam pada aspek batin (hati) tanpa mau melihat aspek lain seperti fikih. Al-Gazālī berusaha mempertemukan dua kutub pemikiran tersebut dalam satu kesatuan yang tidak bisa dipisah dan mengajak semua kalangan untuk memaknai Islam secara eksoterik dan esoterik secara bersamaan. Dalam artian seseorang tidak akan sempurna pemahaman keagamaannya terhadap ajaran Islam jika hanya berkuat pada formalitas praktek ibadah ritual semata untuk menggugurkan kewajiban. Namun harus disertai dengan penghayatan terhadap makna-makna batin dan rahasianya.

Konsep al-Gazālī tersebut tampak nyata dalam pernyataannya yang menegaskan bahwa: *man tafaqqaha wa lam yataṣawwafa faqad tazandaqa, wa man taṣawwafa wa lam yatafaqqah faqad tasyarra'a*. (barangsiapa yang mengamalkan fikih tanpa tasawuf maka ia zindiq, barangsiapa yang mengamalkan tasawuf tanpa fikih maka ia telah membuat ajaran baru). Al-Gazālī tampil menyelamatkan tasawuf dengan cara mensintesakan (memadukan) tasawuf dengan fikih (hukum Islam) dan kalam (teologi) sebagai satu kesatuan yang utuh. Konsep pemikiran ini tampak nyata dalam karya monumentalnya *Ihyā' Ulūm al-Dīn* yang jika dikaji lebih cermat berisi tentang tasawuf, teologi dan fikih. Al-Gazālī menjadikan tasawuf sebagai nyawa fikih, selain itu beliau menjadikan fikih sebagai awal untuk merambah jalan menuju tasawuf.

Demikian juga halnya dengan Ibn Taimiyah yang selain *consens* dengan ilmu tasawuf juga mengemukakan konsep pemikirannya mengenai hukum Islam dan teori perumusan hukum Islam. Hal ini membuat beberapa produk hukum (fatwa-fatwa) yang dihasilkan refresentatif dan sejalan dengan tuntutan zaman bahkan masih dipergunakan di abad kontemporer. Muhammad Abu Zahrah mengakui kontribusi pemikiran Ibn Taimiyah dalam bidang hukum Islam yang diaplikasikan pada undang-undang perkawinan, wasiat dan wakaf sebagaimana tertuang dalam UU 25 tahun 1929 di Mesir.⁴ Hal ini bisa ditemukan dalam karya monumentalnya *Majmu' al-Fatāwā*

⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Taimiyah; Hayātuhu Wa 'Aṣrību, Arā'uhu Wa Fiqhuhu* (Beirūt: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1946), 4.

(kumpulan fatwa-fatwa) yang berisi fatwa-fatwa keagamaan yang merupakan jawaban terhadap berbagai permasalahan yang muncul seperti teologi, tasawuf dan hukum Islam. Tampak nyata dari kitab tersebut bahwa Ibu Taimiyah memiliki komitmen kuat untuk berpegang pada *manhaj* (metode) para ulama terdahulu seperti sahabat dan tabi'in yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis. Dalam merumuskan hukum Islam, *manhaj* yang dipergunakannya berbeda dengan kebanyakan para ulama yang seringkali tidak bisa melepaskan dirinya dari kungkungan pemikiran mazhab fikih yang dianutnya. Ibu Taimiyah memiliki karakter *manhaj* pemikiran fikih yang bebas dan tidak terikat secara khusus dengan mazhab fikih tertentu sekalipun beliau dikenal lebih cenderung mengikuti corak pemikiran Ahmad Ibn Hanbal.

Pemikiran Ibn Taimiyah mengenai hubungan antara hukum Islam dan tasawuf tampak dalam pendapatnya yang tidak menyetujui beberapa konsep tasawuf yang menurutnya sudah terkontaminasi oleh pemikiran non-Islam yang berkembang kala itu. Pemikiran non-Islam ini pada perkembangan selanjutnya semakin menjauhkan Islam dari spirit ajarannya yang murni yang tertuang dalam teks-teks al-Qur'an dan Hadis. Selain itu menurut Ibn Taimiyah pemikiran non-Islam yang mewarnai tasawuf telah membuat semakin renggangnya hubungan antara pemahaman esoteris dan eksoteris. Beberapa konsep dan pemikiran tersebut seperti *al-ḥulūl*,⁵ *al-Ittihād*,⁶ *wahdat al-wujūd*,⁷ dan *fanā'*.⁸ Menurut Ibn Taimiyah konsep *al-ḥulūl*, *al-ittihād*,

⁵ Hulul menurut Abu Nasr al-Tusi dalam karyanya *al-Luma'* sebagaimana dikutip Harun Nasution adalah faham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan Nasution Harun, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2006), 18.

⁶ Ittihad menurut Abdurrahman Badawi dalam karyanya *Syāṭahāt al-Ṣūfiyyah* sebagaimana dikutip Harun Nasution adalah suatu tingkatan dalam tasawuf di mana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satunya lagi dengan kata-kata: Hai Aku.

⁷ *Wahdat al-wujūd* adalah menyatakan kesatuan wujud Tuhan dengan wujud makhluk-Nya. Semua wujud, menurut paham ini, adalah milik Allah,

wahdat al-wujūd dan *fanā'* mustahil terjadi karena Allah (khaliq) dan Manusia (makhluk) adalah dua zat dan entitas yang berbeda. Keberadaan Allah merupakan keberadaan sebagai pencipta sedangkan keberadaan manusia merupakan keberadaan sebagai makhluk yang diciptakan. Melalui pemahaman konsep ini kemudian Ibn Taimiyah tidak mengakui tahapan atau kondisi *al-ḥulūl*, *al-ittihād*, *wahdat al-wujūd* dan *fanā'* yang dialami oleh penganut tasawuf. Menurut Ibn Taimiyah konsep *fanā'* misalnya bisa diterima sebagai suatu pengalaman rohani jika tidak bertentangan dengan praktek *syara'* (hukum Islam), namun bagaimanapun hebatnya pengalaman rohani yang dialami seseorang ia tidak bisa mengalahkan pemahaman rohani yang dialami oleh Rasulullah Saw. dan para sahabatnya. Karena secara realita dan fakta, Rasulullah dan para sahabatnya tidak pernah mengalami kondisi rohani yang disebut dengan *fanā'*. Ringkasnya Ibn Taimiyah tidak mengakui *fanā'* sebagai ajaran Islam yang murni karena bertentangan dengan *syara'* (hukum Islam). Penolakan Ibn Taimiyah terhadap konsep *fanā'* tidak berarti beliau menolak tasawuf secara keseluruhan.

B. Rumusan Masalah

Tulisan ini akan difokuskan pada persoalan bagaimana konsep pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah tentang tasawuf, bagaimana konsep pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah tentang hukum Islam, bagaimana persamaan dan perbedaan antara pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah.

C. Manfaat Penelitian

Ketokohan dan pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah menjadi menarik dan penting untuk dikaji dari berbagai aspek. Karena berperan sebagai spirit dan motivasi yang sangat berharga bagi umat Islam agar bisa maju dan mengejar ketertinggalannya. Selain itu sebagai khazanah dan tradisi keilmuan yang bisa memberi

bahkan semuanya adalah Allah, dan tidak ada yang mengetahui Allah kecuali Allah. Ibn 'Arabī, *Fusūs Al-Ḥikam* (al-Iskandāriyyah, 1946), 73.

⁸ *Fana'* adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi di dalam kesadarannya adalah Wujud Mutlak.

inspirasi untuk lahirnya pemikiran-pemikiran progresif dalam berbagai disiplin keilmuan Islam.

D. Teori Mutakhir

Beberapa akademisi mengkaji tentang pemikiran al-Gazālī mengenai tasawuf seperti yang dilakukan oleh Ahmad Zaini dalam karyanya berjudul *Pemikiran Tasawwuf Imam Al-Gazālī*,⁹ Syafril, dalam karyanya berjudul *Pemikiran sufistik; Mengenal Biografi Intelektual Imam al-Gazālī*,¹⁰ Enung Esmaya dalam karyanya berjudul *Hakikat Manusia Dalam Tasawuf al-Gazālī*,¹¹ Abd. Moqsih Ghazali dalam karyanya berjudul *Corak Tasawuf al-Gazālī dan Relevansinya Dalam Konteks Sekarang*,¹² Ghozi Mubarak dalam karyanya berjudul *Al-Gazālī: Reputasi Dan Pengaruhnya Di Pesantren*,¹³ Syofrianisda dan M. Arrafie Abduh dalam karyanya berjudul *Pengaruh Tasawuf Al-Gazālī Dalam Islam dan Kristen*,¹⁴ Rina Rosia dalam karyanya berjudul *Pemikiran Tasawuf Imam al-Gazālī dalam Pendidikan Islam*,¹⁵ Deswita dalam karyanya berjudul *Konsepsi al-Gazālī tentang Fiqh Dan Tasawuf*.¹⁶ Akademisi lain juga membahas pemikiran al-Gazālī tentang filsafat seperti yang dilakukan oleh Ahmad Atabik dalam karyanya berjudul *Telaah Pemikiran al-Gazālī Tentang*

⁹ Ahmad Zaini, "Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali," *Esoterik* 2, no. 1 (2017): 146–159.

¹⁰M Syafril, "Pemikiran Sufistik Mengenal Biografi Intelektual Imam Al-Ghazali," *Jurnal Syabadab* V, no. 2 (2017): 1–26.

¹¹Enung Asmaya, "Hakikat Manusia Dalam Tasawuf Al-Ghazali," *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 12, no. 1 (2018): 123–135.

¹²Abd. Moqsih Ghazali, "Corak Tasawuf Al-Ghazali Dan Relevansinya Dalam Konteks Sekarang," *Al-Tabrir: Jurnal Pemikiran Islam* 13, no. 1 (2013): 61–85, <http://jurnal.stainponorogo.ac.id/index.php/tahrir/article/view/7>.

¹³Ghozi Mubarak, "Al-Ghazali: Reputasi Dan Pengaruhnya Di Pesantren," *Dirosat: Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2016): 1.

¹⁴ Syofrianisda dan M Arrafie Abduh, "Corak Dan Pengaruh Tasawuf Al-Ghazali Dalam Islam," *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (2017): 69.

¹⁵ Rina Rosia, "Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali Dalam Pendidikan Islam," *Inspirasi* 1, no. 3 (2018): 86–104.

¹⁶ Deswita, "Konsep Al-Ghazali Tentang Fiqh Dan Tasawuf," *Juris* 13, no. 1 (2014): 86.

Filsafat,¹⁷ dan pendidikan seperti yang dilakukan oleh Muhammad Edi Kurnanto dalam karyanya berjudul Pendidikan dalam Pemikiran al-Gazālī.¹⁸ Akademisi lainnya mengkaji tentang pemikiran Ibn Taimiyah dari beberapa aspek antara lain, Qamaruzzaman dari aspek politik dalam karyanya berjudul Pemikiran Politik Ibn Taimiyah,¹⁹ Fasiha dari aspek ekonomi dalam karyanya berjudul Pemikiran Ekonomi Ibn Taimiyah,²⁰ Wahyu Wibisana dari aspek keuangan publik dalam karyanya berjudul Pendapat Ibn Taimiyah Tentang Keuangan Publik.²¹ Akademisi lain mengkajinya dari aspek hukum Islam seperti yang dilakukan oleh Muhammad Syaikhon dalam karyanya berjudul Pemikiran Hukum Islam Ibn Taimiyah,²² Yasin Jetta dalam karyanya berjudul Pemikiran Hukum Islam Ibn Taimiyah,²³ dan Izzuddin Washil dan Ahmad Khoirul Fata dalam karyanya berjudul Pemikiran Ibn Taymiyah Tentang Syari'ah Sebagai Tujuan Tasawuf.²⁴ Sebagian akademisi mengkaji pemikirannya tentang tasawuf seperti yang dilakukan oleh Duriana dalam karyanya berjudul Pandangan Tasawuf Ibn Taimiyah dalam kitab *Al-Tuḥfat Al-Irāqiyah Fī Al-A'māl Al-Qalbiyyah*.²⁵

¹⁷ Ahmad Atabik, "Telaah Pemikiran Al-Ghazali Tentang Filsafat," *Fikrah* 2, no. 1 (2014): 19–40.

¹⁸ Muhammad Edi Kurnanto, "Pendidikan Dalam Pemikiran Al-Ghazali," *Jurnal Khatulistiwa-Journal Of Islamic Studies* 1, no. 2 (2011): 161–176.

¹⁹Qamaruz Zaman, "Pemikiran Politik Ibn Taimiyah," *Politea: Jurnal Politik Islam* 2, no. 2 (2019): 111–129.

²⁰fasiha, "Al-Amwal : Journal of Islamic Economic Law September 2017, Vol. 2, No. 2 [Http://www.iainpalopo.ac.id/index.php/Amwal](http://www.iainpalopo.ac.id/index.php/amwal)," *Islamic Economic* 2, no. 2 (2017): 111–127.

²¹Wahyu Wibisana, "Pendapat Ibn Taymiyah Tentang Keuangan Publik," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 14, no. 1 (2016): 85–107.

²² Muhammad Syaikhon, "Pemikiran Hukum Islam Ibn Taimiyah," *Jurnal Lisan al-Hal* 7, no. 2 (2015): 331–348.

²³Yasin Jetta, "Pemikiran Hukum Islam Ibn Taimiyah," *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 8, no. 2 (2010): 437–458.

²⁴Izzuddin Washil and Ahmad Khoirul Fata, "Pemikiran Ibn Taymiyah Tentang Shari'ah Sebagai Tujuan Tasawuf," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 7, no. 2 (2017): 316–338.

²⁵Duriana, "Pandangan Tasawuf Ibn Taimiyah Dalam Kitab Al- Tuḥfah Al-Irāqiyah fī Al-A'māl Al-Qalbiyyah," *Al-Fikr* 17, no. 2 (2013).

E. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*) dengan memfokuskan pada penelitian biografis yaitu penelitian terhadap kehidupan seseorang dalam kaitannya dengan kondisi sosial masyarakat meliputi sifat-sifat, watak, pengaruh, baik pengaruh lingkungan maupun pengaruh pemikiran serta pembentukan watak figur yang diterima selama hayatnya.²⁶ Selain itu penelitian ini juga menggunakan pendekatan kualitatif dengan menerapkan metode deskriptif-analitis, yaitu berusaha mendeskripsikan secara kritis substansi pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah dalam mengkaji hukum Islam dan tasawuf. Metode yang digunakan dalam mengumpulkan data adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian yang dilakukan dengan bertumpu pada data-data kepustakaan tanpa ujian empirik.²⁷ Teks-teks yang dikaji adalah buku-buku karya al-Gazālī dan Ibn Taimiyah sebagai sumber data primer, dan karya-karya penulis lain mengenai al-Gazālī dan Ibn Taimiyah sebagai sumber data sekunder. Sedang buku-buku karya penulis lain dijadikan sebagai sumber data tersier. Data yang terkumpul dianalisis dengan menggunakan metode analisis isi (*content analysis*)²⁸ yaitu dengan menganalisis makna yang terkandung dalam keseluruhan pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah sehingga diperoleh suatu pemahaman yang akurat, utuh dan mendalam tentang pemikirannya tentang hukum Islam dan tasawuf. Analisa data dilakukan dengan menggunakan prosedur deskripsi, interpretasi dan refleksi. Segala sesuatu yang berkaitan dengan pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah dijelaskan secara deskriptif, sementara interpretasi digunakan untuk memahami konsep yang ditawarkan beserta implikasinya dan selanjutnya refleksi kritis disampaikan sebagai evaluasi terhadap konsep yang ditawarkan.

²⁶Moh Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998), 62.

²⁷ Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 158.

²⁸ Imam Suprayogo and Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Keagamaan* (Bandung: Rosdakarya, 2003), 71.

F. Sumber Ajaran Tasawuf

Sumber ajaran tasawuf menjadi tema yang diperdebatkan oleh para ulama sejak dahulu sampai sekarang. Setidaknya terdapat dua pendapat mengenai sumber ajaran tasawuf; *Pertama*, sebagian peneliti berpendapat bahwa tasawuf bersumber dari ajaran Islam di mana bibitnya sudah tumbuh dan berkembang melalui ajarannya yang terdapat dalam teks-teks al-Qur'an dan hadis. *Kedua*, sebagian peneliti berpendapat bahwa ajaran tasawuf bersumber dari unsur non Islam yang lalu masuk dan menyatu dengan ajaran Islam.

Berkaitan dengan pendapat yang kedua, dalam catatan sejarah terdapat beragam versi mengenai sumber ajaran tasawuf, antara lain: Persia, India, Nasrani (Kristen), Yunani dan Islam atau campuran antara semua unsur. Untuk lebih jelasnya di bawah ini akan dipaparkan seputar sumber ajaran tasawuf:

India

Teori ini mengatakan bahwa sumber ajaran tasawuf berasal dari India. Ibrahim Muhammad Ibrahim menegaskan bahwa teori ini pertamakali diperkenalkan oleh seorang orientalis bernama William James (1842 M– 1910 M) setelah melakukan komparasi antara paham *Wahdat al-Wujud* dengan aliran *Vidanta* dalam teologi agama Hindu di India.²⁹ Kesimpulan ini diperolehnya setelah mengamati dan menemukan adanya kemiripan baik dalam tataran teori maupun praktek antara tasawuf dengan ajaran agama Hindu yang terdapat dalam kitab suci mereka khususnya yang berkaitan dengan teologi, ritual doa, olah ruhani, tata cara ibadah, kontemplasi dan pengetahuan, seperti yang muncul dari perkataan tokoh-tokoh sufi semisal Abū Yazīd al-Buṣṭamī, al-Ḥallāj dan al-Syibli.

Teori ini terbantahkan oleh fakta dan sejarah karena beberapa argumen, antara lain: *Pertama*, tasawuf muncul sebelum pemikiran Islam terkontaminasi oleh pemikiran India. Lebih tepatnya sebelum munculnya satu-satunya kitab yang menceritakan tentang teologi dan pengetahuan agama Hindu yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab yaitu "*Tahqiq Mā Lil Hindī Min Maqūlat Maqbūlat Fī al-Aql Au Marzūlah*" karya Abū al-Rayhān al-Bayrūnī (315 H-440 H). *Kedua*,

²⁹ Muḥammad Ibrāhīm Ibrahim, *Al-Adyan Al-Wad'iyah Wa Manqif Al-Islam Minha* (Maṭba'ah al-Amānah, n.d.). 83-84

kitab al-Bayrūnī tersebut sebatas menyebut perbedaan dan persamaan antara ajaran tasawuf dan ajaran Hindu namun tidak mengidentifikasi ajaran mana yang dipengaruhi dan mempengaruhi.³⁰

Mungkin faktor penyebabnya adalah al-Bayrūnī menyadari bahwa ulama tasawuf terutama Abū Yazīd al-Buṣṭamī, al-Ḥallāj dan al-Syiblī tidak mengenal sama sekali aliran dan ajaran agama Hindu. Bahkan al-Bayrūnī mengakui bahwa dirinya satu-satunya kalangan muslim yang pertamakali berbicara dan menulis tentang ajaran Hindu. Sementara di sisi lain unsur mempengaruhi dan dipengaruhi antara Hindu dan Islam terjadi di India karena peran para ulama yang menyebarkan agama Islam di India.³¹

Berangkat dari data sejarah maka tidak ada argumen historis yang memperkuat atau mempertegas teori terjadinya persentuhan pemikiran antara ulama Islam dan pencetus teori ini sebelum munculnya kitab al-Bayrūnī. Realita ini mempertegas bahwa tasawuf pada fase pertama kemunculannya tidak terkontaminasi oleh pemikiran-pemikiran yang berasal dari ajaran agama Hindu.

Persia

Teori ini mengatakan bahwa sumber ajaran tasawuf berasal dari Persia dengan argumen historis adanya persentuhan sosial, budaya dan agama antara Arab dan Persia sepanjang sejarah, di samping fakta bahwa sebagian tokoh-tokoh tasawuf yang muncul pada fase pertama pada abad 1 H, banyak yang berasal dari Persia.³²

Teori ini terbantahkan dengan argumen bahwa sekalipun persentuhan Arab dengan Persia adalah sebuah fakta historis, namun tidak bisa diklaim bahwa teologi dan teori pemikiran filsafat Persia telah merasuki jiwa dan akal umat Islam secara masif melalui persentuhan yang memunculkan kesimpulan pendapat bahwa tasawuf

³⁰ Abdurrahman Badawi, *Tarikh Al-Tasawuf Al-Islami* (Kuwait: Wakalat al-Mathbu'at, n.d.). 35-38.

³¹ Jamil Muḥammad. Abū al-'Ula, *Al-Tasawuf Al-Islami; Nasy'atuhu Wa Aṭwāruhu* (Kairo: Maṭba'ah al-Amānah, n.d.). 43

³² Muḥammad Muṣṭafa Ḥilmī, *Al-Hayāt Al-Rūḥiyyah fī Al-Islām* (Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1945), 4.

secara khusus menjadi efek (dampak) dan produk dari pemikiran tersebut.³³

Kemiripan juga tidak bisa dengan serta merta menjadi indikasi kuat untuk menyimpulkan bahwa sumber pertama ajaran tasawuf adalah Persia. Karena jika teori ini diterima maka persentuhan budaya dan agama yang muncul antara Arab dan Persia pasti memunculkan konsekuensi lain yaitu terjadinya kontaminasi pemikiran, teologi dan aliran pemikiran Persia terhadap Arab, namun data sejarah tidak menunjukkan hal tersebut.

Di sisi lain baik Arab maupun Persia sama-sama memiliki andil dalam memperkuat kehidupan spiritual ajaran Islam dalam beragam bentuknya yang embrionya muncul pertamakali di semenanjung Arab. Bukti lain adalah Rasulullah ber-*taḥannuṣ* di gua Hira, lalu praktek ini diikuti oleh para sahabat yang mengutamakan hidup zuhud dan memperbanyak ibadah. Dalam perkembangannya kemudian banyak sahabat diidentifikasi mengikuti kehidupan *ala* sufi dan mereka berasal dari keturunan Arab.³⁴

Muḥammad Muṣṭafa Ḥilmī menolak teori ini dengan mengutip pendapat Thomas Browne yang mengatakan bahwa jika kita tidak mengetahui informasi yang beredar secara luas mengenai pemetaan pemikiran pada masa kebudayaan Sasania maka ini membuat kajian yang menggunakan metode sejarah perbandingan menjadi hal yang sulit sekali dibuktikan kebenarannya.³⁵ Realita Ini menunjukkan secara jelas bahwa pengaruh Persia terhadap kehidupan Arab pra Islam dan pada awal kemunculan Islam tidak bisa dibuktikan secara historis. Sebagaimana tidak bisa dibuktikan juga bahwa teori dan pemikiran Persia sudah menyebar pada permulaan Islam atau umat Islam terpengaruh oleh itu.

Pendapat yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari Persia dengan argumen bahwa sebagian ulama tasawuf dari kalangan Islam terpengaruh oleh Persia adalah asumsi yang jauh dari kebenaran dan seolah-olah mengabaikan sejarah dan menolak teori ilmiah.

Selain bertentangan dengan fakta sejarah, ulama tasawuf yang berasal dari Arab memiliki pengaruh besar terhadap sebagian ulama

³³*Ibid.* 40

³⁴*Ibid.* 41-42

³⁵*Ibid.* 43.

tasawuf yang berasal dari Persia. Dalam hal ini cukup kita sebutkan Muḥyi al-Dīn Ibn al-‘Arabī (wafat 638 H) yang memiliki pengaruh luas terhadap para tokoh sufi Persia seperti al-‘Irāqī (wafat 683 H) dan al-Kirmāni (wafat 698 H) dan yang lainnya. Jika benar bahwa tokoh sufi asal Persia berpengaruh terhadap tasawuf maka hal tersebut terjadi setelah munculnya agama Islam pada waktu yang relative lama yaitu setelah Nabi Muhammad ber-*taḥannuṣ* (mengasingkan diri dari kehidupan dunia) dan para sahabat serta tabi’in menempuh kehidupan zuhud.

Yunani

Teori ini mengatakan bahwa sumber ajaran tasawuf berasal dari filsafat Yunani Kuno dengan argumen adanya kemiripan perkataan para sufi dan pemikir Yunani Kuno baik Plato atau aliran Neo Plato terutama yang berkaitan dengan *al-baqīqat al-‘ulyā* yang tidak bisa ditangkap oleh akal (rasio) namun hanya bisa diperoleh melalui *musyābahah* ketika seseorang hilang kesadarannya dari alam nyata. Sama dengan konsep *al-ma’rifat* yang tidak bisa diperoleh dengan indera dan akal di mana ia mirip dengan aliran Neo Plato.

Pendapat ini mirip dengan konsep tasawuf yang mengatakan bahwa *al-ma’rifat* tidak diperoleh melalui indera dan akal (rasio). Namun melalui cahaya yang dipancarkan di hati seorang hamba setelah hatinya bersih dan suci dari noda kemudian mengalami fana dan tenggelam pada zat Allah.³⁶

Teori ini terbantahkan oleh fakta dan sejarah karena tidak terjadi persentuhan antara pemikiran Yunani dan Islam kecuali setelah masa penerjemahan buku-buku asing ke Bahasa Arab tepatnya setelah tasawuf mengalami fase yang sangat maju dalam pertumbuhan dan perkembangannya.³⁷

Nasrani (Kristen)

Teori ini mengatakan bahwa sumber ajaran tasawuf berasal dari Kristen dengan argumen bahwa persentuhan Islam dan Kristen sudah lama terjadi di beberapa daerah seperti Hirah (Haran), Damaskus dan Najran. Persentuhan ini mengakibatkan sebagian umat

³⁶ *Ibid*, 58.

³⁷ Abū al-‘Ulā, *Al-Tassawuf Al-Islāmī; Nasy’atubu wa Aṭwārubu*, 47.

Islam terkontaminasi oleh perilaku spiritual sebagian pendeta yang kemudian pada waktu yang sama juga berpengaruh terhadap perkembangan tasawuf.

Proses tersebut tampak pada perilaku para sufi yang melantunkan bacaan-bacaan (perkataan-perkataan) lalu mengalamkannya kepada Yesus. Selain itu kemiripan tersebut tampak pada cara hidup yang ditempuh para sufi dan ajarannya dalam beberapa praktek tasawuf seperti *riyāḍah*, *kebahwat* dan ibadah mengikuti tata cara kehidupan dan perkataan Yesus, perilaku hidup para pendeta, cara ibadah dan berpakaian. Selain itu kemiripan tampak pada prinsip hidup yang mengutamakan hidup miskin dan bersama orang-orang miskin dan anjuran untuk diam dan berzikir.

Kemiripan juga ditemukan pada beberapa hal, antara lain: *Pertama*, kemiripan pada tampilan fisik, antara lain penggunaan kain sobek sampai bahu yang mirip seperti pakaian pendeta. Selain itu penggunaan tasbih yang pertamakali dilakukan oleh Junayd al-Bagdady dan penggunaan pakaian yang terbuat dari wol. *Kedua*, Kemiripan pada beberapa tema tasawuf seperti cara *muḥāsabat an-nafs* (cara melakukan introspeksi diri). *Ketiga*, para sufi generasi pertama ketika menceritakan beberapa ritual tasawuf menjadikan Yesus sebagai referensinya.³⁸ Badawi menyimpulkan bahwa tidak sulit menemukan ajaran dan nasehat para pendeta tentang olah ruhani versi Kristen pada karya-karya yang ditulis oleh para sufi dalam semua tingkatannya.³⁹

Namun yang mengatakan bahwa sumber ajaran tasawuf bersumber dari ajaran Kristen terbantahkan oleh fakta sejarah. Fakta sejarah menegaskan bahwa terkontaminasinya sebagian sufi oleh tata cara kehidupan Yesus dan ajaran para pendeta Kristen terjadi pada masa belakangan. Tepatnya setelah beberapa abad dari masa munculnya kehidupan spiritual pertamakali dalam sejarah Islam. Para sufi mulai mengerjakan praktek kehidupan spiritual ketika mendengar al-Qur'an memberi pujian terhadap perilaku para pemuka agama Yahudi dan Nasrani dalam konteks mengabadikan hubungan kasih sayang antar pemeluk agama. Hal ini sebagai reaksi terhadap hubungan yang tidak harmonis antara pemeluk agama Islam dengan

³⁸ Badāwī, *Tāriḫ Al-Tasawwuf Al-Islāmī*, 33–34.

³⁹ Badāwī, 35.

orang-orang Yahudi, sebagaimana firman Allah. (Qs. Al-Maidah [5]: 82-83).⁴⁰

Pernyataan para orientalis yang menyatakan bahwa hidup miskin, zuhud dan berzikir adalah ajaran yang berasal dari Nasrani (Kristen) yang kemudian diambil oleh umat Islam sebagai ajarannya merupakan asumsi dan teori yang terbantahkan karena tidak memiliki dasar. Hal tersebut karena banyaknya jumlah teks-teks al-Qur'an dan Hadis yang menganjurkan untuk hidup miskin, dan menjauhi dunia dengan segala kesenangannya dan mengajak untuk selalu berzikir.

Badawi menegaskan bahwa semua pendapat seputar pengaruh ajaran dan pemikiran non Islam dalam tasawuf tidak memiliki pijakan kuat dan terbantahkan oleh fakta dan data sejarah. Kemunculan gelombang pendapat yang mengatakan adanya unsur non Islami pada perkembangan tasawuf terjadi setelah tahun 1920 M, di mana sebagian akademisi yang berpendapat seperti itu sudah melakukan revisi terhadap pendapatnya.⁴¹

Ringkasnya para sufi generasi pertama adalah orang-orang yang bersih jiwanya, tenang hatinya, suci perilakunya dan mampu mengetahui hakikat (kebenaran). Hal tersebut terjadi karena mereka mempraktekkan ajaran Islam yang diajarkan oleh Nabi Muhammad seperti tampak pada praktek hidup yang mengutamakan zuhud, *wara'*, takwa dan senang beribadah. Dalam artian para sufi dipengaruhi oleh kehidupan spritual yang dipraktekkan nabi Muhammad dan sesuai dengan ajaran yang tertulis dalam teks-teks al-Qur'an.

⁴⁰ Artinya: *Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. dan Sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya Kami ini orang Nasrani". yang demikian itu disebabkan karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena Sesungguhnya mereka tidak menyembongkan diri. dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu Lihat mata mereka mencururkan air mata disebabkan kebenaran (Al Quran) yang telah mereka ketahui (dari Kitab-Kitab mereka sendiri); seraya berkata: "Ya Tuhan Kami, Kami telah beriman, Maka catatlah Kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran Al Quran dan kenabian Muhammad s.a.w.)"*

⁴¹ Badāwī, *Tārikh Al-Tasawwuf Al-Islāmi*, 44.

Islam

Sebagian peneliti berpendapat bahwa tasawuf bersumber dari ajaran Islam. Dengan kata lain ajaran Islam mewarnai perkembangan tasawuf yang sejak awal selalu berinteraksi dengan para sufi dan menjadi embrio pertama tasawuf. Hal itu sebagaimana diakui oleh ulama tasawuf itu sendiri secara keseluruhan tanpa membedakan aliran dan tingkatannya.⁴²

Para ulama tasawuf berpendapat bahwa al-Qur'an, kehidupan Nabi Muhammad dan kehidupan para sahabat adalah sumber utama tasawuf baik secara konseptual maupun secara praktek seperti tata cara *riyāḍah* (olah ruhani), *mujābahad*, *kasyf* (tersingkapnya kebenaran) melalui *musyabadat*. Berikut ini penjelasan sumber-sumber tersebut:

1. Al-Qur'an

Al-Qur'an mengajak umat manusia untuk hidup zuhud dan berpaling dari glamour kehidupan dunia. Selain itu al-Qur'an juga menyatakan hakikat kehidupan dunia sebagai permainan dan senda gurau dan kehidupan akherat adalah yang kekal (Qs. Al-Ankabut [29]: 64),⁴³ (Qs. Al-Hadid [57]: 20-21).⁴⁴

Al-Qur'an menjelaskan tentang beberapa konsep tasawuf antara lain, tata cara berzikir, melakukan kontemplasi, beribadah dan bangun malam (sholat malam) pada (Qs. Al-Imran [3]: 191),⁴⁵ konsep *ṣabr*

⁴² Hilmī, *Al-Hayāt Al-Rubiyah Fī Al-Islām*, 26.

⁴³ Artinya: *dan Tiadalah kehidupan dunia ini melainkan senda gurau dan main-main. dan Sesungguhnya akhīrat Itulah yang sebenarnya kehidupan, kalau mereka mengetahuī.*

⁴⁴ Artinya: *ketahuīlah, bahwa Sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perbiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-bangga tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan Para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. dan di akhīrat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridaan-Nya. dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu. berlomba-lombalah kamu kepada (mendapatkan) ampunan dari Tuhanmu dan syurga yang luasnya seluas langit dan bumi, yang disediakan bagi orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul-rasul-Nya. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan Allah mempunyai karunia yang besar.*

⁴⁵ Artinya: *“(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi*

(sabar) pada (Qs. Taha [20]: 13),⁴⁶ konsep *taqwā* (takwa) pada (Qs. Al-Hujurat [49]: 13).⁴⁷ Selain itu beberapa ayat al-Qur'an menyinggung tentang konsep tasawuf yang lain, antara lain *murāqabat, tambat, khamf, rajā'*, syukur, tawakkal.

Al-Qur'an menganjurkan seseorang untuk menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji tersebut dan para sufi berusaha mempraktekannya dalam kehidupan sehari-hari. Dengan ini maka materi tasawuf yang merupakan asupan makanan spiritual para sahabat bersumber dari al-Qur'an.

2. Hadis Qudsi dan Hadis Nabi

a) Hadis Qudsi

Dalam hadis qudsi ditemukan beberapa isyarat yang kemudian menjadi konsep tasawuf. Antara lain sabda Rasulullah Saw. dalam Hadis Qudsi:

“Saya di bawah persangkaan hamba-Ku, Saya bersamanya ketika ia mengingat-Ku, jika ia mengingat-Ku pada dirinya maka Saya mengingatnya pada diri-Ku, jika ia mengingat-Ku pada keramaian maka Saya mengingatnya pada keramaian yang lebih baik darinya. Jika ia mendekati kepada-Ku sejengkal maka Saya mendekati kepadanya sebasta, jika ia mendekati kepada-Ku sebasta, maka Saya mendekati kepadanya selangkah, jika ia datang kepada-Ku selangkah maka Saya datang kepadanya dengan berlari-lari kecil.”⁴⁸

Juga sabda Nabi Muhammad Saw dalam Hadis Qudsi:

“Siapa yang memusubi wali-Ku maka Saya mendeklarasikan perang terhadapnya, tidak ada cara seorang hamba mendekati kepada-Ku kecuali dengan mengerjakan apa yang diwajibkan kepadanya, selama hamba mendekati kepada-Ku dengan perbuatan-perbuatan sunnat

(seraya berkata): “Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha suci Engkau, Maka peliharalah Kami dari siksa neraka.”

⁴⁶Artinya: “dan aku telah memilih kamu, Maka dengarkanlah apa yang akan diwahyukan (kepadamu).”

⁴⁷Artinya: “Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.”

⁴⁸ Hadis riwayat Muslim pada Bāb al-Ẓikr dan al-Du'ā (2/2675).

sampai aku mencintainya. jika Saya sudah mencintainya maka Saya adalah telinganya yang mendengar dan matanya yang melihat dan tangannya yang menggenggam dan kakinya yang berjalan, jika ia meminta maka Saya memberinya, jika ia memohon perlindungan maka Saya lindungi dan Saya bolak-balik (maju mundur) pada seorang mukmin yang membenci kematian dan Saya benci menyakitinya.”⁴⁹

Hadis-hadis qudsi tersebut berbicara tentang keutamaan ibadah, *zūhud* dan *riyāḍat* (olah ruhani) dengan harapan sampai kepada tingkatan *musyabadat*.

b) Hadis Nabi

Dalam kitab-kitab hadis banyak sekali ditemukan teks-teks hadis yang berbicara tentang *zūhud*, *murāqabat* dan zikr. Rasulullah Saw. bersabda: *“bersikaplah zūhud di dunia maka Allah mencintaimu, bersikaplah zūhud pada sesuatu yang ada di tangan manusia maka orang-orang akan mencintaimu.”*⁵⁰ Imam Bukhari meriwayatkan hadis dari Ibn ‘Umar bahwa beliau berkata: Rasulullah memegang pundakku lalu berkata: *“hiduplah di dunia bagaikan orang asing atau penyeberang jalan.”*⁵¹ Rasulullah Saw. menjawab ketika beliau ditanya oleh Jibril: Apa itu Ihsan? Beliau menjawab: *“engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihatnya, jika engkau tidak bisa melihatnya maka Dia melihatmu.”*⁵² Rasulullah Saw. bersabda: *“tidaklah suatu kaum berkumpul di rumah Allah (masjid) membaca kitabullah dan mengkajinya melainkan mereka dinaungi oleh Malaikat, dan diselimuti rahmat (kasih sayang) dan diturunkan kepadanya sakinah (ketenangan) dan Allah akan menyebutnya pada orang yang berada di sisi-Nya.”*⁵³

3. Kehidupan Nabi Muhammad

Nabi Muhammad Saw. dalam kehidupannya baik sebelum atau setelah diutus sebagai Rasul adalah sosok yang dikenal *zūhud* dan menjauh dari glamour kehidupan dunia. Sebelum diutus sebagai

⁴⁹ Hadis riwayat Bukhari pada Bāb al-Riqāq (2/65).

⁵⁰ Hadis riwayat Ibn Majah pada Bāb al-Zuhd (2/41).

⁵¹ Hadis riwayat Bukhari pada Bāb al-Riqāq (16/24).

⁵² Hadis riwayat Bukhari pada Bāb al-Īmān (50).

⁵³ Hadis riwayat Muslim pada Bāb al-Ẓikr dan al-Du’ā’ (38/2699).

Rasul beliau mempraktekkan hidup zuhud, beribadah, merenung, berkontemplasi, *'uḥḍab* (hidup menyendiri), dan konsentrasi untuk menghadap Allah SWT di Gua Hira'. Semua itu dilakukan sambil memikirkan ciptaan Allah, menatap alam semesta beserta isinya seperti padang pasir (gurun sahara) gunung, kemudian berakhir kepada pengakuan terhadap kebesaran Allah. Jika melihat konteks ini maka perenungan Nabi Muhammad Saw. terhadap kebesaran Sang Pencipta merupakan dasar dari *ḥamq* para sufi dan sarana untuk melakukan *kayf* dan *'isyraq*.

Dengan uslub *ijāz* (gaya bahasa yang ringkas namun padat), al-Qur'an menjelaskan motivasi yang membuat Rasulullah sangat bersemangat untuk beribadah. Allah berfirman dalam (Qs. Taha [20]: 1-2).⁵⁴ *Asbab al-nuzul* kedua ayat ini adalah Abu Jahal dan Naḍr Ibn al-Ḥārīṣ berkata kepada Nabi Muhammad Saw.: *"engkau akan celaka dengan meninggalkan agama kita."* Perkataan itu diucapkan keduanya ketika melihat Nabi Muhammad beribadah dalam waktu yang lama dan penuh semangat. Lalu Allah menurunkan ayat tersebut.

Jarīr Ibn Daḥḥāk berkata: ketika al-Qur'an turun kepada Nabi Muhammad Saw, beliau dan para sahabat berdiri lalu melaksanakan sholat, kemudian orang-orang kafir Quraisy berkata: *"al-Qur'an ini tidak diturunkan kepada Muhammad kecuali agar ia celaka."* Allah menurunkan surat Taha dan berfirman: *"wahai Muhammad tidaklah Kami turunkan al-Qur'an agar engkau celaka."* Siti Aisyah menceritakan bahwa pernah suatu ketika Rasulullah bangun malam untuk beribadah sehingga kedua kakinya bengkak, lalu ia berkata: *"Kenapa engkau lakukan semua itu padahal Allah sudah mengampuni seluruh dosamu?"* Rasulullah menjawab: *tidakkah pantas aku menjadi hamba yang banyak bersyukur?*⁵⁵

4. Kehidupan Para Sahabat

Para sufi menemukan pada sosok sahabat model kehidupan tasawuf yang sangat fantastis dan fenomenal. Hal tersebut ditandai dengan praktek hidup zuhud, berpaling dari kesenangan duniawi, menghadap kepada Allah dengan penuh semangat dan antusias,

⁵⁴Artinya: *"Thaaba. Kami tidak menurunkan Al Quran ini kepadamu agar kamu menjadi susah."*

⁵⁵ Hadis riwayat Bukhari pada Bāb al-Tafsīr (4836)

mengikuti kehidupan yang dipraktekkan oleh Rasulullah Saw. Para sufi menemukan keteladanan hidup pada para sahabat baik perkataan maupun perbuatannya. Para sahabat mempraktekkan kehidupan spiritualnya pada kondisi hati yang suci dan bersih serta jauh dari pengaruh filsafat dan pemikiran non-Islam. Berikut ini akan dipaparkan beberapa contoh mengenai kehidupan para sahabat:

Abu Bakar

Abu Bakar adalah sosok sahabat yang dikenal *wara'*, takwa dan zuhud sehingga diceritakan beliau pernah selama 6 hari memakai satu pakaian. Beliau pernah berkata: *"jika sifat ujub sudah menjadi perbiasan seseorang di dunia maka Allah akan melaknatnya sampai ia meninggalkan perbiasan tersebut."*⁵⁶

Ketika berbicara tentang ketakwaan, keyakinan dan tawadhu' dalam hidup Abu Bakar berkata: *"kami menemukan kemuliaan pada sikap takwa, kekayaan pada sikap yakin dan kehormatan pada sikap tawadhu'."*⁵⁷ Demikian juga ketika berbicara tentang *ma'rifah* yang bisa dirasakan oleh ruh dan dampaknya bagi kehidupan spiritual beliau berkata: *"siapa yang merasakan sucinya ma'rifah maka ia akan disibukkan dari berpikir kepada selain Allah dan menyendiri dari semua manusia."*⁵⁸

'Umar Ibn Khatthāb

'Umar Ibn Khatthāb adalah seorang tokoh yang dalam kehidupan sehari-harinya dikenal banyak dipengaruhi oleh akhlak Rasulullah Saw. seperti praktek kehidupan zuhud dan komitmen melaksanakan ibadah. Karena memiliki jiwa yang suci dan hati yang bersih, Rasulullah dalam hadis qudsi mengatakan: *"sesungguhnya Allah menjadikan kebenaran pada lidah dan hati 'Umar Ibn Khatthāb."* Contoh kehidupan zuhud tersebut sebagaimana diceritakan bahwa beliau pernah suatu kali menyampaikan khotbah ketika menjadi Khalifah hanya berbekal satu baju dengan 12 tambalan salah satunya dari kulit. Pada kesempatan lain beliau menggunakan satu baju dengan empat

⁵⁶Hilmi, *Al-Hayāt Al-Ruhīyah fī Al-Islām*, 27.

⁵⁷*Ibid*, 27.

⁵⁸*Ibid*, 21.

tambalan, bahkan beliau hanya memiliki 2 helai baju tadi dan diceritakan juga beliau menyuci pakaiannya sendiri.⁵⁹

‘Usman Ibn ‘Affān

‘Usman Ibn ‘Affān dikenal sebagai sosok yang zuhud, wara’, takwa, banyak melakukan tafakur atau kontemplasi terhadap al-Qur’an dan *tadabbur* terhadap kebesaran Allah pada alam semesta. Beliau selalu membaca al-Qur’an setiap hari sambil berkata: “al-Qur’an adalah kitab Tuhan-ku, sebagaimana ketika datang kitab seorang tuan kepada budaknya maka sang budak harus melihatnya setiap hari untuk dikerjakan sesuai dengan apa yang terkandung di dalamnya.” Beliau tidak pernah meninggalkan membaca al-Qur’an sampai beliau dibunuh sementara mushaf masih berada di tangannya.⁶⁰ Beberapa pernyataan ‘Usman Ibn ‘Affān yang mengindikasikan tasawuf, antara lain: *“saya menemukan kebaikan tercakup pada 4 perkara: cinta kepada Allah, sabar terhadap aturan-Nya, rida dengan ketentuan-Nya, malu dari pandangan-Nya.”*⁶¹

‘Ali Ibn Abi Ṭālib

‘Ali Ibn Abi Ṭālib dikenal sebagai sosok yang zuhud dan sabar, bahkan beliau sendiri yang menambal bajunya sekalipun ketika itu ia adalah seorang khalifah. Beliau ditanya: *“wahai amirul mukminin: kenapa engkau sendiri yang melakukan ini? Beliau menjawab: agar hati menjadi kebusyuan dan bisa diteladani oleh yang lain.”*⁶² Beberapa praktek kehidupan spiritual membuat para sufi menjadikannya sebagai dasar refresentatif dalam menjalankan kehidupan tasawuf. Seorang sufi berkata: *“semoga Allah meridai amirul mukminin ‘Ali Ibn Abi Ṭālib karena jika saja secara historis tidak disibukkan peperangan maka kita lebih banyak menimba ilmu tasawuf dari beliau.”*⁶³ ‘Ali Ibn Abi Ṭālib pernah mengarahkan perkataannya kepada dunia: *Engkau datang menghampiriku? Engkau rindu kepadaku? Menjauhlah! Jangan engkau menggodaku! Saya sudah menjauhimu karena tiga hal; umurmu yang pendek,*

⁵⁹*Ibid*, 21.

⁶⁰*Ibid*, 22.

⁶¹ Abū al-‘Ulā, *Al-Tasawwuf Al-Islāmi; Nasy’atuhu Wa Aṭwāruhu*, 37.

⁶² Hilmi, *Al-Hayāt Al-Ruhīyah fī Al-Islām*, 22.

⁶³ *Ibid*, 22.

*tempat dudukmu yang hina dan bahayamu yang mudah memikat. Celaka orang yang kekurangan bekal (bekal akhirat), perjalanan jauh (ambisius dengan dunia) dan ganasnya medan perjalanan.*⁶⁴

Beliau dikenal sebagai khalifah yang paling zuhud dan kanaah (*qāna'at*) karena fokus mengerjakan ibadah dan menyebarkan ajaran Islam ke seluruh penjuru dunia. Para sahabat berkorban dengan jiwa, raga dan harta benda yang dimiliki demi menegakkan agama Allah sehingga dunia datang kepadanya namun semua itu tidak membuatnya terperdaya.

Kehidupan zuhud tidak hanya dipraktekkan oleh para khulafa' al-rasyidin namun juga para sahabat yang menjadi model dan panutan. *Ahl al-Ṣuffah* (para ahli tasawuf) misalnya memiliki kontribusi besar dalam meletakkan konsep dan praktek zuhud dan tasawuf. Seperti Abdullah Ibn 'Umar yang selalu berpuasa dan bangun malam serta meng-khatamkan al-Qur'an setiap malam.⁶⁵ Begitu juga Tamiim al-Dārī yang terkenal konsisten mengerjakan sholat tahajjud setiap malam,⁶⁶ bahkan diceritakan beliau menghabiskan malamnya untuk membaca al-Qur'an secara tartil.⁶⁷ Ringkasnya tasawuf secara konseptual mengacu kepada pemahaman terhadap al-Qur'an dan Hadis dan secara historis mengacu kepada praktek kehidupan para sahabat. Oleh karenanya seorang tokoh sufi bernama Suhrawardi berkata: "*para sufi memiliki paling banyak bagian dan peluang dalam mempraktekkan sunnah Rasulullah Saw.*"⁶⁸ Dengan pemaparan ini maka disimpulkan bahwa tasawuf bersumber dari ajaran Islam.

⁶⁴ Muḥammad Ṣādiq Arjūn, *Al-Tasawwuf Al-Islāmī; Manābi'uhu Wa Aṭwāruhu* (Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, 1967), 23.

⁶⁵ Arjūn, 40.

⁶⁶ Abū Nu'aim al-Aṣfahānī, *Ḥilyat Al-Awliyā' Wa Ṭabaqāt Al-Aṣyfiyā'* (Kairo: Dār al-Sā'adah, 1974), 270.

⁶⁷ Artinya: *Apakah orang-orang yang membuat kejahatan itu menyangka bahwa Kami akan menjadikan mereka seperti orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, yaitu sama antara kehidupan dan kematian mereka? Amat buruklah apa yang mereka sangka itu. (Qs. Al-Jatsiyah: 21)*

⁶⁸ Suhrawardi, *Awārif Al-Ma'arif*, tahqiq: 'Abd Al-Halim Maḥmūd (Dar al-Kutub al-Ḥadīṣah, n.d.), 68.

G. Sejarah Perkembangan Tasawuf Islam

Sebelum menjadi sebuah disiplin ilmu yang memiliki konsep, teori prinsip dan aliran pemikiran yang dijelaskan dan diuraikan oleh para ulama dan pakar, dalam perkembangannya tasawuf mengalami beberapa fase:

Pertama, Fase Zuhud (Abad I-II Hijriah)

Fase zuhud atau asketisme mewarnai secara dominan pemahaman ulama terhadap teori dan konsep tasawuf, khususnya pada abad I-II Hijriah. Pada fase ini tasawuf mengalami perkembangan signifikan dan muncul sebagai disiplin ilmu pengetahuan yang lahir dari rahim ajaran Islam tanpa dipengaruhi oleh basis-basis (unsur-unsur) lain di luar Islam. Tasawuf pada fase ini adalah penyucian jiwa yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis yang penekannya pada aspek asketisme. Beberapa faktor yang mempengaruhi munculnya tasawuf dengan corak zuhud:

1. Ajaran Islam yang termaktub dalam Al-Qur'an dan hadis. Banyak sekali ditemukan ayat-ayat yang memotivasi untuk hidup zuhud di dunia, menjadikan ketakwaan sebagai bekal hidup, memperbanyak amal ibadah, sholat malam, bersifat wara' dan sifat-sifat lainnya. Pesan-pesan ilahiyah (ketuhanan) ini diperkuat lagi oleh pesan-pesan profetik (kenabian) yang dicontohkan oleh Rasulullah Saw. dalam hidupnya yang secara nyata mempraktekkan hidup zuhud, menjauhi kesenangan duniawi. Di antara contoh kehidupan zuhud yang dipraktekkan ketika menjadi penguasa kala itu adalah kekuasaan yang melekat pada dirinya dipergunakan untuk menguasai (menundukkan) dunia, bukan sebaliknya kekuasaannya membuatnya dikuasai oleh dunia.
2. Bersikap fundamental terhadap kehidupan dunia dan politik. Ketika kekuatan Islam secara politik mencapai era ke-emasan pada zaman Rasulullah Saw. dan para sahabat, maka dilakukan *al-futuhāt al-Islāmiyyah* (ekspansi Islam) ke beberapa daerah dan wilayah. Hal ini menyebabkan daerah kekuasaan Islam menjadi luas dan terjadi persentuhan peradaban dan kebudayaan antara Arab dengan Non-Arab (penduduk setempat). Ketika memasuki daerah dan

wilayah tersebut Umat Islam menemukan kondisi sosial dan budaya kehidupan yang berbeda dengan daerah asalnya; sebagian ada yang terpengaruh dengan trend sosial dan budaya baru yang diwarnai oleh kehidupan hedonistik, glamour dan berfoya-foya, yang tentu sangat berbeda dengan kehidupan sebelumnya. Reaksi dari model kehidupan seperti ini adalah munculnya para ahli zuhud yang tidak mau mengikuti trend baru tersebut namun memegang secara fundamental tradisi dan ajaran Islam yang murni. Para ahli zuhud ini memiliki persebaran secara masif baik di kota-kota besar yang ditandai dengan kemajuan dan kemewahan, maupun yang menetap di pegunungan dan padang pasir. Dari deskripsi ini muncul dua kelompok; *Pertama*, umat Islam yang terkontaminasi oleh kehidupan duniawi. *Kedua*, umat Islam yang tidak terkontaminasi oleh kehidupan duniawi dan tetap mempraktekkan kehidupan zuhud.

Terkait dengan kehidupan politik, terjadi perang saudara baik pada masa sahabat maupun pada masa Bani Umayyah yang tema sentral persoalan adalah terkait dengan suksesi kepemimpinan setelah meninggalnya Rasulullah Saw. Peristiwa tersebut kemudian memantik konflik dan perang berkepanjangan antara ‘Ali Ibn Abi Ṭalib dengan Muawiyah di suatu tempat bernama Shiffin, permasalahan arbitrase, peristiwa terbunuhnya Usman Ibn ‘Affan, peristiwa terbunuhnya ‘Ali Ibn Abi Ṭalib dan lain sebagainya.

Akumulasi dari semua peristiwa yang terjadi kemudian memunculkan faksi-faksi di tubuh umat Islam. Mereka membentuk kelompok-kelompok dan loyalis-loyalis yang masing-masing mendatangkan teks-teks agama sebagai pembenar sikap untuk mendukung keabsahan dan legalitas masing-masing kelompok.

Sebagian ahli zuhud yang mengetahui kondisi ini, tidak mau terlibat lebih jauh dalam dunia politik. Mereka beralih untuk menapaki jalan uzlah, yaitu memisahkan diri dari kehidupan dunia, dengan cara memfokuskan kehidupannya untuk mengkaji dan mendalami Al-Qur’an

dan Hadis. Faktor ini menggugah hati sebagian orang kala itu untuk memilih kehidupan zuhud, dan mengutamakan kehidupan akhirat. Dari latar belakang kondisi sosial politik yang berkembang sebagaimana disebutkan di atas maka muncul terma zuhud sebagai gerakan yang berkembang secara masif. Di antara ulama yang mewakili ahli zuhud model ini adalah al-Hasan al-Basri. Di antara ciri-ciri zuhud pada fase ini adalah:

- a. Zuhud dipahami sebatas ranah praktek, belum merambah ke ranah teori dan konsep.
- b. Ciri khas tasawuf secara umum adalah mencontoh praktek kehidupan Rasulullah Saw., para sahabat dan orang-orang yang hidup setelahnya.
- c. Memiliki basis dan acuan literal yang utama yaitu al-Qur'an dan Hadis.
- d. Zuhud pada fase ini belum dipengaruhi oleh basis-basis (unsur-unsur) non-Islam.⁶⁹

Kedua: Fase Tasawuf Sebagai Gerakan Tarekat (Abad III-IV Hijriah)

Pada fase ini para ahli zuhud masih mempraktekkan kehidupan spiritual yang dipraktekkan pada abad I-II Hijriah, tanpa adanya sistem yang mengikat dan menyatukan mereka dalam suatu teori, konsep dan aliran. Pada abad III Hijriah, muncul perkembangan signifikan, yaitu zuhud muncul sebagai gerakan yang pelakunya disebut *Ṣūfiyah* (para sufi). Mereka sudah mulai mendiskusikan tema-tema baru kala itu seperti *nafs, sulūk, maqāmāt, ahwāl, ma'rifat, fanā'*, dan tema-tema seputar akhlak (etika hati), selanjutnya berkembang menjadi cara dan metode untuk mendidik para *murid* (para sufi).

Pada fase ini, para sufi membentuk dirinya dalam kelompok tarekat yang masing-masing tunduk di bawah sistem-sistem tertentu. Prinsip dasar dari tarekat-tarekat yang dikembangkan adalah para *murid* (pelaku tasawuf) bertemu dengan *mursyid* (pembimbing

⁶⁹ Abū al-'Ulā, *Al-Tassawuf Al-Islāmi; Nasy'atubu Wa Atwāruhu*, 59.

spiritual) yang lalu membimbingnya untuk mencapai kesempurnaan ilmu dan amal.⁷⁰

Mungkin faktor esensial penyebab terjadinya perubahan paradigma tasawuf adalah masuknya unsur-unsur asing (non-Islam) yang membuat kehidupan ruhani (spiritual) semakin berkembang pesat yang lalu memberi corak baru pada tasawuf yaitu bentuk teoritis di samping bentuk praktis.

Di antara penggagasnya adalah Zun Nun al-Mishri (wafat 245 H), beliau yang petama kali membahas mengenai *al-ma'rifah* yang kemudian berkontribusi besar dalam kehidupan sufistik. Corak akhlak mewarnai tasawuf pada era ini yang terkadang menyebabkan sebagian orang mispersepsi (salah duga) dengan mengatakan bahwa tasawuf itu adalah akhlak. Di antara tema-tema yang didiskusikan adalah *ahwāl al-nafs* (kondisi hati), penyakit-penyakit hati, cara membebaskan diri dari penyakit-penyakit hati. Ulama yang paling representatif berbicara mengenai tema tersebut adalah al-Ḥāris Ibn al-Asad al-Muḥāsibī.

Secara ringkas, tasawuf pada abad III-IV Hijriah memiliki dua ciri khas; *Pertama*, tasawuf sunni yang mendasarkan teori dan konsepnya kepada al-Qur'an dan Hadis. *Kedua*, *syibh al-falsafi* yang menyandarkan teori dan konsepnya kepada *syāṭahāt*, yang dimulai dari *fana'* kemudian meningkat ke tahapan selanjutnya yaitu *al-ittihād* dan *al-hulūl*.⁷¹

Dengan ini maka aliran tasawuf sunni tampil eksis pada pertengahan abad V Hijriah sementara aliran tasawuf falsafi tidak muncul secara signifikan. Mungkin faktor ketidak munculannya disebabkan oleh dominannya paham teologi aliran ahli Sunnah wa al-Jamaah terhadap aliran lain dan penentangan yang keras terhadap semua bentuk ajaran tasawuf yang menyimpang yang diperkenalkan oleh Abu Yazid al-Bustami dan al-Hallaj.

Oleh karenanya, tasawuf pada abad V Hijriah mengambil jalan tengah untuk melakukan perbaikan kembali terhadap ajaran tasawuf yaitu dengan cara mengembalikannya kepada pemahaman al-Qur'an dan Hadis. Di antara pengagas tasawuf abad V Hijriah yang bercorak Sunni adalah al-Qusyairi dan al-Harawi yang lalu dilanjutkan oleh al-

⁷⁰ Maḥmūd Abū al-Faiḍ, *Al-Madkhal Ilā Al-Tasawwuf Al-Islami* (Kairo: Dār al-Qawmiyah, n.d.), 173.

⁷¹ *Ibid*, 174.

Gazālī pada paron akhir abad V Hijriah. Dengan ini bisa disimpulkan bahwa tasawuf yang bercorak Sunni memenangkan pertarungan pemikiran kala itu dan menyebar secara masif dalam waktu yang relative lama.⁷² Tasawuf pada fase ini muncul sebagai aktifitas para sufi yang diekspresikan dalam bentuk gerakan tarekat yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis yang penekannya pada aspek asketisme.

Ketiga, Fase Tasawuf Falsafi (Abad VI-VII Hijriah)

Pada fase ini muncul Tasawuf Falsafi. Sesuai dengan namanya tasawuf pada fase ini sudah terkontaminasi oleh filsafat yang bersumber dari Yunani, Persia, India dan Kristen. Indikasi tersebut diinterpretasikan oleh munculnya terma-terma filsafat dalam beberapa karya yang terkadang merubah esensi tasawuf. Mungkin faktor ini yang menyebabkan para peneliti berpendapat bahwa Tasawuf Islam dipengaruhi oleh basis filsafat Yunani, Persia, India dan Kristen sebagaimana disebutkan di atas.⁷³

Pada masa tersebut muncul aliran *Wihdāt al-Wujuūd* yang digagas oleh Muhy al-Dīn Ibn al-'Arabī (wafat 628 H) dan Ibn al-Sab'in. Tema-tema penting yang dibahas dalam Tasawuf Falsafi adalah sebagai berikut:

1. *Mujāhadah* dan pengaruhnya terhadap hati seperti *ẓamq*, *muhāsabah* dan lain sebagainya
2. *Al-Kasyf*, *al-baqiqah*, *ilm al-gaib* yang termasuk sifat *rabbāniyyah*, 'arsy, kursi, malaikat, wahyu, nubuwah, ruh.
3. Kejadian alam dan galaksi seperti keramat dan kejadian luar biasa.
4. Munculnya kata-kata ambigu dalam konsep tasawuf yang dikenal dengan *syatāhāt* (ungkapan teopatis).⁷⁴

Tasawuf pada fase ini muncul sebagai gerakan sosial keagamaan yang berkontribusi merespon masalah sosial kenegaraan yang penekannya pada aspek eksoteris.

⁷² *Ibid*, 174.

⁷³ *Ibid*, 233.

⁷⁴ Abdurrahman Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 5th ed. (Beirut: Dar al-Qalam, 1984), 474.

BAB II

MENGENAL BIOGRAFI DAN SETING PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ DAN IBN TAIMIYAH

A. Seting Biografi dan Pemikiran al-Gazālī

Kepribadian seorang pemikir sangat ditentukan oleh latar belakang pemikirannya baik politik, budaya maupun agama, termasuk al-Gazālī yang arah keilmuan dan praktek kehidupannya dipengaruhi oleh latar belakang di sekitarnya. Oleh karenanya untuk mengenal lebih jauh tentang latar belakang pemikiran al-Gazālī dari aspek politik, sosial, budaya dan agama berikut ini akan dibahas satu persatu.

1. Kondisi Politik

Al-Gazālī lahir di kala umat Islam menghadapi berbagai gejolak dan dinamika politik yang ditandai dengan terjadinya pertikaian pemikiran yang tajam dan perpecahan yang tak bisa dihindari antara Sunni dan Syiah. Di satu sisi, kekuatan Sunni secara politik sudah mulai lemah sementara pada sisi lain kekuatan Syiah semakin kuat pengaruhnya terhadap Bagdad yang merupakan Ibu Kota *dawlah Islamiyah* (pemerintahan Islam). Pertikaian pemikiran yang sengit antara aliran Sunni dan Syiah juga disinyalir menjadi salah satu faktor penting yang menyebabkan seorang menteri bernama Nizham al-Mulk⁷⁵ membangun Madrasah Al-Nizhamiyah yang terletak di kota Naisabur, Bagdad pada pertengahan abad 5 H dengan tujuan memperkuat eksistensi Sunni. Hal tersebut sebagai reaksi terhadap eksistensi Syiah yang pada masa *dawlah fathimiyah*, telah berhasil membangun Masjid al-Azhar pada pertengahan abad 4 H di kota Kairo Mesir.

Madrasah Al-Nizhamiyah ini yang berkontribusi besar dalam membentuk kepribadian al-Gazālī. Karena sosok al-Gazālī tidak saja

⁷⁵ Nizham al-Mulk adalah seorang Menteri yang berpengaruh pada masa kepemimpinan Sultan Aleb Arsalan dan anaknya Mahmud Bin Malik Syah. Nizham al-Mulk menjadi Menteri selama 10 (sepuluh) tahun pada masa Aleb Arsalan dan 20 (dua puluh) tahun pada masa Mahmud Bin Malik Syah. Nizham al-Mulk terbunuh oleh pengikut aliran *bāṭiniyah* pada tahun 485 H. (Zakī Mubārak, *Al-Akblāq 'Inda Al-Gazālī* (Kairo: Dār al-Sya'b, n.d.), 28.

dikenal sebagai penuntut ilmu namun setelah menyelesaikan studinya juga tercatat menjadi tenaga pengajar di Madrasah yang tersohor itu. Tak pelak kehadiran intelektual al-Gazālī ini berkontribusi besar dalam memperkuat barisan intelektual ulama-ulama aliran Ahlu al-Sunnah Wa al-Jama'ah. Fenomena keberadaan Madrasah Al-Nizhamiah secara historis memperkuat tesis yang mengatakan bahwa membangun lembaga pendidikan merupakan bagian dari strategi politik yang ditempuh dan lazim dipergunakan oleh penguasa dalam usahanya untuk memenangkan pertarungan. Hal tersebut karena posisi ilmu pengetahuan yang berperan sebagai senjata paling efektif untuk mengalahkan musuh secara intelektual.⁷⁶

Selain Syiah, juga muncul aliran *batiniyyah* yang pernah menjadi aliran politik lalu berganti menjadi aliran (sekte) keagamaan. Dalam konsep pemikiran batiniah diyakini bahwa seseorang tidak mungkin sampai kepada hakikat (kebenaran) melalui perantara akal karena perbedaan level kecerdasan akal yang dimiliki oleh seseorang. Namun menurut konsep *batiniyyah* hakikat harus diperoleh melalui imam maksum (sosok imam yang terpelihara dari dosa) yang mengajarkan kebenaran dan menunjukkan jalan yang terbaik baik dalam urusan agama maupun dunia. Jika dilihat dari konsep yang dikemukakan sesungguhnya aliran *batiniyyah* benar-benar menafikan fungsi akal dan menggantinya dengan imam maksum. al-Gazālī tentu menolak secara keras konsep aliran *batiniyyah* ini dan mengkritiknya dalam karyanya *Faḍā'ih al-Batiniyyah*.⁷⁷ Selain itu al-Gazālī berkontribusi besar dalam membangun kesadaran politik melalui fatwanya yang tidak membolehkan untuk mengakui kepemimpinan Mahmud Ibn Malik Syah yang saat itu masih kecil dan terkesan dipaksakan oleh ibunya dengan melobi Khalifah di Bagdad supaya anaknya menjadi raja.

Sekalipun pada awalnya khalifah menyetujui pendapat al-Gazālī namun pada akhirnya karena desakan dari orang-orang yang dekat posisinya dengan ibunya akhirnya sang Khalifah menobatkan Mahmud Ibn Malik Shah menjadi Sultan menggantikan ayahnya yang terbunuh. Sikap politik al-Gazālī serta nasehatnya kepada Raja

⁷⁶ Zakī Mubārak, *Al-Akhlāq 'Inda Al-Gazālī* (Maṭba'ah al-Sya'b, n.d.), 28.

⁷⁷ Said Bāsil, *Manhaj Al-Bahṣi 'an Al-Ma'rifat 'Inda Al-Gazālī* (Beirūt: Dār al-Kutub al-Lubnānī, n.d.).

Mahmud Ibn Malik Syah diabadikannya dalam buku yang berjudul *al-Tibr al-Masbūq Fī Naṣīḥat al-Mulūk*.⁷⁸ Secara politik peristiwa ini mengindikasikan adanya disintegrasi politik pada masa tersebut karena perempuan bisa dengan mudahnya meng-intervensi urusan suksesi kepemimpinan pada masa *dawlah Islamiyah* baik secara langsung maupun tidak langsung.

Tak lama berselang karena disintegrasi dan distabilitas yang tidak bisa terkendalikan akhirnya menyebabkan Nizham al-Mulk terbunuh oleh aliran *batīniyyah*. Kondisi ini disinyalir menjadi penyebab al-Gazālī pesimis terhadap keberlangsungan kehidupan politik umat Islam kala itu. Sebagian peneliti menganalisis bahwa kondisi ini yang ditandai oleh pergolakan politik, ambisi kekuasaan dan konspirasi pembunuhan sang menteri menjadi penyebab utama al-Gazālī berpindah untuk menekuni dunia tasawuf. Harapan besar al-Gazālī yang tergantung di pundak Nizham al-Mulk secara politik, militer maupun agama menjadi sirna setelah ia terbunuh pada tahun 485 H.

Namun banyak pengamat yang menolak argumen ini dengan mengatakan bahwa sebenarnya keputusan al-Gazālī untuk memilih tasawuf bukan disebabkan karena ketakutan terhadap aliran *batīniyyah*. Karena jika itu benar maka al-Gazālī tidak akan melanjutkan kritikan dan hujatannya kepada sekte *batīniyyah* sejak tahun 488 H sampai tahun 499 H padahal ketika itu beliau memilih kehidupan tasawuf. Sebagian pengamat meng-kritik al-Gazālī atas sikapnya yang acuh dan tidak memberi atensi (perhatian) terhadap nasib umat Islam yang ditimpa berbagai tragedi kemanusiaan seperti penyerangan tentara Salib terhadap sejumlah kota dan daerah termasuk kota Baitul Maqdis. Tentara Salib membunuh banyak sekali umat Islam dan kekuatan umat Islam menjadi terpecah belah.

Seorang peneliti asal Lebanon, Gabr Farid Rashid mempertanyakan sikap al-Gazālī terkait perang salib. Komentar tersebut dikemukakan ketika menulis kata pengantar untuk studi filologi yang dilakukan terhadap kitab al-Gazālī yaitu *al-Radd al-Jamīl*. Rashid berkata: tidak muncul sedikitpun tulisan atau komentar al-Gazālī mengenai peperangan Salib terhadap Syam dan Palestina

⁷⁸ Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh Al-Islām Al-Siyāsī Wa Al-Dīni Wa Al-Ṣaqāfi Wa Al-Ijtīmā'i*, 2nd ed., vol. 4 (Kairo: Dār al-Nahḍah al-Miṣriyah, n.d.), 26.

padahal serangan tersebut membuat umat Islam terpecah belah. Sebagian beralasan bahwa kesibukannya menekuni tasawuf di Khurasan membuatnya tidak sempat sempat berinteraksi dengan dunia luar. Selain itu posisinya yang jauh dari daerah konflik membuatnya tidak mengetahui kejadian tersebut.⁷⁹ Menurut pendapat Rashid serangan tentara Salib terhadap tentara Islam menyebar secara luas sehingga argumen yang mengatakan bahwa al-Gazālī tidak mengetahui kejadian tersebut baik ketika beliau berada di kota Khurasan atau kota-kota lainnya tidak bisa diterima.

Argumen yang mungkin bisa dikemukakan di sini adalah sesungguhnya tragedi kemanusiaan muncul di dunia Islam ketika al-Gazālī sedang menekuni kehidupan tasawuf dan memilih untuk ber-*'uzlah* tahun 488 H, serta meninggalkan glamour kehidupan dunia. Konsentrasi pemikiran al-Gazālī ketika itu adalah menyelamatkan diri dari azab Allah namun yang menjadi perhatian adalah setelah beliau meninggalkan kehidupan *'uzlah* dan kembali mengajar seperti biasanya, tidak tampak pada dirinya perhatian terhadap permasalahan yang sedang dihadapi oleh umat Islam. Hal ini menyebabkan sebagian peneliti berkomentar:

Para tokoh sufi termasuk al-Gazālī berdiam diri dan bersikap pasif terhadap serangan gencar pasukan Salib karena berkeyakinan bahwa itu sebagai balasan atas perbuatan maksiat yang dilakukan. Mungkin ketidakhadiran al-Gazālī secara fisik maupun intelektual di saat umat Islam sedang mengalami tragedi kemanusiaan disebabkan beliau sedang fokus memperbaiki umat Islam dari dalam yaitu menyelesaikan dekadensi moral yang melapangkan jalan tentara Salib untuk melakukan penyerangan terhadap umat Islam.⁸⁰

⁷⁹ Abū Ḥamid al-Gazālī, *Al-Radd Al-Jamil Li Ilabiyat 'Isā Bi Syarih Al-Injil*, ed. Abd al-Aziz Abd al-Haq Hilmi (Kairo: al-Hai'ah al-'Ammah li Syu'un al-Mathabi' al-Mishriyah, n.d.), 48.

⁸⁰ Beberapa bentuk dekadensi moral yang membuat umat Islam semakin jauh dari ajaran agamanya kala itu, antara lain; kemaksiatan merajalela, menghalalkan yang haram, tidak melaksanakan ibadah, sikap permisif dan tidak menaati prinsip agama, ragu bahkan mengingkari adanya Allah dan hari kiamat.

al-Gazālī berasumsi bisa mengembalikan keadaan seperti semula, oleh karenanya misi pentingnya saat itu adalah melakukan perbaikan individual dari dalam yang merupakan benih untuk melakukan perbaikan kolektif masyarakat. Perbaikan individual dilakukan melalui perbaikan hati dan pikiran sehingga perbuatan dan perilakunya menjadi baik, dan konsep ini menjadi dasar perubahan sosial sebagaimana firman Allah: (Qs. Al-Ra'du [13]: 11),⁸¹ termasuk di dalamnya memperbaiki mental para penguasa dengan memberikan masukan dan nasehat.

Seorang menteri bernama Anusyarwan pernah berkunjung ke rumah al-Gazālī sebagai bentuk penghormatan, namun al-Gazālī memberinya nasehat dan masukan: “masa kepemimpinan anda ditanggung oleh anda sendiri, sikap anda yang berkunjung ini bagaikan orang yang menyewa para ulama. Anda meluangkan waktu untuk mendatangi mereka lebih baik dari berkunjung ke tempat saya.”

Sejarah juga mencatat bagaimana beliau meng-kritik penguasa Bani Saljuk bernama Sanjar Ibn Malik Shah dengan berkata: “*Dengan sangat menyesal, sesungguhnya leher umat Islam hampir jatuh karena tragedi, musibah dan pajak yang dibebankan kepada mereka sementara leher kuda anda hampir jatuh karena beratnya emas yang dipikul.*”⁸²

Secara ringkas, kondisi politik kehidupan al-Gazālī ditandai dengan disintegrasi, perpecahan dan peperangan dari luar yaitu serangan tentara Salib maupun dari dalam umat Islam yaitu dekadensi moral yang menggerogoti umat Islam dan fanatisme mazhab.

2. Kondisi Sosial dan Budaya

Perpecahan, pergolakan dan disintegrasi politik terjadi secara masif yang menimbulkan munculnya fanatisme mazhab yang sampai ke tataran penganut suatu mazhab mengkafirkan mazhab lain. Pada sisi lain para ulama sangat *consens* menyebarkan ilmu pengetahuan sehingga muncul gerakan intelektual yang tak mengenal lelah. Namun sayang semua itu bukan ditujukan untuk menghilangkan kebodohan

⁸¹ Artinya: Allah tidak akan merubah nasib suatu kaum sehingga mereka sendiri yang merubah nasib mereka sendiri.

⁸² Sulaimān Duniyā, *Al-Haqiqah fī Nazar Al-Gazālī* (Kairo: Dār al-Mā'arif, 1965), 15.

tetapi agar menjadi sarana untuk mendekat kepada penguasa. Oleh karenanya mereka memilih untuk mendalami ilmu yang dibutuhkan oleh para raja dan penguasa, dengan tujuan mengejar pangkat, jabatan dan popularitas. Pada sisi lain para raja sangat membutuhkan kedekatan dengan para ulama karena sebagian meyakini bahwa agama merupakan satu-satunya sarana untuk membangun singgasana kerajaan. Pada masa itu para politisi mencampur adukkan agama dengan politik; mereka mengejar kepentingan pribadinya dengan mengatasnamakan agama untuk mengelabui masyarakat awam. Mereka memahami secara baik bagaimana menguasai jiwa masyarakat awam karena agama berpengaruh besar terhadap spiritual umat Islam.⁸³

Nizham al-Mulk sebagaimana dipaparkan sebelumnya adalah seorang Menteri yang berasal dari Bani Saljuk. Tidak sedikit dana dan biaya yang digelontorkan untuk membangun madrasah (lembaga pendidikan), menggaji karyawan, tenaga pengajar dan membuat fasilitas yang dibutuhkan oleh para pelajar (penuntut ilmu). Pada sisi lain semua aktifitas dan proyek tersebut ditujukan untuk mengajarkan dan menyebarkan aliran dan paham ahlu al-Sunnah Wa al-Jama'ah. Aktifitas Nizham al-Mulk tersebut membuatnya menjadi sosok fenomenal yang dibuktikan dengan semangat umat Islam untuk menghadiri setiap majlis ilmu yang diadakan dan dihidirinya.

Nizham al-Mulk dalam sejarahnya dikenal mencintai kehidupan sufisme. Alkisah beliau memiliki seorang guru yang sangat miskin. Jika sang guru memasuki majlisnya, Nizam al-Mulk berdiri dan memintanya duduk di tempat khusus yang ia sediakan lalu Nizam al-Mulk duduk di hadapan sang guru. Ketika beliau ditanya mengapa melakukan hal tersebut; beliau menjawab: *ia mengingatkanku terhadap kekurangan-kekuranganku*.⁸⁴

3. Kondisi Pemikiran

Sekalipun terjadi disintegrasi politik namun masa itu telah melahirkan sejumlah ulama semisal Abu al-Ma'ālī al-Juwainī, al-Gazālī dan banyak lagi yang lainnya. Masa itu dikenal juga dengan masa

⁸³ Dunyā, 15.

⁸⁴ Mubārak, *Al-Akblāq 'Inda Al-Gazālī*, 28.

keemasan ilmu pengetahuan dan kebudayaan yang ditandai munculnya hal-hal berikut ini:

1. Kajian al-Qur'an dan Hadis serta keilmuan Islam lainnya. Para ulama melakukan istinbath hukum fiqih dari kajian-kajian tersebut secara serius.
2. Filsafat *Grace-Romawi* menjadi bagian dalam konstruksi pemikiran Islam khususnya setelah diterjemahkannya sejumlah kitab ke bahasa Arab pada masa Khalifah al-Ma'mun. Corak kebudayaan ini banyak ditentang oleh para ulama karena memasuki lingkungan Islam dan menjadi bagian yang terintegrasikan dengan budaya. Penyebaran mazhab Sunni secara masif dan kekuatan pendukungnya serta support para raja akhirnya menjadikan budaya ini minimal ditentang oleh aliran Sunni saja.
3. Ilmu Kalam yang merupakan perpaduan antara warisan keilmuan Islam yang berbasis kepada teks-teks al-Qur'an dan Hadis dengan budaya *Grace-Romawi* dengan menggunakan Ilmu Mantiq dan mengacu kepada akal (rasio). Percampuran ini melahirkan beragam aliran dan kelompok teologi yang didominasi oleh aliran dan paham Ahlus Sunnah Wal Jama'ah yang direfresentasikan oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari.
4. Aliran *batiniyyah* yang merupakan aliran pemikiran yang sama sekali tidak mengakui peran akal namun menyuruh penganutnya untuk mengambil ajaran agama dari imam maksum. Kemunculannya sebagai bentuk reaksi dari filsafat yang mengangkat kedudukan dan kapasitas akal dan menjadikannya sebagai standar untuk mengetahui benar atau tidaknya suatu permasalahan. *Batiniyyah* adalah aliran pemikiran yang paling banyak persebarannya pada masa itu dan dianggap ancaman yang berbahaya terhadap keutuhan *daulah Islamiyyah*. Tak heran jika Nizham al-Mulk berkepentingan untuk membangun beberapa madrasah (lembaga pendidikan) yang ditujukan untuk menyebarkan paham Ahlus Sunnah Wal Jama'ah sehingga diharapkan bisa menghentikan langkah kelompok aliran *batiniyyah*. Sekalipun muncul beberapa fenomena seperti kerusakan tatanan sosial, kelemahan umat Islam, munculnya paham paganisme, zindik dan perdebatan agama, al-Gazali muncul untuk mencari

kebenaran dan membelanya dengan pena dan pemikiran sehingga beliau diberi gelar *Hujjat al-Islām*.

4. Biografi dan Kehidupan Intelektual

Beliau adalah Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad alias Abū Hāmid. Disebut juga al-Gazālī karena berasal dari Gazālāh nama desa tempat kelahirannya atau Gazali nisbah kepada profesi orang tuanya yang seorang pemintal benang yang dibuat dari wol (bulu domba). Lahir di kota Ṭūs, nama suatu daerah di Khurasan Iran tahun 450 H.⁸⁵

Di kota Ṭūs, ia belajar dari Ahmad Ibn Muhammad al-Zarīkāni dan Yusuf al-Nassāj yang dikenal sebagai seorang sufi, selanjutnya ia pindah ke Jurjān berguru kepada Abū Naṣr al-Isma'īlī seorang ulama yang dikenal wara', takwa dan alim. Ia juga belajar tasawuf dan tarekat kepada Abū Alī al-Qarmidī. Kehausannya dengan ilmu pengetahuan membuatnya pindah ke Naisabur dan berguru pada Imam al-Haramayn al-Juwayni yang saat itu menjabat Kepala Madrasah al-Nizāmiyah.

Di Naisabur al-Gazālī mendalami berbagai disiplin ilmu dari guru-guru yang tidak diragukan kapabilitasnya seperti fikih, ushul fikih, mantiq, kalam, dan *jadal*. Di Naisabur juga al-Gazālī sangat produktif menulis dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan melalui karya-karyanya, antara lain: *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *Maqāsid al-Falāsifah*, *Tabāfut al-Falāsifah*, *al-Iqtisād fī al-'Itiqād*, *al-Munqizh Min al-Ḍalāl*, *al-Ma'ārif al-'Aqliyah*, *al-Tibr al-Masbūq Fī Naṣīhat al-Mulūk*, *Ijām al-'Awām 'an 'Ilm al-Kalām*, *Mukāsyafāt al-Qulūb*, *Minhāj al-'Abidin*, *'Aqīdat Abli al-Sunnah*, *Faiṣal al-Tafriqat Bayn al-Islām wa al-Zindiqah*, *Misykāt al-Anwār*, *Faḍā'ih al-Bāṭiniyyah*, *Bidāyat al-'Amal*, *Mizān al-'Amal*, *Mi'yār al-'Ilm*.

Posisi intelektual yang disandangnya tidak membuatnya tenang dan nyaman, namun dalam perjalanan hidupnya ia sampai ke suatu fase di mana ia meragukan kebenaran inderawi yang bersifat primer. Ia meragukan ilmu pengetahuan yang sudah dicapai dan karya-karya ilmiah yang dihasilkan bahkan menderita penyakit

⁸⁵ Khair al-Dīn Al-Zarkālī *Al-'Alām*, 7th ed. (Beirut: Dār Ilm al-Malayīn, 1979), 247.

psikologi yang sulit diobati selama dua bulan.⁸⁶ Karena itu, Al-Gazālī tidak dapat menjalankan tugasnya mengajar di Madrasah Nizhamiyah. Akhirnya ia meninggalkan Bagdad menuju kota Damaskus.

Selama kira-kira dua tahun, al-Gazālī mengembara di kota Damaskus melakukan kegiatan ritual dan spiritual seperti *'uṣṣalab* (mengasingkan diri), *riyāḍah* (olah ruhani), dan mujāhadah (kerja keras spiritual yang biasa dilakukan oleh para sufi). Kemudian ia pindah ke Baitul Maqdis Palestina untuk melaksanakan kegiatan spiritual serupa, setelah itu tergerak hatinya untuk menunaikan ibadah haji dan berziarah ke makam Rasulullah. Tak lama berselang akhirnya ia meninggal dunia pada tanggal 12 Jumadil Akhir pada tahun 505 H.

B. Seting Biografi dan Pemikiran Ibn Taimiyah

1. Kondisi Politik

Ibn Taimiyah lahir ketika umat Islam menghadapi berbagai peristiwa dan tragedi memilukan. Perang Salib dan invasi Tatar Mongol terhadap kota Bagdad Iraq adalah kejadian terpenting karena yang pertama berdampak terhadap Islam dan umat Islam dan berlangsung beberapa abad sementara yang kedua berdampak terhadap Bagdad pusat *khilāfah* (pemerintahan) dan negeri-negeri tetangga.

Perang Salib

Perang Salib terjadi antara Kristen versus Islam dan berlangsung selama kurang lebih 2 (dua) abad. Dalam rentang waktu itu masing-masing dari kedua belah pihak pernah mengalami kemenangan dan kekalahan. Ketika kekuatan umat Islam mulai lemah dan spirit keagamaannya mulai turun karena semakin jauhnya dari ajaran Islam, tokoh-tokoh Kristen mengadakan pertemuan dengan pemimpin-pemimpin gereja dan raja-raja Eropa untuk merencanakan serangan besar-besaran. Alasan tersebut dilengkapi lagi oleh laporan yang sampai ke Paus Urbanus II tentang kondisi orang-orang Kristen yang hidup di bawah tekanan umat Islam baik terhadap mereka yang berdomisili di Baitul Maqdis atau yang setiap tahun mengunjunginya.

Muhammad Kurdi Ali⁸⁷ menyebutkan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perang salib, yaitu: **Pertama**, krisis ekonomi

⁸⁶ Abū Ḥamid al-Gazālī, *al-Munqiz Min Al-Ḍalāl* (Kairo: Dār al-Naṣr, 1392), 335.

Eropa pada abad 5-7 H yang lalu menyebabkan mereka melakukan invasi ke Negara-negara Afrika dan Syam. **Kedua**, permintaan bantuan dinasti Alawiyah kepada raja-raja Eropa untuk menghadapi dinasti Saljuqiyah ketika mereka melihat kekuatan dan kemampuannya menguasai Syam (kini Suriah) dan Palestina. **Ketiga**, tekanan dan permusuhan sebagian umat Islam terhadap pemeluk Kristen khususnya yang berkunjung ke Baitul Maqdis.⁸⁸

Tetapi ada faktor substansial lain penyebab perang salib sebagaimana disinggung Ibn Taimiyah: *"Ketika perbuatan bid'ah, kemunafikan dan kemaksiatan sudah merajalela, umat Islam dengan mudahnya dikuasai oleh musuh"*. Lanjutnya: *"Bahkan penduduk muslim di kota Syam kala itu lebih jelek kondisi dan prilaku keagamaannya dibandingkan orang-orang kafir, kristen, munafik dan ateisme."*⁸⁹

Tetapi harus dipahami bahwa perang Salib berawal dari faktor akidah (keyakinan) sebelum faktor-faktor lain seperti politik, ekonomi atau sosial kemasyarakatan sebagaimana disinggung oleh Allah Swt. (Qs. Al Baqarah [2]: 120).⁹⁰ Faktor lain yang mendorong orang-orang Kristen melakukan perang salib adalah pada abad 4 dan 5 H, banyak sekali terjadi pemberontakan politik (kudeta), pertarungan pemikiran dan ideologi, penyikapan negatif terhadap perbedaan mazhab dan percikan rasisme di tubuh umat Islam sehingga kalau sebelumnya ada satu *khilafah* (kepemimpinan) dalam satu negara power lalu berubah menjadi *daulah* (negara) yang bercerai berai.⁹¹

Dalam peperangan ini muncul pemimpin-pemimpin Islam seperti Salahuddin al-Ayyubi yang memimpin peperangan Hitthin dan

⁸⁷ Sejarawan Muslim kontemporer asal Syiria, pendiri Majma' al-Lughah al-Arabiyyah dan pernah menjadi Menteri Pendidikan di Syiria (1876 M-1953 M).

⁸⁸ Muḥammad Kurdī Alī, *Al-Islām Wa Al-Ḥadārah Al-Arabiyyah* (Libanon: Dār al-Fikr, 2008), 92

⁸⁹ Ibn Taimiyah, *Al-Furqān Bayn Awliyā' Al-Rahmān Wa Awliyā' Al-Syaiṭān* (Kuwait: Maktabah al-Sabīh, n.d.), 145

⁹⁰ Artinya: *orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah Itulah petunjuk (yang benar)". dan Sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, Maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu. (Qs. Al Baqarah: 120).*

⁹¹ Abd al-Fattāh Sa'īd Asyūr, *Al-Harakah Al-Ṣalibiyyah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1403), 8.

Allah memberinya kemenangan. Setelah itu menyusul beberapa kemenangan lain yang menyebabkan umat Islam naik semangat dan kekuatannya. Selain itu umat Islam berhasil mengembalikan kemuliaannya sebelum mengembalikan tanah dan negerinya. Orang-orang Kristen mendapatkan banyak hal dari umat Islam selama peperangan berlangsung. Persentuhan dengan umat Islam selama 200 tahun adalah faktor menyebarnya peradaban di Eropa. Perang Salib berakhir dengan berhasilnya raja al-Asyraf Khalîl al-Mamlûki menaklukkan benteng Romawi sebelah barat sungai Furât tahun 691 H.

Invasi Tatar Terhadap Bagdad

Tragedi pahit dan memilukan yang dilalui umat Islam adalah serangan Tatar terhadap kota Bagdad. Catatan sejarah bangsa Tatar diliputi kekelaman dan kekejaman. Tindakan tak beradab yang dilakukannya terhadap kedaulatan suatu bangsa dan penduduknya sudah menjadi watak dan karakter mereka. Mengenai agama, adat dan tradisinya mereka dikenal menyembah matahari terbit, memakan semua hewan melata seperti anjing dan babi. Mereka tidak mengenal aturan pernikahan tetapi seorang perempuan digauli oleh lebih dari satu orang laki-laki sehingga anak yang lahir tidak diketahui ayahnya.⁹²

Raja Tatar Mongol yang bernama Hulagu dengan pasukannya yang berjumlah 20.000 menyerang kota Bagdad pada tanggal 10 Muharram 656 H dan meluluhlantakkan segala sesuatu yang ditemukan tanpa adanya perlawanan yang berarti dari pasukan Islam yang berjumlah setengahnya yaitu 10.000. Bahkan mereka berhasil membunuh Khalifah al-Mu'tashim dan ulama-ulama serta pejabat-pejabat Negara. Mereka menguasai Bagdad selama 40 hari dan menjarah barang-barang berharga dan sebelum meninggalkannya mereka membakar kota monumental yang pernah menjadi pusat peradaban dan kebudayaan sekaligus kantor khilafah lebih dari 500 tahun. Sejarawan Muslim Ibn Katsir menyebut jumlah umat Islam yang terbunuh pada tragedi ini angkanya mencapai 80.000 jiwa.

⁹² Muḥammad Ibn al-Aṣīr, *Al-Kāmil Fī Al-Tarīkh* (Beirūt: Dār al-Ṣadīr, 1402), 137-138.

Menurut versi lain 1.000.800 jiwa. Menurut versi lain berjumlah 1000.000 jiwa.⁹³

Pasukan Tatar melakukan kebiadaban dan kejahatan yang tiada tara dan belum pernah terjadi dalam sejarah kala itu, antara lain: membunuh anak-anak kecil dan orang-orang yang bersembunyi di gua, di tempat pembuangan air, kolong jembatan dan sumur serta membakar kubur para Khalifah dan mengambil tulang-tulang mereka. Menurut satu versi air sungai Dajlah yang mengalir kota Bagdad sampai berubah warnanya karena banyaknya buku dan kertas yang dibuang di sana. Dengan buku-buku tersebut mereka membangun 3 (tiga) jembatan di atas sungai Dajlah. Selain itu barang-barang rampasan ditaruh di sebuah gudang besar yang diperkirakan menghimpun lebih dari 400.000 jilid buku. Peristiwa ini meninggalkan luka dan pilu di hati umat Islam dan sebagian ulama tidak mau mengingat dan mengenang peristiwa tersebut secara rinci di buku-buku yang dikarangnya. Ketika sejarawan muslim bernama Ibn al-Atsîr berniat menulis dan mengabadikan kejadian ini dalam bukunya *al-Kāmil Fī al-Tāriḫ* beliau berkomentar:

“Saya termenung beberapa tahun untuk mengenang kejadian ini (invasi Tatar terhadap Bagdad). Saya benci mengingatnya. Oleh karenanya ketika ingin mengabadikan peristiwa tersebut dalam sebuah buku, saya ragu-ragu. Siapa yang mampu dengan mudah menulis tragedi yang menimpa Islam dan umat Islam? ... sampai akhirnya saya berpendapat bahwa sikap tersebut tidak bermanfaat.”⁹⁴

Faktor penting penyebab runtuhnya Khilafah Abbasiyah adalah konspirasi dari seorang tokoh penganut paham *rafidah* bernama al-‘Alqami dengan Hulagu ketika ia dan pasukannya memasuki Khurasan, Iraq dan Syam. Konspirasi tersebut juga dilakukan sebelumnya ketika membantu kakek Hulagu yang bernama Jenghis Khan. Sebagaimana dipertegas Ibn Taimiyah: “*al-‘Alqami seorang menteri berbuat makar terhadap khalifah dan umat Islam serta berperan*

⁹³ Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, 1st ed. (Beirut: al-Ma’ārif, 1966), 202.

⁹⁴ Ibn al-Aṣīr, *Al-Kāmil Fī Al-Tarīḫ*, 147

*memutuskan rantai makanan dan gaji pasukan Islam.*⁹⁵ Tidak hanya itu, al-‘Alqami juga menghasut orang-orang untuk tidak memerangi Tatar. Akhirnya Tatar memasuki kota Bagdad dan membunuh 1000.000 jiwa kurang lebih.

Ibn Katsir menggambarkan kondisi kota Bagdad pasca penyerangan Tatar:

Ketika peristiwa penyerangan terhadap Bagdad sudah memasuki hari yang ke-40, kota Bagdad bagaikan kota mati. Bangkai manusia ditemukan di jalan seperti gundukan tanah yang ditetesi air hujan sehingga bentuk dan baunya berubah menjadi amis, lalu menimbulkan wabah penyakit yang menular sampai ke negeri Syam dan tak sedikit yang meninggal dunia karena perubahan polusi udara tersebut. Ketika Bagdad dinyatakan dalam keadaan aman, keluarlah orang-orang yang bersembunyi di bawah lorong, kuburan, pembuangan sampah. Kondisi mereka bagaikan mayat yang bangkit dari kuburnya dan sama-sama tidak saling mengenal. Orang tua tidak mengenal anaknya, orang lain tidak mengenal saudaranya dan mereka ditimpa wabah penyakit sehingga binasa dan mengikuti nasib orang-orang yang meninggal dunia sebelumnya.

Allah sudah menggariskan bahwa setelah kekalahan pasti ada kemenangan, setelah kesempitan ada jalan keluar, setelah kesukaran ada kemudahan, setelah kelemahan ada kekuatan. Ketika umat Islam sudah satu kata dan satu barisan, mereka mulai mengembalikan kemuliaannya sebelum mengembalikan tanah air dan negerinya. Hal itu terjadi pada masa pemerintahan raja Mesir al-Muzaffar Quṭuz yang bersama pasukannya menghadapi Tatar sebelum mereka memasuki Mesir. Di suatu tempat bernama ‘Ain Jālūt yang merupakan salah satu daerah di Syam, pada tahun 658 H Bertemulah dua pasukan. Pertempuran berlangsung sengit dan akhirnya Allah memberi kemenangan kepada Islam dan umat Islam, dan kekalahan di pihak Tatar.

Selang beberapa waktu setelah kekalahan ini Hulagu mengirim pasukannya untuk merebut kembali Syam tetapi tidak berhasil, bahkan kalah, lari dan kembali ke negerinya dalam keadaan kalah dan itu terjadi pada masa pemerintahan raja Zāhir Bibris pengganti al-

⁹⁵ Ibn Taimiyah, *Minhāj Al-Sunnah Al-Nabawiyah*, 2nd ed. (Riyāḍ: Maktabah Riyāḍ al-Hadīṣah, n.d.). 255

Muzaffar Qutuz. Dengan cara ini Allah mengalahkan dan menghancurkan Tatar dan menolong hambanya yang benar-benar beriman. Allah berfirman: (QS. Al Imran [3]: 140).⁹⁶

2. Kondisi Sosial dan Budaya

Kota-kota Islam kala itu seperti Syam (kini Suriah), Mesir dan Andalusia (kini Spanyol) dihuni oleh orang-orang dari berbagai ras dan suku bangsa. Mereka datang membawa adat dan tradisi yang berbeda satu sama lain. Suatu adat dan perilaku bisa mendominasi yang lain sesuai dengan kekuatan pengaruh penggunanya. Mereka hidup di masa yang sama dan bercampur baur baik ketika terjadi perang atau damai. Jadi stabilitas sosial sangat ditentukan oleh stabilitas politik. Berbagai suku bangsa yang mengalami pembauran kala itu adalah Turki dengan Barbar, Kurdi dengan Koptik, Arab dengan Ajam. Kondisi politik yang tidak stabil dan kondisi ekonomi yang tidak menentu menyebabkan mereka berpindah dari satu kota ke kota lain, dari satu daerah ke daerah lain khususnya setelah runtuhnya kota Bagdad, jatuhnya Eropa dan banyak dari tentara Tatar menjadi tawanan. Sebagaimana menetap di kota-kota tersebut berbagai agama dan kepercayaan seperti Yahudi, Kristen, Zindik, Ateisme yang membentuk golongan dan sekte dengan pemikiran dan prinsip keagamaan beragam.

Kala itu ada dua kelas strata sosial yang masing-masing memiliki pengaruh: *Pertama*, para raja di mana mereka memiliki kekuatan dengan jabatan dan kekuasaannya. Namun disayangkan kelas ini sebagian besar biasanya hidup mewah, glamour dan berfoya-foya. Mereka membelanjakan harta bendanya untuk hal-hal yang tidak penting. *Kedua*, ulama dan ahli fikih yang menjadi rujukan umat dalam hukum dan segala permasalahan hidup. Bahkan mereka memiliki pengaruh luas terhadap para raja, dan umat.⁹⁷ Perbedaan ras, adat dan tradisi yang tampak di kota-kota tersebut menimbulkan dampak jelek

⁹⁶ Artinya: "Jika kamu (pada perang Uhud) mendapat luka, Maka Sesungguhnya kaum (kafir) itupun (pada perang Badar) mendapat luka yang serupa. dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu Kami pergilirkan diantara manusia (agar mereka mendapat pelajaran); dan supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) supaya sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhada' dan Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim."

⁹⁷ Alī, *Al-Islām Wa Al-Ḥadārah Al-'Arabiyah*, 95.

yaitu tidak adanya keseragaman sistem hukum yang memayungi seluruh elemen masyarakat. Itu terjadi karena Tatar yang banyak berdomisili di Mesir dan Syam karena ditawan atau faktor lain menggunakan sistem hukum bernama *al-Yāsab* yang merupakan undang-undang yang dikeluarkan Jenghis Khan yang disadur dan terinspirasi dari berbagai bentuk pengalaman hidup yang dihadapinya. Materi yang ada dalam aturan ini diambil dari sejumlah etika dan tradisi yang dikenal Tatar sebelumnya. Lalu ketika Jenghis Khan dinobatkan menjadi raja pada tahun 1206 M, beliau melakukan revisi terhadap beberapa materi hukum lalu menjadikannya sebagai aturan resmi.

Dr. Sayyid al-Uraini menyebutkan butir-butir teks undang-undang ini dan menghitungnya berjumlah 16 point, antara lain: “Setiap orang yang mencintai perempuan, baik perawan (gadis) atau janda tidak boleh dilarang untuk kawin sekalipun pria yang menyuntingnya bekerja sebagai tukang sampah dan sang wanita adalah anak raja.” Tujuan dari aturan itu adalah untuk meningkatkan angka perkawinan dengan motif syahwat sehingga memperbanyak keturunan dan ras mereka. Point lain: “Barang siapa yang bersendawa ketika sedang makan maka ia dibunuh siapapun dia, siapa saja yang menjadikan *al-Yāsab* sebagai acuan hukum tetapi tidak menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari maka ia layak untuk dibunuh.”

Pembauran antara umat Islam dan non-Islam mengakibatkan permasalahan baru yaitu munculnya dekadensi moral karena Tatar tidak menganut suatu agama dan tidak mengenal akhlak. Sementara Eropa membawa adat dan tradisinya sendiri yang tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam seperti budaya campur-baur antara laki dan perempuan. Kondisi politik dan ekonomi yang tidak menentu, krisis moral, konflik antar umat beragama, banyaknya aktifitas penyebaran bid'ah, kemunkaran, tersebarnya akidah sesat dan tidak hadirnya kekuasaan Islam yang kuat menimbulkan ketidakstabilan sosial dan pada waktu yang sama memudahkan Eropa dan Tatar untuk hidup dalam jangka waktu lama di negeri-negeri Islam.

3. Kondisi Pemikiran

Bagdad adalah pusat ilmu pengetahuan dan peradaban selama beberapa abad. Para pelajar datang dari berbagai penjuru dunia untuk

menimba ilmu dari para ulama sehingga aktifitas intelektual semakin maju. Kemajuan itu disebabkan juga oleh gencarnya gerakan penerjemahan buku-buku dari bahasa asing ke bahasa Arab, serta kemampuan umat Islam dalam melakukan penelitian dan penulisan. Selain itu motivasi dari para penguasa terhadap ulama dan aktifitas intelektual.

Kondisi ini berubah ketika Tatar melakukan invasi terhadap Bagdad dan menghancurkan simbol-simbol ilmu pengetahuan serta merusak peradaban tersebut dengan cara yang tidak pernah terbayangkan. Kehidupan umat Islam yang sebelumnya tenang, aman dan damai berganti dilanda rasa takut, khawatir dan labil. Kondisi ini menyebabkan lemahnya aktifitas intelektual disamping adanya konflik internal antara para penguasa atau raja dalam ranah kekuasaan dan pemerintahan dan konflik ideologi antar golongan dan sekte. Sekalipun demikian kondisi intelektual tidak hilang sama sekali tetapi sudah sampai ke level kematangan dalam berbagai disiplin ilmu dan seni yang membedakannya dengan masa-masa sebelumnya dan itu tidak mudah untuk dimusnahkan.

Setelah beberapa bulan peristiwa invasi Tatar ke Bagdad berlalu, situasi kota Bagdad kembali normal, kondisi politik menjadi stabil, rasa takut dan khawatir menjadi hilang, aktifitas intelektual mulai menggeliat dan para raja membangun madrasah-madrasah tempat menimba ilmu. Bentuk perhatian dan kondisi seperti ini mendorong umat Islam berlomba-lomba menuntut ilmu dan pada sisi lain para raja memotivasi para ulama untuk mengabdikan dan menyebarkan ilmu pengetahuan. Kegiatan tulis menulis kembali berlangsung seperti biasa disertai kegiatan untuk menentang pemikiran-pemikiran Kristen dan orang-orang yang mendiskreditkan Islam.

Pada sisi lain muncul sejumlah ulama terkemuka yang berjuang menghadapi serangan-serangan musuh Islam dengan pena dan pedang, diantaranya: 'Izzuddin Ibn Abd al-Salam, Ibn Taimiyah dan Muhyi al-Din al-Nawawi. Para ulama tersebut rela berkorban untuk mempertahankan agama Islam dan menulis beberapa karyanya untuk menentang pemikiran Yahudi, Kristen dan Ateisme. Masa hidup Ibn Taimiyah tak jauh dari para ulama yang disebutkan di atas di mana mereka dikenal sebagai ulama yang mengabdikan untuk ilmu pengetahuan dan agama baik ketika berada di kota Bagdad, Syam dan

Mesir. Mereka adalah para ulama yang mewariskan karya-karya besar dalam berbagai ilmu pengetahuan dan seni.

Lembaga Pendidikan di Bagdad

Madrasah (lembaga pendidikan) yang paling menonjol kala itu dan memiliki kontribusi besar dalam kebangkitan pemikiran di Bagdad adalah sebagai berikut:

1. Madrasah al-Nizāmiyah: Pendiriannya atas prakarsa menteri asal Bani Saljuk yang bernama Nizām al-Mulk Hasan Ibn Ali. Mulai dibangun pada bulan Zulhijjah tahun 457 H. dan berlokasi di tepi sungai Dajlah di sebelah atas kantor pemerintahan Abbasiyah dan madrasah al-Mustanşiriyah. Madrasah al-Nizāmiyah adalah lembaga pendidikan terbaik kala itu yang *consens* dalam pengajaran fikih mazhab. Ia adalah salah satu madrasah yang dibangun untuk menggerakkan aktifitas intelektual dan sebagai sarana pemersatu umat Islam dari aspek pemikiran untuk menghadapi segala bentuk tantangan dan hambatan. Nizhām al-Mulk mewaqafkan kepada madrasah tersebut seluruh kitab yang dimiliki selain tanah dan pasar yang dibangun di depan pintu gerbangnya. Beliau sendiri dan anak-anaknya yang langsung turun mengawasi dan mengatur proses belajar mengajar. Ia mengangkat guru, penasehat agama, *muqri'* (pembaca al-Qur'an), guru nahwu yang mengajarkan kaidah bahasa Arab. Para petugas diberikan gaji dan para pelajar (penuntut ilmu) diberikan uang saku yang diambilkan dari dana waqaf.

2. Madrasah Abu Hanifah: Pendiriannya atas prakarsa Abu Sa'îd Ibn al-Mustaufâ dan diresmikan tahun 459 H tepatnya 5 bulan sebelum madrasah al-Nizhâmiyah dibangun. Dewan guru terdiri dari guru fikih, asisten guru, pegawai, dan seorang imam yang bertugas khusus menjadi imami. Selain itu dilengkapi juga dengan perpustakaan yang dikelola secara baik dan maju kala itu.

3. Madrasah al-Mustanşiriyah: Pembangunannya atas prakarsa Khalifah al-Mustanşir Billâh pada tahun 625 H yang berlokasi di tepi sungai Dajlah, dekat istana Khalifah. Pembangunannya menghabiskan waktu sekitar 6 tahun dan diresmikan tanggal 5 bulan Rajab tahun 631 H. Sang khalifah mengatur langsung bidang manajemen dan administrasi, sistem pengajaran, kemahasiswaan, guru-guru (tenaga pendidik) dan semua urusan madrasah dengan

model yang sangat maju yang tidak pernah ada sebelumnya. Sang khalifah mengangkat dari setiap mazhab yang empat sebanyak 62 ahli fikih, 4 asisten, guru setiap mazhab fikih, guru hadis, 2 ahli baca al-Qur'an, 10 penyimak (pendengar), seorang dokter dan 10 orang tenaga medis muslim yang bekerja di bidang kedokteran. Kelebihan madrasah al-Mustanşiriyah adalah disediakannya tempat khusus sebagai pusat penelitian dalam bidang ilmu hadis.

Lembaga Pendidikan di Syam

Di Syam, terdapat beberapa masjid dan madrasah yang menjadi mercusuar ilmu pengetahuan. Setelah peristiwa invasi Tatar terhadap Bagdad, dipastikan sebagian ulama menjadikan Syam sebagai tempat pelarian intelektual yang sangat menarik. Madrasah dan masjid jami' terpenting yang memiliki peran besar dalam memunculkan kebangkitan pemikiran di Syam adalah:

1. Masjid al-Umawi: Adalah lembaga (institusi) pendidikan terbesar dan terkenal kala itu. Di masjid tersebut terdapat beberapa *balaqah* (tempat mempelajari berbagai ilmu pengetahuan secara intens), antara lain: al-Gazālīyah, al-Asadiyah (mazhab syafi'i), al-Minjā'iyah (mazhab Hanbali), al-Qūşīyah, al-Safānīyah, al-Maqşūrah (mazhab Hanafi) dan madrasah Malikīyah.

2. Madrasah al-`Adiliyah al-Kubrā di Damaskus: Madrasah mazhab Syafi'i terbesar di Damaskus. Pembangunannya atas prakarsa Nūr al-Dīn Mahmūd al-Zanki pada tahun 567 H. Karena al-Zanki wafat sebelum sempurna pembangunannya, lalu proyek tersebut diambil alih oleh al-Sultan al-`Adil yang tak lama berselang wafat juga sebelum sempurna pembangunannya. Setelah itu proyek pembangunan diteruskan oleh anaknya al-Mu`azzham pada tahun 661 H.

3. Madrasah Shalāhiyah di Baitul Maqdis: Adalah waqaf Shalāh al-Dīn al-Ayyūbi (wafat 659 H). Sebelum itu adalah gereja pada masa kerajaan Romawi yang dikenal dengan nama kubur Hannah ibu Siti Maryam. Diwakafkan tanggal 13 Rajab 588 H.

4. Madrasah al-Zhāhiriyah: Pembangunannya atas prakarsa Gāzī Ibn Şalāh al-Dīn, salah seorang penguasa di Halab (Aleppo). Selesai pembangunannya pada tahun 610 H.

Lembaga Pendidikan di Kairo

Kairo kala itu dikenal juga sebagai pusat pendidikan yang ditandai dengan banyaknya jumlah tempat-tempat untuk menuntut ilmu. Selain itu dilengkapi juga dengan kualitas dan kuantitas para ulama dan perpustakaan yang membuat Kairo menjadi pusat ilmu dan sastra. Perhatian masyarakat terhadap kitab adalah sesuatu yang patut dibanggakan. Hal tersebut ditandai dengan banyaknya tempat percetakan dan toko buku seperti yang ada di Damaskus.

Diantara masjid jami' yang terkenal di Kairo adalah sebagai berikut:

1. Masjid Jāmi' al-'Atīq: Terletak di kota Fustāṭ Mesir. Dinamakan juga Tāj al-Jawāmi', atau Jāmi' Amru Ibn al-'Aṣ. Masjid Jami' yang pertamakali dibangun di Mesir setelah penaklukannya. Terdapat tempat-tempat belajar fikih yang dikenal dengan nama al-Zāwiyah yang diketuai oleh ulama-ulama fikih terkemuka, antara lain: zāwiyah Syafi'iyah, zāwiyah Majdiyah, zāwiyah Ṣāhibiyah, zāwiyah Kamāliyah, zāwiyah al-Tājiyah, zāwiyah al-Mu'iniyah, zāwiyah al-Alā'iyah, zāwiyah al-Zainiyah.

2. Masjid Jāmi' Ibn Ṭūlun: Terletak di suatu tempat bernama gunung Yasykur. Dibangun oleh Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Ṭūlun tahun 263 H. Beliau menjadwalkan pengajaran berbagai ilmu, antara lain Tafsir, Hadis, Fikih 4 Mazhab, *qirā'at*, kedokteran dan falak. Beliau juga membangun perpustakaan dan tempat belajar serta membaca al-Qur'an yang dikhususkan untuk anak-anak yatim.

3. Masjid Jāmi' al-Azhar: Masjid pertamakali yang dibangun di Kairo. Didirikan oleh Jauhar al-Ṣaqallī, *mawla* (budak/anak angkat) khalifah al-Mu'iz ketika menginjakkan kaki di Kairo. Mulai dibangun pada hari Sabtu tanggal 6 Jumadil Awal tahun 359 H dan sempurna pembangunannya pada tanggal 9 Ramadhan tahun 361 H. Jauhar al-Shaqali membuat bangunan besar dan menyusun jadwal sejumlah ulama untuk mengajar fikih mazhab Syafi'i. selain itu terdapat seorang ahli hadis yang membacakan hadis dan 7 qari' yang bertugas membaca al-Qur'an.

4. Masjid Jāmi' al-Hākim: Pembangunannya di luar (pintu) al-Futūh salah satu pintu gerbang Kairo. Pertamakali dibangun oleh Nizhār Ibn Mu'iz Lidinillah kemudian disempurnakan oleh anaknya yang bergelar al-Hākim Biamrillah. Beliau menyusun jadwal untuk

membaca fikih 4 mazhab dan hadis. Beberapa guru al-Thûfî, seperti Badruddîn Muḥammad Ibn Jamā`ah, Sa'duddîn al-Hāriṣ dan Abū Ḥayyān pernah mengajar di masjid ini.

5. Madrasah al-Ṣālihiyah: Pembangunannya atas prakarsa Ṣalīḥ Najm al-Dīn Ayyūb Ibn al-Kāmil tahun 639 H. Beliau mengatur jadwal pelajaran fikih 4 mazhab dan diakui sebagai sistem pengajaran fikih 4 mazhab yang pertamakali dibangun di Mesir.

6. Madrasah al-Nāshiriyah: Lokasi pembangunannya terletak di dekat masjid al-Atfīq. Mulai dibangun pada masa raja Katbuga dan disempurnakan oleh al-Nāṣir Ibn Muḥammad Ibn Qalāwūn. Selesai dibangun tahun 703 H dan dikenal dengan nama Ibn Zain al-Tujjār karena beliau yang pertamakali mengetuai pengajaran kemudian namanya berubah menjadi Madrasah al-Syarīfah. Di madrasah tersebut al-Ṭūfī pernah diangkat sebagai asisten oleh Sa'duddîn al-Hāriṣi.

7. Madrasah al-Manṣūriyah: Pendiannya atas prakarsa Manṣūr Ibn Qalāwūn. al-Thûfī sempat menjadi asisten di madrasah tersebut atas penunjukan gurunya Sa'duddîn al-Hāriṣi. Selain itu terdapat sejumlah masjid Jami` dan madrasah yang menjadi pusat ilmu pengetahuan baik yang berlokasi di Bagdad, Syam maupun Kairo serta beberapa perpustakaan yang menyimpan ribuan naskah dan kitab. Perhatian terhadap ilmu pengetahuan dengan segala bentuknya sangat besar pada abad 7 dan permulaan abad 8 H. Setiap ilmu dan seni memiliki para ulama yang pakar dalam bidangnya, bahkan seorang ulama terkadang menguasai berbagai disiplin ilmu pengetahuan.

4. Biografi dan Kehidupan Intelektual

Nama lengkapnya adalah Ahmad Taqiy al-Dīn bin Syihāb al-Dīn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Maj al-Dīn Abū al-Barakāt 'Abd al-Salām Ibn Abū Muḥammad Abdullah Ibn Abū al-Qāsim al-Khidr Ibn Muḥammad Ibn al-Khidr Ibn 'Alī Ibn Abdullah Ibn Taimiyah alias Ibn Taimiyah,⁹⁸ dikenal juga dengan nama panggilan Abū al-Abbās dan Taqiy al-Dīn. Lahir di Harran nama suatu daerah yang kini merupakan bagian dari wilayah Turki pada hari Senin tanggal 10

⁹⁸ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyah; Hayātuhu Wa 'Aṣrūhu, Ara'uhu Wa Fiqhuhu*, 17

Rabiul Awal tahun 661 H/1263 M atau sekitar 5 tahun setelah invasi Tatar ke Bagdad, kota monumental yang kala itu menjadi pusat ilmu dan peradaban.⁹⁹

Masa kecilnya dihabiskan di tanah kelahirannya sampai berumur 7 tahun. Peristiwa invasi Tatar menyebabkan keluarganya terpaksa berpindah domisili ke Damsyiq (kini Suriah). Ibn Taimiyah tumbuh dewasa di keluarga yang dikenal religius dan sangat menjunjung tinggi nilai-nilai intelektualisme. Ayahnya seorang ulama hadis dan fikih yang kharismatik, pengikut mazhab Hanbali (Ahmad Ibn Hambal), bernama Syihāb al-Dīn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Maj al-Dīn Abū al-Barakāt ‘Abd al-Salām (wafat tahun 682 H). Kakeknya juga seorang ulama kharismatik pengikut mazhab Hanbali bernama Maj al-Dīn Abū al-Barakāt ‘Abd al-Salām Ibn Abī al-Qāsim. Tiga serangkai yaitu sang kakek, sang anak dan sang cucu pernah terlibat bersama dalam menghasilkan karya penting yang menjadi rujukan fikih dalam mazhab Hanbali yaitu *Muswaddah Bani Taimiyah*.

Para pakar sejarah berbeda pendapat mengenai sebab penamaannya dengan Ibn Taimiyah. alkisah kakeknya yang bernama Muhammad Ibn al-Khidr berangkat untuk melaksanakan haji. Ketika sampai di suatu daerah bernama *Taima*’ ia melihat seorang anak kecil bernama Taimiyah. Tak berselang lama setelah selesai mengerjakan ibadah haji dan kembali ke rumahnya, ia temukan istrinya melahirkan seorang anak. Terinspirasi dari kisah perjalanan tadi akhirnya sang bayi dinamakan Taimiyah. Versi lain mengatakan bahwa kakeknya yang bernama Muhammad memiliki seorang ibu yang berprofesi sebagai penasehat agama bernama Taimiyah. Untuk mengabadikan nama ini akhirnya keluarga tersebut dinamakan Taimiyah.

Sejak berumur 19 tahun Ibn Taimiyah sudah mengajar secara terjadwal di Masjid Umawiyah yang kala itu tempat bertemunya ulama-ulama besar. Selain itu juga menjabat ketua Shaykh Dār al-Hadīs al-Sukkariyah menggantikan posisi ayahnya yang meninggal dunia. Ayahnya meninggal dunia ketika Ibn Taimiyah berumur 21 tahun dan dikuburkan di kuburan para ulama sufi. Tak heran jika pengalamannya dalam dunia akademis dan intelektual ini membuatnya menjadi pendidik dan mufti yang disegani di Dimasyq. Dalam perkembangan intelektualnya ia banyak menimba ilmu dari

⁹⁹Ibn Kašīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*, 104.

guru-gurunya yang antara lain adalah orang tuanya sendiri yang mengajarnya langsung ilmu fikih dan hadis. Kemudian Zain al-Dīn Aḥmad Ibn Abd al-Dāyim Ibn Ni'mah al-Maqdisī, Ibn Abī al-Yusri, al-Kamāl Ibn Abd al-Majd, Ibn `Asākīr, Jamāl Yahyā Ibn al-Ṣairafi, Aḥmad Ibn Abī al-Khair, al-Qāsim al-Arbīlī, Fakhr al-Dīn Ibn al-Bukhārī, Kamāl Ibn Abd al-Rahīm, Abū al-Qāsim Ibn Allān, Ahmad Ibn Syaibān, Ibn Qudāmah al-Maqdisī, Nūr al-Dīn Ibn `Alī Ibn Abd al-Baṣīr, Jamāl al-Dīn al-Qazuinī. Diantara muridnya yang terkenal adalah Syamsu al-Dīn Muḥammad Ibn Qayyim al-Jawziyah (691-751).

Ibn Taimiyah tidak saja dikenal sebagai ulama yang *concern* dalam dunia akademik, tetapi juga seorang pejuang sejati yang secara fisik ikut berjuang membela Islam dan mengusir musuh-musuh Islam. Sejarah mencatat kala itu hanya segelintir orang yang mampu menggabungkan pena dan pedang dalam membela Islam antara lain `Izz al-Dīn Ibn `Abd al-Salām, Ibn Taimiyah dan Muhy al-Dīn al-Nawawiy. Semua ini membuatnya memiliki hubungan dekat dengan penguasa saat itu yaitu Sulthan al-Nāshir Muḥammad Ibn Qalāwūn. Namun setelah kekuatan politik Sultan Muḥammad Ibn Qalāwūn mulai melemah ia beberapa kali mendapatkan fitnah dan cobaan dari orang-orang yang iri, dengki dan berseberangan pemikiran dengannya. Ibn Taimiyah pernah dituduh berpaham *mujassimah* (berkeyakinan bahwa Allah itu memiliki jisim (tubuh) seperti makhluk) dan *musyabbihah* (berkeyakinan Allah menyerupai makhluk). Hal ini bermula dari penulisan kitab *al-Risalah al-Hamawiyah* yang dimaksudkan sebagai jawaban atas pertanyaan orang-orang tentang ayat-ayat al-Qur'an yang berisi sifat-sifat Allah dan oleh Ibn Taimiyah dijawab bahwa ayat-ayat tersebut harus di pahami apa adanya tanpa harus ditakwil. Jawaban tersebut ternyata menimbulkan reaksi yang keras dari para ulama yang berseberangan dengannya terutama al-Qādli (hakim) Jalāl al-Dīn Hanafi.¹⁰⁰

Resistensi dari para ulama eksoteris menyebabkannya harus keluar masuk penjara, tapi penjara bagi Ibn Taimiyah tidak menjadi halangan untuk berkarya dan berjuang menyampaikan gagasan dan pemikirannya. Ibn Taimiyah juga pernah menetap di Kairo Mesir

¹⁰⁰ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyah; Hayātuhu Wa `Asrūhu, Ara'uhu Wa Fiqhuhu*, 59-60.

untuk menyampaikan pemikiran dan menjadi penasihat spiritual dan keagamaan Sulthan al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn. Dalam aktifitas intelektualnya di Mesir suatu ketika ia pernah terlibat polemik terkait masalah fikih dengan *al-Qādī* (hakim) pengikut mazhab Maliki yang bernama Ibn Makhluḥ. Polemik ini berkepanjangan dan merembet ke beberapa permasalahan keagamaan seperti tasawuf, manthiq dan teologi. Hal ini kemudian memposisikan Ibn Taimiyah sebagai ulama yang dihujat dan dituduh dengan tuduhan yang tidak berdasar oleh orang-orang yang berseberangan pemikiran. Namun semua itu tidak menyurutkan Ibn Taimiyah untuk mempertahankan karakter dan tipologi pemikiran yang diyakini.

Ujian dan cobaan yang dihadapi tidak membuatnya surut untuk berkarya. Ibn al-Wardī (w. 749 H) mengkalkulasikan bahwa Ibn Taimiyah rata-rata dalam sehari semalam menulis 4 lembar dan diperkirakan jumlah buku yang dikarangnya mencapai jumlah 500 jilid,¹⁰¹ Kitab-kitab tersebut antara lain: *Majmū' Fatāwā al-Kubrā, al-Qawā'id al-Nūrāniyyah, al-Furqān Baina Auliya' al-Rahmān Wa Auliya' al-Syaitān, Amrād al-Qulūb Wa 'Ilājūhā, al-Tuḥfat al-'Irāqiyah Fī al-'A'māl al-Qalbiyyah, al-'Ubūdiyyah, Darajāt al-Yaqīn, al-Risālah al-Tadmuriyyah, al-Risālah al-Hamawīyah, Bugyat al-Murtāb, Ibtāl Waḥdat al-Wujūd, al-Tawassul Wa al-Wasīlah, al-Waṣīyyat al-Kubrā, al-Risālah al-Laduniyyah, Minhaj al-Sunnah al-Nabawīyah, Syarḥ al-Aqīdat al-Aṣḥabāniyyah, al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ Liman Baddala Dīn al-Masīḥ, al-Raddu 'Alā al-Naṣārā, al-Raddu 'Alā al-Mantiqiyyīn, Naqḍu al-Mantiq, Syarḥu Hadiṣ Innamā al-'A'māl Bi al-Niyyāt, al-Siyāsah al-Syar'iyyah Fī Iṣlāḥ al-Rā'i Wa al-Ra'iyyah*. Ibn Taimiyah meninggal pada malam Senin 20 Dzulkaidah tahun 728 H.¹⁰²

Tarekat dan Sosok Kepribadian

Ibn Taimiyah tidak hanya bergelut dalam tradisi keilmuan sufisme dengan mempelajari dan menulisnya dalam beberapa karyanya namun beliau juga merasakan pengalaman sufisme

¹⁰¹ Muḥammad Yūsuf, *Tārikh Ibn Al-Wardī*, 7th ed. (Kairo: Maktabah al-Sa'adah, 1951), 786.

¹⁰² Abū Zahrah, *Ibn Taimiyah; Hayātuhu Wa 'Aṣrubu, Ara'uhu Wa Fiqhuhu*, 434.

(*ṭariqah/tajribat al-ṣūfiyyah*) yang dilalui oleh para salik untuk mengenal Allah dan rahasia-rahasiannya. Hal tersebut tampak dari beberapa pernyataan yang mengisyaratkan bahwa beliau pernah melakukan itu. Ibn Taimiyah berkata: *Perkara-perkara ini memiliki rahasia dan hakikat yang tidak bisa dilihat kecuali oleh orang-orang yang memiliki mata penglihatan dengan hati dan keimanan.*¹⁰³ Aspek tasawuf dalam pemikiran Ibn Taimiyah memiliki bibit atau embrio dalam pendidikan sufisme yang antara lain dengan sering bolak-balik sering mendatangi tempat perkumpulan (majlis) para ahli tasawuf untuk mempraktekkan pengalaman yang diperolehnya. Ibn Taimiyah berkata: *Ketika kecil aku pernah menghadiri majlis orang-orang yang mempraktekkan tasawuf, aku temukan mereka sebagai orang-orang yang terbaik dalam tingkatannya.* Tampak jelas bahwa Ibn Taimiyah mengikuti *ṭariqah ṣūfiyyah* karena kata zuhud, ibadah dan iradat adalah sifat-sifat yang dipergunakan sebagai label penganut tasawuf. Ibn Taimiyah mendatangi majelis pertemuan sufisme dan berinteraksi dengan mereka yang selanjutnya berdampak terhadap kehidupan spiritualnya sehingga membentuk zuhud, *wara'*, dan sufisme.

Ibn Taimiyah juga mengisahkan pengalamannya ketika berkumpul dengan ahli tasawuf: *Kami pernah bermalam di suatu tempat dan mereka ingin mengadakan bacaan al-Qur'an dan saya ada di sekitar mereka. Lalu aku menolak untuk ikut kemudian mereka menempatkanku di tempat yang terpisah.*¹⁰⁴ Ungkapan ini juga menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah tidak menolak untuk menghadiri majelis-majelis yang diadakan oleh ahli tasawuf sekalipun beliau duduk di tempat yang terpisah. Jika Ibn Taimiyah memusuhi tasawuf, tentu penolakannya untuk menghadiri majelis tersebut akan tampak secara jelas. Karena tidak ada seorang pun yang mampu memaksanya untuk menghadiri majlis tersebut.

Ibn Taimiyah berinteraksi dengan para ahli tasawuf dan itu berdampak terhadap kehidupan spiritualnya untuk selanjutnya dipergunakannya sebagai jalan untuk menemukan kebahagiaan hidup. Dalam mengemukakan pendapat dan pemikiran yang ditulis dalam beberapa karyanya Ibn Taimiyah selalu merujuk kepada dalil-dalil al-

¹⁰³Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatāwa*, Editor: Dr. Muḥammad Rasyād Sālim, 324.

¹⁰⁴Ibn Taimiyah, *Al-Sulūk Min Majmu' Al-Fatāwā* 1st ed. (Riyād: Ṭab'at al-Riyād, n.d.), 418.

Qur'an dan hadis serta para sahabat dan tabiin dan orang-orang yang mengikuti jejak dan metode yang dipergunakan oleh mereka. Atas dasar ini maka tidak mungkin mengatakan bahwa Ibn Taimiyah memusuhi tasawuf secara umum.

Keras kepala adalah sifat yang dituduhkan kepada Ibn Taimiyah oleh para pengkritik dan musuh-musuhnya, namun jika dilihat lebih jauh ternyata tuduhan ini tidak berdasar secara ilmiah. Sejarah mencatat beliau sebagai sosok ulama yang tumbuh dan besar dalam naungan pemahaman al-Qur'an dan hadis, apalagi jika dikaitkan dengan karakter pemikiran tasawufnya yang selalu merujuk kepada ajaran Islam yang murni yaitu pemahaman yang benar terhadap teks-teks al-Qur'an dan hadis. Faktor yang mungkin saja membuat pengkritiknya melabelinya dengan sifat tersebut adalah karena mereka hanya melihat Ibn Taimiyah dari satu aspek saja dan melupakan aspek lain yaitu kondisi peperangan dan politik yang mengitari kehidupannya.

Hal ini tampak dari karya-karya Ibn Taimiyah yang ditulisnya di saat kondisi politik dan sosial budaya dan pemikiran yang tidak stabil yang disebabkan oleh faktor eksternal seperti serangan Tatar terhadap umat Islam dan peperangan Salib yang terjadi antara Islam dan Kristen. Selain itu juga faktor internal yaitu ketika beliau berjuang mempertahankan eksistensinya dari para pengkritik dan musuh-musuhnya yang membuatnya beberapa kali masuk penjara.

Ibn Taimiyah adalah seorang ksatria yang ketika terjun di medan perang menampakkan karakter keras dan kasar namun ketika menanggalkan baju perangnya menunjukkan karakter intelektual yang penuh kasih sayang dan lemah lembut. Hal ini tampak dari pemikirannya misalnya ketika berbicara mengenai kecintaan ilahi: *"Banyak orang melihat keagungan dan kebesaran Allah dalam peristiwa dan kejadian besar yang menghampiri hati yang lembut yang memunculkan kondisi "bawah sadar" yang terkadang menyebabkan kematian dan hilangnya ingatan."*¹⁰⁵

Ibn Taimiyah memaparkan tentang kecintaan ilahi dan menunjukkan perasaan rindunya untuk mengenal Allah. Kondisi intelektual yang dipenuhi oleh karakter sufisme yang menekankan

¹⁰⁵Ibn Taimiyah, *Al-Şūfiyah Wa Al-Fuqarā'*, Editor: Dr. Muḥammad Jamil Gāzī (Riyād: Maktabat al-Madānī, 1389), 8.

pada aspek spiritual akan berubah menjadi pernyataan keras atau kritik tajam yang disampaikan secara transparan ketika berada di hadapan musuh-musuh Islam. Apalagi jika dikaitkan dengan sosoknya yang dikenal sebagai pejuang sejati yang menguasai bagaimana menggunakan pedang (perang secara fisik) dan pena (perang secara intelektual) dalam perjuangannya.

Dengan kata lain dibalik tampilan Ibn Taimiyah yang keras tersimpan sisi lain yaitu sosok intelektual muslim dengan karakter berikut ini. Antara lain memiliki hati yang lembut, mengerjakan ibadah baik yang wajib maupun sunnah, selalu berzikir kepada Allah, banyak berkarya sekalipun berada di penjara, selalu berbaik sangka kepada Allah dan menunjukkan sifat Mahbbah kepada-Nya. Ibn Taimiyah juga dikenal selalu melakukan sholat di masjid dan setelah selesai sholat beliau mengusap wajahnya sambil berdoa: *Wahai zat yang mengajarkan Nabi Ibrahim, berilah pemahaman kepada-ku.*

Ibn Taimiyah juga memiliki catatan dan surat yang ditujukan kepada ibunya sebagai bentuk hubungan kasih sayang antara anak dengan ibunya. Fenomena dan data ilmiah ini menunjukkan kepada kita aspek yang lebih komprehensif mengenai sosok Ibn Taimiyah.

Paling tidak terdapat tiga kekhasan tipologi pemikiran keagamaan Ibn Taimiyah; *Pertama*, komitmen kuat untuk memahami ajaran Islam sebagaimana pemahaman para salaf (para ulama terdahulu) seperti sahabat dan tabi'in yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis. *Kedua*, rasionalitas akal dalam memahami ajaran Islam sesuai peran dan posisi yang semestinya. *Ketiga*, tidak fanatik dan tidak kaku (rigid) dalam memahami ajaran Islam.¹⁰⁶ Tak heran jika karakter dan kekhasan pemikirannya ini kemudian membuat Ibn Taimiyah menjadi tokoh sentral dalam berbagai disiplin keilmuan Islam. Antara lain teologi, filsafat, tasawuf, tafsir, fikih, ushul fikih, hadis, sejarah, sirah nabawiyah, bahasa Arab, al-jabar (algoritme), politik Islam, maqasid syari'ah.

Ibn Taimiyah dan Fitnah

Popularitas Ibn Taimiyah semakin berkibar khususnya setelah berhasil mengubah jalan hidupnya yang sebelumnya berkulat pada

¹⁰⁶ Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Ibn Taimiyah* (Kairo: Mu'assasah al-Hindāwī, 2015), 25-27.

dunia intelektual dan akademis menjadi jihad di jalan Allah. Tujuan yang pertama dari aktifitas tersebut adalah membela Islam dari serangan musuh dengan cara memperkuat akidah umat Islam secara internal. Tujuannya yang kedua adalah menjaga umat Islam dari serangan musuh dan pihak yang ingin mengganggu dan menyerang Islam dan umat Islam secara eksternal.

Jika untuk meraih tujuan pertama dilakukan dengan pena maka untuk meraih tujuan kedua dilakukan dengan pedang. Sekalipun berbeda alat perjuangan yang dipergunakan namun keduanya dilakukan secara serempak dan bersamaan pada satu masa sehingga Ibn Taimiyah dikenal sebagai sosok intelektual dan pejuang sejati. Jalan Perjuangannya ini mendapat simpati dari seorang penguasa kala itu bernama Sultan Qalāwūn yang tercatat dalam sejarah pernah memimpin pasukan Islam melawan Tatar.

Kontribusi Ibn Taimiyah ini membuatnya diangkat menjadi penasihat agama bahkan Ibn Taimiyah dilibatkan untuk membuat peraturan-peraturan baru yang tidak ada sebelumnya. Posisi dan tugas yang diemban Ibn Taimiyah ini membuat sebagian orang iri dan dengki. Akumulasi dari rasa iri dan dengki kemudian berkembang menjadi fitnah yang ditujukan kepada Ibn Taimiyah pada tahun 698 H. Hal tersebut berawal dari pengajuan gugatan oleh beberapa orang yang berseberangan pendapat terhadap pribadi Ibn Taimiyah. Ibn Taimiyah difitnah sudah mengeluarkan fatwa dan pemikiran keagamaan yang sesat di hadapan *Qāḍī* (hakim) bernama Zainuddin al-Hanafi namun Ibn Taimiyah tidak hadir ketika itu. Karena dukungan dan bantuan pihak-pihak yang memiliki kekuatan politik di pemerintahan dan orang-orang yang menaruh simpati kepada Ibn Taimiyah, akhirnya permasalahan tidak meluas dan bisa dihentikan.

Seiring perjalanan waktu dan kondisi semakin melemahnya kekuatan politik Sultan Qalāwūn, diadakanlah beberapa pertemuan yang mayoritas dihadiri oleh orang-orang yang berseberangan pendapat dengannya. Hasil pertemuan adalah meminta Ibn Taimiyah untuk pindah ke Mesir yang kemudian dalam perjalanan hidupnya justru Ibn Taimiyah banyak menghadapi fitnah di kota tersebut. Fitnah tersebut antara lain:

Pertama, Ibn Taimiyah tiba di Mesir tahun 705 H. dengan disambut hangat oleh penduduknya, bahkan beliau diberikan jadwal untuk mengajar di suatu majlis yang dihadiri oleh para *Qadi* (hakim).

Suatu ketika Ibn Taimiyah dipanggil untuk menghadap Ibn Makhlūf, seorang *Qadi* (hakim) penganut mazhab Maliki atas dakwaan beliau pernah mengatakan bahwa Allah bersemayam di atas *'Arşy* secara hakiki. Selain itu beliau didakwa mengeluarkan pernyataan bahwa Allah berbicara dengan menggunakan huruf dan suara. Ketika Ibn Taimiyah ditanya tentang semua pernyataan ini, beliau menjawab dengan memuji Allah. Dikatakan kepada Ibn Taimiyah: Kami tidak datang kepada anda untuk mendengar ceramah dan khotbah. Ibn Taimiyah berkata: siapa yang menjadi *Qadi* (hakim) dalam permasalahan ini? dijawab: Ibn Makhluf. Ketika Ibn Taimiyah berada di hadapan Ibn Makhluf, beliau berkata: Bagaimana mungkin anda yang berseberangan pendapat denganku menjadi hakim dalam kasus ini? Jawaban ini membuat sang hakim marah dan menjatuhkan hukuman penjara. Fitnah ini dihadapi oleh Ibn Taimiyah bersama saudaranya yang menemaninya tinggal di Mesir yaitu Syarafuddīn 'Abdullah dan Zainuddīn 'Abdurrahmān. Selama di dalam penjara, Ibn Taimiyah tetap mempertahankan pendapatnya yang kemudian membuat seorang penguasa terketuk hatinya untuk mengeluarkannya dari penjara pada tahun 707 H. Hal tersebut setelah mendekam di penjara selama 18 bulan.¹⁰⁷

Kedua, Ibn Taimiyah difitnah karena pemikirannya yang menentang dan mengkritik secara tajam pemikiran para ahli tasawuf khususnya berkaitan dengan konsep *Wihdat al-Wujūd* yang menyamakan Allah dengan makhluk-Nya. Ibn Taimiyah melakukan klarifikasi terhadap pendapatnya ini secara argumentatif namun kedekatan hubungan antara para ahli tasawuf dengan penguasa kala itu menimbulkan kesulitan tersendiri bagi Ibn Taimiyah untuk lepas dari tuduhan yang tidak berdasar.

Pada tahun 707 H. beberapa penganut tasawuf mengadakan Ibn Taimiyah ke pengadilan atas tuduhan melakukan kritikan yang tajam terhadap tokoh tasawuf Ibn Atha' llah al-Sakandari. Setelah diselidiki ternyata tuduhan tersebut tidak terbukti. Ketika Ibn Taimiyah diminta untuk membuktikan ucapannya, beliau berkata bahwa tidak ada yang berhak untuk dimintai tolong kecuali Allah.

¹⁰⁷ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyah; Hayātuhu Wa 'Aşrubu, Arā'uhu Wa Fiqhuhu*, 59-60.

Sementara Nabi, tidak berhak untuk diminta tolong tetapi Nabi hanya sebatas tempat meminta tawasul dan syafa'at.

Setelah mendengar pernyataan Ibn Taimiyah, sebagian yang hadir di persidangan berkata: tidak ada konsekuensi hukum atas pernyataan Ibn Taimiyah ini namun sang *Qadi* (hakim) yang bernama Badruddin mengatakan pernyataan tersebut sebagai tindakan kurang ajar lalu muncullah surat kepada *Qadi* (hakim) agar mengenakan hukuman kepada Ibn Taimiyah. Dalam hukuman tersebut Ibn Taimiyah diminta untuk memilih salah satu dari dua pilihan hukuman: *Pertama*, pergi ke Iskandariah atau Damaskus sebagai bentuk pengasingan dengan syarat tidak mengeluarkan fatwa dan pendapat keagamaan. *Kedua*, mendekam di penjara.

Ibn Taimiyah memilih hukuman penjara yang artinya beliau rela dipenjara badannya namun tidak rela untuk dipenjara dan dibatasi pemikirannya. Menurut Ibn Taimiyah kebebasan sejatinya bukanlah kebebasan tubuh dan badan tetapi kebebasan tubuh dan pemikiran, namun yang lebih utama dari keduanya adalah kebebasan pemikiran.

Sebagian pihak menanyakan sikap Ibn Taimiyah yang tidak menerima tawaran hukuman untuk menetap di salah satu dari dua kota tersebut. Jika Ibn Taimiyah lebih memilih penjara dibandingkan kebebasannya yang bersyarat untuk tidak mengeluarkan fatwa dan pendapat keagamaan, maka sebagian murid-muridnya meminta kepadanya untuk memilih tinggal di Damaskus.

Keinginan dari pengikut Ibn Taimiyah tidak bisa terlaksana karena pada tanggal 18 Syawal 707 H., tiba kepadanya surat pernyataan yang berisi bahwa hukuman penjara tidak bisa diganti dengan yang lain. Akhirnya Ibn Taimiyah menjalankannya hukumannya di penjara selama setahun setengah dan beliau dikenal aktif mengajarkan ilmu agama dan diperlakukan secara terhormat di penjara.¹⁰⁸

Ketiga, perbedaan pendapat dengan para ulama dalam persoalan fikih yaitu hukum orang yang bersumpah untuk menjatuhkan talak (cerai) kepada istrinya sama hukumnya dengan orang yang bersumpah atas nama Allah. Perbedaannya adalah jika orang yang bersumpah atas nama Allah melanggar sumpahnya, maka kepada pelakunya dikenakan hukuman *kaffarat* (denda). Namun

¹⁰⁸Ibn Kaşir, *Al-Bidayah Wa Al-Nihayah*, 45-46.

terhadap orang yang melanggar sumpahnya untuk menjatuhkan talak (cerai) kepada istrinya, maka hukumannya adalah *talak* (cerai) terhadap istrinya menjadi jatuh (terlaksana secara hukum), berpisah dari anaknya, dan hubungan suami istri menjadi terputus (tidak berlaku). Lalu dicari alasan untuk membenarkan tindakan itu namun tidak ditemukan alasan yang bisa membenarkan hubungan suami istri, sementara sang suami tidak bertujuan untuk menjatuhkan talak, sebagaimana sang suami juga tidak menginginkan talak.

Dengan melihat berbagai sisi kemaslahatan pada kasus tersebut, Ibn Taimiyah berfatwa bahwa orang yang melanggar sumpahnya untuk menjatuhkan talak (cerai) kepada istrinya tidak membuat talak menjadi jatuh. Fatwa ini membuat beliau dikecam dan dikritik oleh para ahli fikih dan seiring dengan perkembangan waktu, pada tahun 718 H., bertemulah *Qadi* (hakim) bernama Syamsuddīn Ibn Muslim dengan Ibn Taimiyah dan meminta Ibn Taimiyah untuk mencabut fatwanya.

Ibn Taimiyah menerima nasehat tersebut, tidak lama berselang kemudian datang surat dari penguasa yang isinya melarang Ibn Taimiyah untuk berfatwa dalam masalah tersebut. Pada tahun 720 H., diadakan sidang untuk membahas fatwa Ibn Taimiyah yang dihadiri oleh para *Qadi* (hakim) dan mufti dari mazhab yang empat dan dihadiri sendiri oleh Ibn Taimiyah. Para hadirin mencela Ibn Taimiyah yang menarik fatwanya kemudian beliau dipenjara selama 5 bulan 18 hari. Singkat cerita, atas perintah penguasa saat itu, Ibn Taimiyah dikeluarkan dari penjara tahun 721 H.¹⁰⁹

Keempat, pada fase ini Ibn Taimiyah mulai mengoreksi tulisan dan metode penyampaian kajiannya sehingga membuat banyak orang tertarik untuk hadir dan mengikuti pendapatnya. Kondisi ini tidak berlangsung lama karena pada tahun 726 H., para penentangannya melakukan konspirasi terhadap Ibn Taimiyah dengan mencari pendapat-pendapatnya yang membuat gaduh baik secara umum maupun secara khusus.

Fatwa yang diajukan sebagai dakwaan adalah mengenai anjuran untuk berziarah ke kubur para Nabi dan orang-orang soleh yang dikeluarkan oleh Ibn Taimiyah pada tahun 710 H. Para penentangannya memfitnah Ibn Taimiyah dengan mengatakan bahwa

¹⁰⁹*Ibid*, 47-48.

beliau melarang seseorang untuk berziarah ke kubur orang-orang soleh dan kubur Rasulullah. Atas fitnah ini, pada tahun 726 H. Ibn Taimiyah ditangkap dan dipenjara di sebuah benteng di Damaskus dan dilarang untuk mengeluarkan fatwa.

Di penjara beliau ditemani oleh saudaranya Zainuddin Abdurrahmān yang membantunya atas izin penguasa kala itu. Fitnah yang diterima Ibn Taimiyah tidak hanya berdampak terhadap dirinya namun juga terhadap pengikut dan murid-muridnya. Pada pertengahan bulan Sya'ban tahun 726 H. Qadi (Hakim) memerintahkan aparat untuk menangkap pengikut Ibn Taimiyah dan menahannya di penjara atas perintah langsung dari wakil penguasa.

Dari beberapa fenomena tampak telah terjadi kezaliman terhadap Ibn Taimiyah dan pengikutnya. Kasus-kasus yang didakwakan dan tata cara penyelesaiannya menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah tidak diberikan ruang untuk membela diri dan melakukan klarifikasi terhadap pendapatnya. Padahal realita fatwa menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah pada kasus ziarah kubur memiliki dua pendapat mengenai hukum berziarah ke kuburan orang-orang soleh.

Jika ziarah dilakukan dengan niat mengambil i'tibar (pelajaran), Ibn Taimiyah tidak melarang dan tidak mengharuskannya namun sebatas meganjurkannya. Berbeda dengan pendapat penentangannya yang memfitnah Ibn Taimiyah dengan mengatakan berziarah ke kubur orang-orang soleh sebagai perbuatan maksiat. Jenis ziarah kubur yang tidak diperbolehkan Ibn Taimiyah adalah ziarah yang dimaksudkan untuk nazar atau anjuran secara memaksa untuk pergi mengunjungi kuburan Rasulullah Saw. dan kuburan para Nabi serta orang-orang soleh. Menurut Ibn Taimiyah ziarah yang dianjurkan adalah mengunjungi Masjid Nabawi sementara mengunjungi kuburan Rasulullah Saw. sifatnya melengkapi dan menyempurnakan kunjungan ke masjid Nabawi. Diriwayatkan dari Imam Malik bahwa beliau mengeluarkan hukum makruh seorang yang berkata: aku telah mengunjungi kubur Rasulullah padahal ia mengunjungi masjid Nabawi.

Peristiwa dan kejadian yang menimpa Ibn Taimiyah tidak membuat semangat spiritualnya menjadi lemah namun tetap tabah, dan kuat menahan fitnah, ujian dan cobaan hidup. Ibn Taimiyah mempergunakan waktunya selama dipenjara untuk banyak beribadah dengan membaca al-Quran, menulis karya-karya pemikirannya

bahkan dikisahkan bahwa di penjara beliau menulis sebagian besar buku-bukunya.

Sekalipun mendekam di penjara, Ibn Taimiyah tetap menjalin komunikasi dengan orang-orang yang berada di luar penjara dengan cara menjawab surat-surat yang berisi pertanyaan mengenai persoalan agama. Ibn Taimiyah merespon persoalan-persoalan keagamaan yang ditanyakan dan karya-karya pemikirannya terpublikasikan secara baik serta menjadi tema menarik yang diperbincangkan.

Di satu sisi kondisi ini membuat Ibn Taimiyah menjadi tokoh yang berpengaruh sekalipun beliau berada di dalam penjara, namaun pada sisi lain membuatnya menjadi semakin dibenci oleh orang-orang yang iri dan dengki. Fitnah yang menimpa Ibn Taimiyah menunjukkan bahwa penjara bisa saja menahan Ibn Taimiyah secara fisik namun penjara tidak bisa menahannya secara intelektual dan pemikiran.

Pengaruh Ibn Taimiyah yang semakin membaik membuat para penentangannya berkonspirasi untuk mengeluarkan buku, tulisan dan alat tulis yang dipergunakan Ibn Taimiyah dari penjara. Ibn Taimiyah dilarang menulis atau membaca atau mengoreksi namun hal tersebut tidak membuatnya surut bahkan beliau semakin semangat menulis pendapat, lintasan pikiran dengan arang di atas kertas yang berserakan. Kondisi ini dijalankan oleh Ibn Taimiyah, kemudian tak lama berselang beliau wafat pada tanggal 20 bulan Syawal tahun 728 H.

Problematika dalam Mengkaji Pemikiran Ibn Taimiyah

Paling tidak terdapat dua problem yang dihadapi ketika mengkaji pemikiran Ibn Taimiyah;

Pertama, sosok Ibn Taimiyah sebagai ulama dan pemikir muslim yang multidisipliner, independen, memiliki karakter pemikiran hukum Islam yang bebas dan tidak terikat secara khusus dengan mazhab fikih tertentu sekalipun beliau dikenal sebagai pengikut mazhab Hanbali (Ahmad Ibn Hanbal). Aspek intelektual ini di satu sisi menjadi *credit point* (nilai tambah), namun pada sisi lain juga menjadi problem yang dihadapi penulis ketika mengkaji pemikiran Ibn Taimiyah.

Apalagi tradisi keilmuan kala itu yang relatif sudah maju yang ditandai dengan beragamnya sumber ilmu pengetahuan. Sumber ilmu

pengetahuan tersebut tidak hanya dari mulut ke mulut (oral/verbal) namun juga dari buku dan karya tulis (non oral/nonverbal) yang menyebabkan tidak mudahnya mengidentifikasi sumber bacaan dan memetakan pola dan tipologi pemikirannya. Tidak berlebihan jika tdk ditemukan Abū Zahrah mencoba menjelaskan problem ini dengan membandingkan antara karakter pemikiran imam mazhab yang empat dengan Ibn Taimiyah;

“Abu Hanifah lebih dikenal kepakarannya dalam bidang fikih sekalipun kajiannya juga banyak yang membahas teologi. Imam Syafi’i lebih dikenal kepakarannya dalam bidang fikih sekalipun kajiannya juga banyak yang membahas tentang bahasa Arab. Imam Malik dan Ahmad Ibn Hanbal lebih dikenal kepakarannya dalam bidang hukum Islam dan hadis sekalipun kajiannya juga banyak yang membahas tentang disiplin keilmuan Islam lainnya. Sedangkan Ibn Taimiyah tidak dikenal kepakarannya dalam satu disiplin keilmuan tertentu karena penguasaannya yang merata dan mendalam terhadap berbagai disiplin keilmuan Islam.”¹¹⁰

Kedua, setting historis, politik dan sosial budaya yang tidak stabil disebabkan oleh faktor internal dan eksternal yang kemudian menyebabkan kondisi tidak kondusif dan tidak mudah untuk menyebarkan suatu pemikiran. Faktor eksternal muncul dalam bentuk jatuhnya Bagdad dan kota-kota Islam sekitarnya di tangan Tatar, serta serangan Salib (Kristiani) terhadap negara-negara Islam.¹¹¹ Sedangkan faktor internal adalah munculnya berbagai sekte dan aliran pemikiran yang menjadi penyebab terjadinya pertarungan ideologi, heterogenitas masyarakat yang terkadang menyebabkan rasisme, *taklid* (penyikapan negatif terhadap perbedaan mazhab)¹¹² dan dekadensi moral yang

¹¹⁰ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyah; Hayātuhu Wa ‘Aṣruhu, Ārā’uhu Wa Fiqhuhu*, 13.

¹¹¹ Asyūr, *Al-Harakah Al-Salībiyah*, 97

¹¹² Taklid diyakini menjadi penyebab kemunduran umat Islam dalam berbagai bidang khususnya pemikiran hukum Islam, karena sikap taklid memunculkan disalokasi, yaitu memposisikan pendapat ulama sejajar dengan al-Quran dan hadis bahkan lebih tinggi. Dampak yang muncul karena taklid adalah tidak bolehnya meninggalkan pendapat Imam Mazhab yang dianutnya,

menggerogoti imunitas kekuatan umat Islam. Sebagaimana ditegaskan Ibn Taimiyah: “Ketika perbuatan *bid'ah*, kemunafikan dan kemaksiatan sudah merajalela, umat Islam dengan mudahnya dikuasai oleh musuh”. Lanjutnya: “Bahkan penduduk muslim di kota Syam kala itu lebih jelek kondisi dan perilaku keagamaannya dibandingkan orang-orang kafir, kristen, munafik dan ateisme.”¹¹³

padahal hukum Islam sangat dinamis dan kreatif mengikuti perubahan ruang dan waktu. Fenomena taklid juga menyebabkan ketakutan intelektual yang berimplikasi mandeknya hukum Islam dan matinya kreativitas berfikir. Menurut Praja Juhaya S, kekeliruan cara pandang ini terjadi karena pergeseran penghargaan terhadap ulama, yaitu dari ulama sebagai *hāmil al-lughab* (penerjemah atau penjelas hukum), kepada ulama sebagai *syāri'* (pembuat hukum). Ibu Taimiyah dalam konteks ini merasa terpanggil untuk mengajak umat Islam agar kembali kepada akar spiritual mereka yaitu al-Qur'an dan hadis kemudian menyadarkan umat Islam dari bahaya taklid dengan melakukan ijtihad. (Praja Juhaya S., *Dinamika Pemikiran Hukum Islam Dalam Jaih Mubarak, Sejarah Dan Perkembangan Hukum Islam*, 1st ed. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), xvii).

¹¹³Ibn Taimiyah, *Al-Furqān Bayn Awliyā' Al-Rahmān Wa Awliyā' Al-Syāitān*, 145.

BAB III

PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ

DAN IBN TAIMIYAH TENTANG TASAWUF

A. Tasawuf dalam Perspektif al-Gazālī

Al-Gazālī tidak hanya memahami tasawuf sebagai teori dan konsep, namun mempraktekannya dalam kehidupan sehari-hari sehingga ia sampai kepada ketenangan hidup. Ketenangan hidup ini kemudian membuat al-Gazālī berkesimpulan bahwa tasawuf adalah jalan menuju kebenaran hakiki. Dengan mendalami tasawuf al-Gazālī telah menentukan pilihannya untuk meninggalkan kesenangan duniawi menuju dunia spiritual baru yang hanya bisa dipahami dengan *tajribah* (pengalaman), *ḥawq* (rasa) dan *ma'rifah* (pengenalan).

Barangkali faktor utama sebagai penyebab itu semua adalah situasi dan kondisi serta lingkungan kehidupan tasawuf yang berada di sekitarnya. Pada masa kecil al-Gazālī tumbuh dan mendapat didikan dari tokoh-tokoh dan keluarga dekat yang dikenal mendedikasikan hidupnya untuk tasawuf, antara lain ayah, paman, saudara kandung, guru-guru yang mengajarnya serta Nizām al-Mulk yang seorang penguasa sufi sekaligus sebagai teman dekatnya.¹¹⁴

Selain itu buku-buku referensi yang dibacanya juga kebanyakan pada bidang tasawuf, kemudian penyakit yang dideritanya ketika dalam proses melakukan pencarian hakikat (kebenaran). Semua itu didukung juga oleh jati diri tasawuf yang mengalami masa keemasan dan menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mendapatkan popularitas kala itu.

Dalam perspektif al-Gazālī tasawuf merupakan satu-satunya jalan yang mampu membawa seseorang menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.¹¹⁵ Kesimpulan tersebut diperolehnya setelah melalui berbagai dinamika dalam kehidupan spiritual dan intelektualnya. Di samping itu ia juga telah melakukan kajian mendalam terhadap pengaruh dan peran empat disiplin keilmuan terhadap kajian ke-Islaman yang berkembang pesat saat itu; pertama, *kalām*; kedua, *falāsifah*; ketiga, *batīniyyūn*; keempat, *mutasawwifah*.¹¹⁶ al-

¹¹⁴Dunyā, *Al-Haqāqah Fī Nazār Al-Gazālī*, 51.

¹¹⁵al-Gazālī, *al-Munqiz Min Al-Ḍalāl*, 372.

¹¹⁶*Ibid.*

Gazālī sampai ke suatu kesimpulan bahwa kesempurnaan hidup manusia dapat diperoleh dengan mengaktualisasikan kesempurnaan batin dan kesempurnaan batin hanya dapat ditempuh dengan jalan tasawuf. Atas dasar ini al-Gazālī menjadikan tasawuf sebagai metode dan *sulūk*, baik secara teori maupun praktek.

1. Substansi Tasawuf

Aspek spiritual yang mewarnai tasawuf pada tiga abad pertama lahir dari pemahaman yang mendalam terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadis. Pada masa itu para ahli tasawuf belum menyentuh konsep *kasyf* atau *mi'raj*-nya ruh untuk sampai kepada Allah. Selain itu para ahli tasawuf juga belum mengenal ungkapan teopatis namun selalu berusaha untuk merealisasikan semua nilai-nilai kebaikan dan kebenaran.

Definisi tasawuf menurut al-Gazālī adalah totalitas hati menuju Allah dan menganggap hina sesuatu selain-Nya. Itu mengacu kepada gerak hati dan perbuatan tubuh. Dalam *Ihyā' Ulūm al-Dīn* dipergunakan term ilmu akhirat¹¹⁷ untuk menyebut tasawuf yang terbagi menjadi dua; pertama, *mu'āmalah*, yaitu kondisi-kondisi hati atau penyakit hati dan pengobatannya. Kedua, *mukāsyafah* yaitu tersingkapnya tabir sehingga Allah menjadi jelas sebagaimana mata melihat sesuatu yang tidak diragukan lagi kebenarannya.¹¹⁷

Berbagai pengalaman hidup yang dilaluinya membuat al-Gazālī menjadikan tasawuf sebagai jalan yang terbaik untuk menuju keyakinan. al-Gazālī berkata:

“Saya menyakini bahwa ahli tasawuf adalah para salik (orang-orang yang berjalan menuju Allah), yang memiliki perilaku dan jalan hidup yang terbaik serta akhlak yang suci. Jika para filosof dan para ulama dalam bidang agama secara umum dikumpulkan untuk merubah perilaku dan akhlak mereka kemudian menggantikannya dengan yang lain, sesungguhnya mereka tidak akan mampu melakukan itu karena perilaku dan tindakan yang ditunjukkan para sufi baik

¹¹⁷al-Gazālī, *Ihyā' Ulūm Al-Dīn*, 3.

yang zahir maupun bathin diambil dari cahaya kenabian.”¹¹⁸

Al-Gazālī berpendapat bahwa tidak ada jalan untuk meraih level spiritual ini kecuali dengan belajar dan mengasah kepekaan intuitif yang diperoleh melalui pengalaman spiritual. Prosesnya dimulai dari *mujābahat al-nafs* dengan cara menghilangkan sifat-sifat tercela dan bersedia untuk menghadap Allah dengan sifat-sifat terpuji. Pernyataan al-Gazālī ini menunjukkan secara jelas bahwa tasawuf merupakan konsep Islam dan berasal dari pengalaman spiritual. Berbeda dengan ilmu pengetahuan dan filsafat. Tasawuf bukan lahir dari perbuatan rasio dan ruang filosofis hampa namun lahir dari *al-'Ilm* dan *mujābahat al-nafs* atau perilaku yang sudah digariskan dalam tasawuf. Atas dasar ini al-Gazālī meletakkan prinsip dan kaidah berkaitan dengan perilaku yang harus dijalani oleh para sufi:

Pertama, berkomitmen untuk melakukan *khalwat*. *Khalwat* terbukti bisa membuat hati melepaskan diri dari kesibukan duniawi yang bisa jadi muncul sebagai rintangan atau problematika dalam kehidupan tasawuf. Satu-satunya cara yang dipergunakan untuk menapaki dunia tasawuf adalah memutuskan diri dari segala rintangan dan rintangan itu muncul karena seseorang tergoda oleh kepentingan duniawi. *Khalwat* adalah perilaku hidup Rasulullah yang sering dilakukan dengan cara mengasingkan diri di gua Hira. *Khalwat* dalam konsep Islam tidak dimaksudkan untuk mengasingkan diri secara total namun sesuai dengan kadar (ukuran) dan tuntutan situasi serta kondisi dan itu sangat tergantung kepada keputusan para *Syekh* (guru tasawuf yang membimbingnya). **Kedua**, berkomitmen untuk banyak diam. Banyak bicara membuat hati menjadi sibuk, sedangkan diam membuat akal menjadi bersih dan mendatangkan sifat wara', dan membentuk ketaqwaan. Bukanlah maksud dari diam itu tidak berbicara sama sekali namun berbicara secukupnya. **Ketiga**, berkomitmen untuk menahan rasa lapar (makan secukupnya). Menahan rasa lapar ditujukan untuk mendidik dan melatih jiwa agar menganggap remeh atau hina kelezatan dan kenikmatan yang bersifat duniawi. **Keempat**, berkomitmen bangun malam untuk mengingat Allah. Bangun malam membuat hati menjadi bersih dan suci.

¹¹⁸al-Gazālī, *al-Munqiz Min Al-Ḍalāl*, 378.

Komitmen untuk ber-*kehalwat*, banyak diam, menahan lapar dan bangun malam akan membuat hati menjadi jernih bagaikan cermin putih yang memantulkan sinar kebenaran. Pada kondisi tersebut hati siap untuk melakukan *musyābadah* dan *mukāsyafah* yang selanjutnya membuat para sufi mengenal tuhan melalui hati dan dengan metode *kasyf*. Hati tidak akan menampakkan hakikat (kebenaran) kecuali jika bersih dari perbuatan maksiat, menjauhi dorongan hawa nafsu, selalu mengingat Allah dan taat kepada-Nya.

Jika proses-proses spiritual sufisme tersebut sudah terpenuhi maka hakikat (kebenaran) akan muncul dan sesuatu yang tersembunyi akan tersingkap dan terlihat seperti penglihatan yang dilakukan dengan menggunakan mata kepala. Pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf* bersifat pasti dan ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui jalur itu merupakan ilmu pengetahuan yang terbaik.

Untuk membedakan pengalaman spiritual yang diperoleh para Nabi dan Wali, al-Gazālī mengatakan bahwa pengetahuan para Wali Allah diperoleh tanpa melalui perantara yaitu ilham sehingga tidak diketahui bagaimana cara dan dari mana ia memperolehnya. Berbeda dengan pengetahuan para Nabi yang memiliki faktor penyebab dan sumber yaitu malaikat. Sekalipun demikian kedua jenis pengetahuan pada hakikatnya berasal dari satu sumber yaitu Allah. al-Gazālī dalam semua perilaku, perkataan dan kehidupannya sangat komitmen dengan syari'ah. Beliau berkata: sesungguhnya orang-orang yang mendalam pengetahuannya berkata: *Jika engkau melihat seseorang terbang di atas awan dan berjalan di atas air sementara dia mengerjakan perbuatan yang dilarang oleh agama, ketahuilah orang tersebut adalah syaithan.*¹¹⁹

al-Gazālī juga melakukan purifikasi tasawuf dari segala bentuk pemikiran asing yang mengubah kemurniannya agar sejalan dengan ajaran Islam yang tertuang dalam al-Qur'an dan Hadis. Oleh karenanya al-Gazālī menolak konsep tasawuf yang dikembangkan oleh penganut dan tokoh-tokoh paham *al-Hulūl* dan *al-Ittihād* dan *Wihdat al-Wujūd* semisal al-Ḥallāj, Ibn Sab'in dan lain sebagainya.

al-Gazālī mengingatkan para ahli tasawuf untuk menjadikan *al-'Ilm al-Syar'i* (Ilmu Shari'ah) sebagai koridor dalam mempraktekkan ajaran Islam. Berbeda dengan pendapat sebagian ahli tasawuf yang hanya mencukupkan dirinya dengan tasawuf dan menganggap ilmu

¹¹⁹al-Gazālī, *al-Munqiz Min Al-Ḍalāl*, 16.

pengetahuan adalah dinding (penutup) dalam menekuni dunia tasawuf. al-Gazālī mengawali penulisan karya monumentalnya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dengan memaparkan rintangan pertama yang harus dilalui oleh para sufi adalah ilmu pengetahuan. Al-Gazālī juga menegaskan bahwa kebahagiaan tidak akan diperoleh kecuali dengan ilmu dan amal. Ilmu tanpa amal bagaikan suatu kegilaan dan amal tanpa ilmu tidak akan merealisasikan sesuatu apapun dan amal serta ilmu tanpa petunjuk agama akan membuat kesesatan.¹²⁰

Dalam rangka melakukan purifikasi tasawuf, al-Gazālī menolak segala bentuk penta'wilan dan pemaknaan yang dilakukan oleh sekte al-*Bāṭiniyyah* (kebatinan) yang dalam metodenya tidak mereferensi dalil *naqli* dan *'aqli*. Metode yang dipergunakan al-*Bāṭiniyyah* tentu berimplikasi menafikan firman Allah dan sabda Rasulullah yang termuat dalam teks-teks al-Qur'an dan Hadis. Selain itu metode *bāṭiniyyah* tidak bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah karena tidak memiliki standar ilmiah. Contohnya ketika menafsirkan (Qs. al-Nazi'at [79]: 17)¹²¹ mereka berkata yang melampaui batas itu adalah hatinya. Ketika menafsirkan (Qs. al-Naml [37]: 10)¹²² mereka mengatakan lemparlah sandaran selain Allah. Dengan metode yang dipergunakan aliran *bāṭiniyyah* merusak Islam melalui cara penafsiran yang hanya menekankan dengan makna bathin. al-Gazālī mengingatkan para sufi agar tidak tertipu dengan berbagai bentuk dan tampilan yang dipertontonkan sekalipun mereka meng-klaim bahwa mereka adalah ahli tasawuf, sebagaimana ditegaskan bahwa banyak orang yang tertipu dengan kelompok dan sekte tasawuf.

al-Gazālī juga mentransformasi tasawuf dari ranah intuitif dan teopatis kepada akhlak praktis yang ditunjukkan dengan cara mengobati penyakit hati dan membersihkannya dengan akhlak yang mulia. Hal tersebut tampak jelas dalam kitabnya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ketika membahas tentang kondisi hati yang menyelamatkan dan kondisi hati yang membinasakan yang kesemuanya membahas tentang akhlak. Kondisi hati yang membinasakan menurut al-Gazālī

¹²⁰ *Ibid*, 20.

¹²¹ Artinya: *Pergilah kamu kepada Fir'aun, sesungguhnya dia telah melampaui batas.*

¹²² Artinya: *dan lemparkanlah tongkatmu!'. Maka tatkala (tongkat itu menjadi ular dan) Musa melihatnya bergerak-gerak seperti dia seekor ular yang gesit, larilah ia berbalik ke belakang tanpa menoleh.*

adalah semua bentuk akhlak tercela yang termuat dalam teks-teks al-Qur'an dan Hadis di mana seseorang diperintahkan untuk meninggalkannya dengan cara membersihkan dan menyucikannya. Sebaliknya kondisi hati yang menyelamatkan menurut al-Gazālī adalah segala bentuk akhlak terpuji yang merupakan sifat orang-orang yang dekat kepada Allah.

al-Gazālī berhasil mengembalikan tasawuf kepada bentuk aslinya setelah melalui proses yang lama dan masa sulit yang dialaminya. Tantangan yang dihadapi tidak hanya berasal dari internal tasawuf itu sendiri seperti munculnya paham *al-Hulūl*, *al-Ittihād* dan *Wihdat al-Wujūd* yang menghabiskan energi pemikiran umat Islam untuk membahasnya. Namun juga berasal dari eksternal yang muncul dalam bentuk serangan pemikiran yang dilakukan musuh-musuh Islam kala itu terhadap eksistensi tasawuf. Di tangan al-Gazālī, tasawuf mencapai zaman keemasan dan posisinya sebagai perilaku yang harus menghiasi para ahli tasawuf. Dengan ini maka misi al-Gazālī adalah membentuk spiritual Islam dalam ibadah dan muamalat.

Ringkasnya tasawuf menurut al-Gazālī adalah konsep dan praktek, ibadah dan perilaku yang mengacu kepada spirit al-Qur'an dan Hadis. Realisasi konsep tersebut menghasilkan buah dari tasawuf yaitu munculnya cahaya hati yang berperan sebagai petunjuk sekaligus parameter yang mengontrol semua aktifitas. Cahaya hati adalah keimanan dan ketakwaan. Seorang sufi yang selalu berkomitmen untuk mengerjakan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an dan Hadis akan membuat hatinya dipenuhi cahaya yang bisa menyinari sekitarnya. Cahaya hati ini adalah kunci *ma'rifat* (pengenalan) yang terdapat dalam tasawuf. Hati yang sudah penuh dengan cahaya akan mampu menyingkap *hijab* (dinding penutup) sehingga tidak ada jarak antara Allah dengan hamba-Nya dan selanjutnya Allah akan menancapkan ilmu pengetahuan kepada hamba yang dikehendaki-Nya, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Baqarah [2]: 282),¹²³ (Qs. al-A'raf [7]: 96).¹²⁴

¹²³ Artinya: *Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*

¹²⁴ Artinya: *Jikalau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya.*

Menancapkan ilmu pengetahuan dilakukan Allah dengan cara menampakkkan pada mereka ilmu-ilmu yang berkaitan dengan segala yang ada di langit dan segala yang ada di bumi, serta rahasia-rahasia Allah. Pada akhirnya tasawuf bertujuan untuk membentuk masyarakat yang bersih dan damai berlandaskan akhlak yang mulia dengan berpegang teguh terhadap prinsip dan ajaran Islam. Selain itu tasawuf berperan sebagai aturan yang memotivasi seseorang untuk meraih kesempurnaan hidup dan agar bisa memberikan yang terbaik bagi umat manusia. Tasawuf juga berperan sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah dengan cara mengerjakan segala perintah baik yang bersifat wajib maupun sunnah.

2. *Maqāmāt* dan *Aḥwāl*

Seorang *sālik* (istilah lain untuk menyebut para sufi) yang meniti jalan menuju Allah terkadang dalam proses pencapaiannya mengalami pengalaman-pengalaman spiritual yang dinamakan *maqāmāt* (bentuk jamak dari kata *maqām*) dan *aḥwāl* (bentuk jamak dari kata *hāl*). Jika menempel terus pada *sālik* dan tak terpisahkan darinya dinamakan *maqāmāt*, seperti warna kuning yang menjadi sifat emas yang tak terpisahkan darinya. Tetapi jika menempel hanya sebentar dan cepat sirna maka dinamakan *hāl* seperti warna kuning (pucat) yang melekat pada muka orang yang ketakutan di mana ketika rasa takutnya hilang maka warna kuning (pucat) itu akan sirna.¹²⁵

Maqāmāt diperoleh melalui *mujāhadah* (kerja keras), *taẓkiyat al-nafs* (penyucian jiwa), dan *riyāḍah* (olah ruhani) sehingga *sālik* mampu menundukkan dan melawan hawa nafsunya. Dalam melawan hawa nafsunya seorang *sālik* dituntut untuk menundukkan irādah-nya demi irādah Allah, tidak menentukan pilihannya demi pilihan Allah, tidak meminta dan mengharap dari seseorang kecuali Allah. Ia berlari dari dunia menuju akhirat dan dari akhirat menuju Tuhannya.

Maqāmāt menurut al-Gazālī adalah olah ruhani (*riyāḍah*) yang dilakukan *sālik* dengan *mujāhadah* sampai merasa sempurna pada satu *maqām* (*maqām* tertentu) lalu beralih ke *maqām* yang lain.¹²⁶ Semua proses tersebut dilakukan secara bertahap untuk sampai kepada ketinggian spiritual. Sedangkan *hāl* adalah kondisi batin yang suatu

¹²⁵al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 104.

¹²⁶*Ibid*, 16.

ketika bersih dan suatu ketika terkadang sebaliknya.¹²⁷ Menurut al-Gazālī, ada enam maqāmāt yang harus dilalui seseorang, yaitu: *tawbah*, *ḡubd*, *ṣabr*, *tawakkul*, *khanf*, dan *rajā'*. Sementara itu, ada dua *hāl* yang harus dilalui seseorang, yaitu *murāqabah* dan *mahabbah*.

1. *Maqām Tawbah* (Taubat)

Tawbah merupakan *maqām* utama dan pondasi penting yang mengantarkan para salik (istilah lain dari para sufi) untuk mengenal Allah sebagaimana ditegaskan al-Gazālī: bertaubat dari dosa dengan cara kembali kepada Allah merupakan prinsip para *sālik*, modal sukses, awal langkah para *murīdīn* (orang-orang yang menginginkan Allah) dan kunci konsistensi bagi orang-orang yang menyimpang.¹²⁸ al-Gazālī dalam konteks ini sepakat dengan Suhrawardī yang menegaskan bahwa tawbah adalah prinsip dari semua *maqām*, kerangka dari semua *hāl*, dan kunci dari semua kebaikan. Kedudukannya bagaikan bumi dengan bangunan; orang yang tidak memiliki pijakan bumi tidak akan bisa membuat bangunan. Orang yang tidak bertawbah kepada Allah, tidak akan memiliki *hāl* dan *maqām*.¹²⁹

al-Gazālī menegaskan bahwa *tawbah* terdiri dari tiga prinsip; *ʿilm* (pengetahuan), *hāl* (kondisi hati), *fi'l* (perbuatan). Hierarki urutannya bisa dijelaskan sebagai berikut bahwa pengetahuan menghasilkan kondisi hati yang menimbulkan penyesalan kemudian penyesalan menghasilkan keinginan kuat untuk meninggalkan perbuatan dosa dan begitulah seterusnya.¹³⁰ al-Gazālī menguraikan lebih jauh tentang hierarki ini: *Pertama*, *al-ʿilm* (pengetahuan) yaitu mengenal besarnya dampak *mudharat* (kerusakan) yang ditimbulkan oleh dosa dan posisinya sebagai hijab (penutup) antara hamba dan *mahbūb* (zat yang dicintai yaitu Allah). *Kedua*, penyesalan yaitu jika seorang hamba mengenal bahwa dosa adalah *hijab* (penutup) antara

¹²⁷Lalu Supriadi, "STUDI KOMPARATIF PEMIKIRAN TASAWUF AL-GAZĀLĪ DAN IBN TAIMIYAH," *Ulumuna Jurnal Studi KeIslamman* 17, no. 2 (2013): 421–440.

¹²⁸al-Gazālī, *Ihyā' ʿUlūm Al-Dīn*, 4.

¹²⁹Suhrawardī, *'Awārif Al-Ma'ārif*, Editor: 'Abd Al-Ḥalīm Maḥmūd (Riyād: Dār al-Kutub al-Hadīšah, n.d.), 424.

¹³⁰al-Gazālī, *Ihyā' ʿUlūm Al-Dīn*, 3.

hamba dan semua yang dicintai, maka muncul dari penyesalan ini rasa sakit hati terhadap hilangnya yang dicintai. Karena jika hati merasakan hilangnya *mahbūb* (yang dicintai) maka ia merasakan kesakitan dan kepedihan. *Ketiga, al-qasḍ* (keinginan) yaitu jika rasa sakit dan pedih sudah menguasai hati maka muncul kondisi lain (*ḥāl*) yaitu *irādah* (kehendak) terhadap perbuatan yang berkaitan dengan masa lalu, masa kini dan masa depan.

Seorang hamba yang sudah sampai kepada level (tingkatan) penyesalan hendaknya meninggalkan dosa yang pernah menjadi *ḥijāb* (penutup) antara dia dan *mahbūb* (zat yang dicintainya) pada masa kini, dan tidak akan kembali mengerjakan perbuatan dosa dan ber-*'azām* (berkeinginan kuat) untuk menjauh dari perbuatan dosa pada masa depan sampai akhir hayatnya dan juga terkait dengan dosa yang pernah diperbuatnya pada masa lalu. Jika dosa-dosa tersebut mampu di-*qada'* (ditunaikan) maka dia akan menyelesaikannya. Contohnya perbuatan sholat ditinggalkan pada masa lalu, maka dia harus meng-*qada'*-nya, dan jika pernah melakukan kezaliman hendaknya ia mengembalikannya kepada orang-orang yang berhak, dan jika dia tidak mampu menunaikan dan menutupnya maka hendaknya ia beristigfar (memohon ampun kepada Allah). Atas dasar ini al-Gazālī memaknai tawbah sebagai ungkapan penyesalan (rasa menyesal) yang didahului oleh ilmu pengetahuan (konsep) dan menghasilkan buah yaitu al-Qashdu (keinginan) untuk meninggalkan perbuatan dosa. Oleh karenanya Rasulullah bersabda: penyesalan adalah taubat.

al-Gazālī berkata: taubat adalah penyesalan yang dibarengi dengan pengetahuan dan diikuti dengan keinginan kuat untuk tidak mengulangi perbuatan dosa. Taubat adalah kembalinya seorang hamba kepada Allah dan menyesal atas dosa yang diperbuat serta memiliki keinginan kuat untuk tidak mengerjakannya pada masa yang akan datang. Menurut al-Gazālī, bertaubat hukumnya wajib dan harus dilakukan sesegera mungkin, dan kewajibannya bersifat umum bagi semua orang dalam berbagai kondisi. al-Gazālī berkata: kewajiban taubat secara jelas diperintahkan dalam al-Qur'an dan Hadis bagi orang yang terbuka mata hatinya dan dilampirkan keimanan di dalam dadanya¹³¹ sebagaimana firman Allah (Qs. al-Nur [24]: 31),¹³² (Qs. Gafir [50]: 3),¹³³ (Qs. Taha [20]: 82).¹³⁴

¹³¹*Ibid*, 4.

Syarat diterimanya taubat terhadap perbuatan yang dilakukan pada masa lampau sebagaimana dikemukakan al-Gazālī adalah dengan cara melakukan kilas balik terhadap perbuatan dosa yang pernah dilakukan pada masa lampau. Sedangkan *'aẓm* (keinginan kuat) yang terkait dengan masa yang akan datang adalah berjanji kepada Allah untuk tidak melakukan perbuatan dosa. al-Gazālī berpendapat bahwa *'aẓm* (keinginan kuat) harus dikerjakan sesegera mungkin. Seseorang dinamakan bertaubat jika memperkuat keinginannya di masa sekarang dan hal tersebut tidak akan terealisasi kecuali dengan melakukan *'uẓlah* (mengasingkan diri), sedikit bicara dan memakan yang halal.

Al-Gazālī membuat syarat-syarat diterimanya taubat menjadi tiga yaitu *al-Iqlā'* (mencabut diri) secara segera dari perbuatan maksiat dan dosa yang sudah dilakukan, *al-Nadm* (menyesali perbuatan) yang sudah dilakukannya, *al-'aẓm* (keinginan kuat) untuk tidak mengulangi perbuatannya. Jika syarat-syarat ini terpenuhi pada diri orang yang bertaubat maka taubatnya diterima Allah, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Nisa' [4]: 17).¹³⁵ Rasulullah bersabda: *orang yang ber dari dosa bagaikan orang yang tidak memiliki dosa.*¹³⁶

2. *Maqām Zuhd* (Zuhud)

Zuhud adalah indikator kesalehan dan karakter para *sālik* sebagaimana firman Allah (Qs. al- Ankabut [29]: 64).¹³⁷ Rasulullah

¹³² Artinya: *Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.*

¹³³ Artinya: *Yang Mengampuni dosa dan Menerima taubat lagi keras hukuman-Nya. Yang mempunyai karunia. Tiada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Hanya kepada-Nya-lah kembali (semua makhluk)*

¹³⁴ Artinya: *Dan sesungguhnya Aku Maha Pengampun bagi orang yang bertaubat, beriman, beramal saleh, kemudian tetap di jalan yang benar.*

¹³⁵ Artinya: *Sesungguhnya taubat di sisi Allah hanyalah taubat bagi orang-orang yang mengerjakan kejahatan lantaran kejahilan, yang kemudian mereka bertaubat dengan segera, maka mereka itulah yang diterima Allah nya; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*

¹³⁶ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Editor: Muḥammad Fu'ad 'Abd Al-Baqī (Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi, n.d.), 4250.

¹³⁷ Artinya: *Dan tiadalah kehidupan dunia ini melainkan senda gurau dan main-main. Dan sesungguhnya akhirat itulah yang sebenarnya kehidupan, kalau mereka mengetahui.*

bersabda: *jika kalian melihat seseorang yang bersifat zuhud di dunia dan sedikit berbicara, maka mendekatlah dengan orang tersebut karena pasti dia akan mengeluarkan kata-kata bijak.* Dalam hadisnya yang lain Rasulullah juga bersabda: *Bersikaplah zuhud di dunia, niscaya Allah mencintaimu. Bersikaplah zuhud dengan apa yang ada di tangan manusia, niscaya semua manusia akan mencintaimu.*¹³⁸ Zuhud dalam perspektif al-Gazālī di bagi menjadi tiga, *Pertama* tingkatan yang paling rendah yaitu meninggalkan kesenangan duniawi di kala hati ingin meraihnya namun ia berusaha menahan diri untuk tidak mengambilnya. *Kedua*, meninggalkan kesenangan duniawi karena sadar dengan sifat dunia yang hina. *Ketiga*, tingkatan yang paling tinggi yaitu meninggalkan kesenangan duniawi karena menganggap bahwa dunia tidak bisa dibandingkan dengan sesuatu apapun karena rendah dan hinanya.¹³⁹

Dalam kaitannya dengan sesuatu yang disenangi zuhud dibagi menjadi tiga, *Pertama*, zuhud orang-orang yang takut yang ingin selamat dari api neraka dan azab seperti azab kubur dan lain sebagainya. *Kedua*, zuhud karena mengharap pahala dari Allah, kenikmatan serta kelezatan yang dijanjikan kepadanya berupa surga. *Ketiga*, yang paling tinggi tingkatannya yaitu zuhudnya para sufi yaitu orang-orang tidak memiliki keinginan kecuali untuk bertemu dengan Allah. Dalam kaitannya dengan sesuatu yang dibenci, zuhud dibagi menjadi beberapa bagian yang diringkas oleh al-Gazālī menjadi empat; *Pertama*, zuhud terhadap segala sesuatu selain Allah. *Kedua*, zuhud terhadap segala sesuatu yang mendatangkan kenikmatan yang mencakup semua sifat alami manusia seperti hawa nafsu, marah, sombong, pangkat, jabatan, dan harta benda. *Ketiga* zuhud terhadap harta benda dan jabatan dan segala sesuatu yang mengantarkan kepada keduanya. *Keempat*, zuhud terhadap pengetahuan, kemampuan, uang dan jabatan.

Ringkasnya zuhud adalah ungkapan dari ketidakinginan seseorang untuk mengejar kesenangan duniawi. Ketidakinginan ini untuk selanjutnya membuat seseorang tidak mau hidup lama di dunia sehingga ia mempersempit angan-angan duniawi. Al-Gazālī sepakat dengan Imam Ahmad Ibn Hanbal yang membagi zuhud menjadi tiga level; *Pertama*, *zuhd al-‘awām* (zuhud orang awam) yaitu meninggalkan

¹³⁸Majah, *Sunan Ibn Majah*, Ed. *Muhammad Fu‘ad ‘Abd Al-Baqī*, 4102.

¹³⁹al-Gazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm Al-Dīn*, 217.

yang haram. *Kedua*, *zuhd al-khawāsy* (zuhud orang khusus) yaitu meninggalkan sesuatu yang berlebihan dari yang halal. *Ketiga*, *zuhd al-‘arifīn* (zuhud orang sufi) yaitu meninggalkan segala sesuatu yang menyibukkan dirinya dari Allah. Zuhud hakiki adalah menganggap dunia hanya sampai di tangan dan tidak sampai ke hati karena seseorang membutuhkan bekal harta benda yang memadai untuk bisa hidup dan mengerjakan ketaatan. Sebagaimana dipraktekkan oleh sebagian sahabat yang memiliki harta yang banyak namun dibelanjakan di jalan Allah untuk memperoleh pahala dari Allah.

3. *Maqām Ṣabr* (Sabar)

Para *salik* dalam proses mencari Allah membutuhkan sifat *ṣabr* (sabar). Seorang salik yang tidak menjadikan sifat sabar sebagai semboyan dan perilaku hidup maka ia tidak akan memperoleh hasil. Oleh karenanya sabar menjadi *maqām* para salik, sifat orang mukmin serta tanda keimanan orang-orang yang bertakwa. Orang yang menghiasi dirinya dengan sifat sabar akan memperoleh keberuntungan, kesuksesan dan keredaan Allah baik di dunia maupun di akhirat. al-Gazālī berkata: sabar adalah kuatnya motivasi agama dalam menghadapi motivasi hawa nafsu.¹⁴⁰ Hal itu terjadi karena untuk melaksanakan kewajiban dan meninggalkan maksiat tidak bisa terealisasi tanpa bersabar, dan seorang salik dalam dua kondisi tersebut membutuhkan kesabaran. Junayd al-Bagdady sebagaimana dikutip Suhrawardī mendefinisikan sabar sebagai dorongan jiwa untuk selalu bersama Allah tanpa berkeluh kesah.¹⁴¹ Sahl Ibn ‘Abdillah al-Tasturi berkata: sabar adalah menunggu kemudahan dari Allah.¹⁴²

Beberapa ayat al-Qur’an memotivasi seseorang untuk bersifat sabar. Allah mensifati orang-orang yang sabar dengan beberapa sifat dan menjelaskan bahwa semua level dan kebaikan disandarkan kepada buah dari sabar, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Sajdah [32]):

¹⁴⁰*Ibid*, 64.

¹⁴¹Suhrawardī, *‘Awārif Al-Ma’ārif*, Ed. ‘Abd Al-Ḥalīm Maḥmūd, 242.

¹⁴²Abū Bakr Al-Kalabazī, *Al-Ta’arruf Li Maḥḥab Aḥl Al-Tasannuf* (Dār al-Ittihād al-Arabī, 1969), 112.

24),¹⁴³ (Qs. al-Nahl [16]: 96),¹⁴⁴ (Qs. al-Zumar [39]: 10).¹⁴⁵ Segala bentuk kebaikan yang diperbuat untuk mendekat kepada Allah memiliki ganjaran dan balasan yang terukur kecuali sabar. Keistimewaan sabar diketahui melalui bentuk balasannya yang *unlimited* (tidak bisa terukur). Allah memprioritaskan orang yang sabar dengan balasan pahala yang sangat besar (Qs. al-Baqarah [2]: 157),¹⁴⁶ petunjuk, rahmat dan shoalawat dikumpulkan bagi orang-orang yang sabar. Al-Qur'an juga memotivasi seseorang untuk bersabar ketika ditimpa musibah dan ujian, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Baqarah [2]: 155-156).¹⁴⁷ Rasulullah bersabda: Sabar adalah setengah dari iman. Dari Jabir bahwa Rasulullah pernah ditanya tentang iman? beliau menjawab: iman adalah sabar dan lapang dada (toleran).

4. *Maqām Tawakkul* (Tawakkal)

Tawakkal merupakan sifat orang yang beriman dan sifat tertinggi para sufi. Sahl Ibn Abdullah al-Tasturi membuat analogi tawakkalnya seorang hamba kepada Allah dengan mayit yang berada di tangan orang yang memandikannya yang bebas membolakbalikkan badannya (melakukan apa saja kepada si mayit).¹⁴⁸ Zun Nun al-Misri berkata tawakkal adalah meninggalkan segala bentuk kebendaan yang

¹⁴³ Artinya: *Dan Kami jadikan di antara mereka itu pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami ketika mereka sabar. Dan adalah mereka meyakini ayat-ayat Kami.*

¹⁴⁴ Artinya: *Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal. Dan sesungguhnya Kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang sabar dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.*

¹⁴⁵ Artinya: *Katakanlah: "Hai hamba-hamba-Ku yang beriman, bertakwalah kepada Tuhanmu". Orang-orang yang berbuat baik di dunia ini memperoleh kebaikan. Dan bumi Allah itu adalah luas. Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah Yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas.*

¹⁴⁶ Artinya: *Mereka itulah yang mendapat keberkatan yang sempurna dan rahmat dari Tuhan mereka dan mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk.*

¹⁴⁷ Artinya: *(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: "Inna lillaahi wa innaa ilaihi raji'un". Mereka itulah yang mendapat keberkatan yang sempurna dan rahmat dari Tuhan mereka dan mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk.*

¹⁴⁸ Abū al-Qāsim al-Qusyairī, *Al-Risalah Al-Qusyairiyyah*, Ed. Abd al-Halim Mahmūd (Kairo: Dār al-Ta'rif, 1966), 120.

dituhankan dan memutus segala bentuk sebab.¹⁴⁹ Dalam al-Qur'an banyak sekali ditemukan ayat-ayat yang menyinggung tentang tawakkal, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Maidah [5]: 23),¹⁵⁰ (Qs. Ibrahim [14]: 12),¹⁵¹ (Qs. al-Thalaq [65]: 3),¹⁵² (Qs. al-Imran [3]: 159).¹⁵³ al-Gazālī ketika menafsirkan ayat tersebut mengatakan bahwa siapa saja yang menjadikan *maqām* (tingkatan) tertingginya *mahabbatullah*, kecukupan sebagai pakaiannya, Allah sebagai tempat berserah dirinya, maka ia akan memperoleh keberuntungan yang besar karena zat yang dicintai tidak akan menyiksanya, tidak akan menjauhinya dan tidak akan menghalanginya.¹⁵⁴ Rasulullah bersabda: Jika kalian bertawakkal kepada Allah dengan sebenar-benarnya maka Allah memberikan kalian rezeki sebagaimana diberikan kepada burung yang ketika keluar dari sarangnya pagi hari dalam keadaan lapar kemudian setelah pulang ke sarangnya sore hari dalam keadaan kenyang.¹⁵⁵ Rasulullah juga bersabda: Siapa yang ingin menjadi orang yang paling kaya di dunia hendaklah ia lebih percaya terhadap apa yang berada di sisi Allah daripada apa yang berada di tangannya.

Terdapat beberapa level tawakkal; *Pertama*, kepercayaan terhadap jaminan Allah sama seperti kepercayaan orang yang

¹⁴⁹al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 264.

¹⁵⁰ Artinya: *Berkatalah dua orang diantara orang-orang yang takut (kepada Allah) yang Allah telah memberi nikmat atas keduanya: "Serbulah mereka dengan melalui pintu gerbang (kota) itu, maka bila kamu memasukinya niscaya kamu akan menang. Dan hanya kepada Allah hendaknya kamu bertawakkal, jika kamu benar-benar orang yang beriman"*.

¹⁵¹ Artinya: *Mengapa kami tidak akan bertawakkal kepada Allah padahal Dia telah menunjukkan jalan kepada kami, dan kami sungguh-sungguh akan bersabar terhadap gangguan-gangguan yang kamu lakukan kepada kami. Dan hanya kepada Allah saja orang-orang yang bertawakkal itu, berserah diri"*.

¹⁵² Artinya: *Dan memberinya rezeki dari arah yang tiada disangka-sangkanya. Dan barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan yang (dikehendaki)Nya. Sesungguhnya Allah telah mengadakan ketentuan bagi tiap-tiap sesuatu*.

¹⁵³ Artinya: *Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya*.

¹⁵⁴al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 243.

¹⁵⁵ Muḥammad bin Īsā Al-Tirmīzī, *Sunan Al-Tirmīzī* (Kairo: Maṭba'at al-Bāb al-Ḥalabī, n.d.), 2344.

berwakil terhadap orang yang mewakilinya. *Kedua*, kondisinya bersama Allah seperti anak bayi dengan ibunya yang tidak mengenal orang lain, tidak takut pada yang lain dan tidak berserah diri kecuali kepada ibunya.¹⁵⁶ Siapa saja yang hatinya selalu bersama Allah dan berserah diri kepada-Nya maka ia akan diperhatikan oleh Allah sebagaimana anak kecil yang mendapat perhatian dari ibunya. Perbedaan antara level pertama dan kedua adalah pada level kedua orang yang bertawakkal mengalami kondisi *fanā'* di mana hatinya tidak melihat kepada perbuatan tawakkal itu sendiri namun melihat zat tempat ia bertawakkal atau dengan kata lain tidak ada ruang dan tempat di hatinya selain Allah. Sedangkan pada level pertama seseorang akan bertawakkal karena terbebani dan berdasarkan usaha bukan *fanā'*. Dalam kondisi ini seseorang bisa saja disibukkan oleh selain zat tempat ia bertawakkal atau dengan kata lain dalam hatinya masih terdapat ruang bagi selain Allah.

Sahl Ibn 'Abd llah al-Tasturi ketika ditanya tentang level tawakkal, menjawab: level paling rendah adalah meninggalkan harapan, level menengah adalah meninggalkan ikhtiar. Ketika ditanya tentang level tawakkal yang paling tinggi, al-Tasturi menjawab secara tidak langsung dengan mengatakan bahwa kondisi tersebut tidak akan diketahui kecuali oleh orang yang sampai ke level menengah. *Ketiga*, Kondisinya di hadapan Allah bagaikan mayit di tangan orang yang memandikannya, ia melihat dirinya seolah-olah seperti mayit yang hanya bisa digerakkan oleh kekuasaan Allah sebagaimana orang yang memandikan mayit menggerakkan badannya. Level tawakkal yang ketiga ini membuat rasa percaya diri yang tinggi terhadap pemberian Allah sehingga ia tidak mau berdoa dan meminta, sebab menurutnya memberi lebih baik dari meminta. Banyak nikmat yang diperoleh seseorang sebelum meminta dan berdoa. Sedangkan level kedua tidak berarti dia tidak mau berdoa dan meminta namun dia tidak mau meminta kepada selain Allah.

Dari beberapa pernyataan sebagaimana disebutkan tampak bahwa level pertama pengaturan dan kemauan berasal dari hamba, sedangkan pada level kedua sekalipun tidak ada pengaturan dan penyerahan secara total namun seorang hamba berinisiatif untuk meminta dan berdoa sedangkan pada level ketiga tidak ada

¹⁵⁶al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 261.

pengaturan dan tidak ada inisiatif untuk meminta dan berdoa. Posisi tertinggi dari semua level tawakkal adalah level ketiga. Agama mendorong umat manusia untuk selalu bertawakkal dengan menempuh segala sebab (ikhtiar), sebagaimana firman Allah (Qs. al-Jumu'ah [62]: 10),¹⁵⁷ karena langit tidak akan menurunkan hujan emas dan perak. Oleh karenanya manusia dituntut untuk berusaha mencari rezeki bahkan Rasulullah bekerja dan mencari rezki dan makan dari hasil pekerjaannya. Rasulullah bersabda: *tidak ada makanan yang lebih baik bagi seseorang melebihi makanan yang diperolehnya dari hasil keringatnya. Nabi Daud memakan makanan dari hasil pekerjaannya.* Para sahabat menerapkan sifat tawakkal kepada Allah dalam hidup sekalipun demikian mereka juga menjalankan sebab-sebab yang menyebabkan keberhasilan.

Spirit ini membuat para sufi mengerjakan pekerjaan yang bisa menyelamatkannya dari kehinaan karena meminta kepada orang lain. Sebagai contoh, Ibrahim Ibn Adham adalah seorang pangeran (anak raja) ia meninggalkannya jabatannya dan bekerja sebagai penjaga keamanan, tukang pikul kayu agar ia percaya dengan makanan yang dimakannya.¹⁵⁸ Ibrahim Ibn Adham berkata: hendaklah engkau bekerja secara ksatria, halal dan menafkahi keluarga.¹⁵⁹

5. *Maqām Khawf* (Takut)

Khawf (takut) yaitu perasaan sakit hati yang timbul karena memprediksi akan terjadinya perbuatan yang dibenci pada masa yang akan datang.¹⁶⁰ Seseorang yang merasa dekat kepada Allah, akan menjadikan semua waktunya untuk menyaksikan keindahan Allah. Kondisi spiritual ini membuatnya tidak akan menoleh ke masa yang akan datang, tidak takut dan tidak berharap namun kondisinya lebih tinggi levelnya dari semua perasaan itu. al-Gazālī berpendapat bahwa tingkatan *khawf* yang paling rendah yaitu seseorang mencegah dirinya dari larangan Allah yang dikenal dengan nama *wara'*. Jika kekuatannya

¹⁵⁷Artinya: *Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.*

¹⁵⁸al-Qusyairī, *Al-Risālah Al-Qusyairiyyah*, Editor: Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, 13.

¹⁵⁹Ibrahim Basyuni, *Nasya't Al-Tasawwuf Al-Islāmi* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), 1.

¹⁶⁰al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 157.

bertambah ia akan menahan diri dari segala sesuatu yang membawanya kepada perbuatan haram dan syubhat yang dikenal dengan nama *taqwā*. Khawf terkadang membuat seseorang meninggalkan sesuatu yang makruh karena takut terjerumus melakukan perbuatan haram yang dikenal dengan nama *ṣiddiq* (jujur dalam ketakwaan).

Takut bagaikan cemeti yang dipergunakan Allah untuk mengarahkan hamba-Nya agar selalu konsisten untuk mendekatkan diri kepada Allah.¹⁶¹ al-Gazālī berpendapat bahwa khawf memiliki tiga level; *Pertama* yaitu rasa takut yang munculnya seperti lemah lembutnya hati seorang wanita. Kondisi ini muncul ketika mendengar ayat al-Qur'an yang lalu membuatnya menangis dan berlinangan air mata atau ketika menyaksikan peristiwa yang dahsyat (luar biasa). Jika penyebab rasa takutnya hilang maka hatinya kembali lalai dan mengerjakan perbuatan dosa dan maksiat. Rasa takut pada level ini bersifat sementara dan sedikit manfaatnya. *Kedua* yaitu rasa takut yang berlebihan dan tidak normal yang mengakibatkan timbulnya rasa malas, putus asa, lemah, sakit, hilang akal dan kematian. Rasa takut pada level ini dilarang oleh agama karena mencegah seseorang untuk berbuat yang merupakan buah dari khawf. *Ketiga*, khawf yang terpuji yaitu penengah antara jenis yang pertama dan kedua.

Rasa takut memiliki beberapa sebab; sesuatu ditakuti karena dirinya sendiri atau ditakuti karena musibah yang akan menyimpannya. al-Gazālī berkata: rasa takut tidak akan terealisasi kecuali dengan menunggu terjadinya sesuatu yang ditakuti. Sesuatu ditakuti terkadang karena dirinya sendiri seperti rasa takut terhadap api dan terkadang ditakuti karena menimbulkan kejadian atau musibah yang lain, seperti rasa takut berbuat maksiat karena takut terhadap akibat yang ditimbulkan di akhirat. Oleh karenanya rasa takut dibagi menjadi dua bagian: *Pertama*, takut terhadap sesuatu karena akibat atau dampak yang muncul seperti rasa takut dari kematian sebelum bertaubat, ingkar janji dan tidak menepati hak-hak Allah. *Kedua*, takut terhadap sesuatu karena dirinya, seperti rasa takut dari *sakratul mauṭ* dan pertanyaan malaikat di kubur, pertanggungjawaban terhadap Allah di akhirat. Jenis rasa takut ini dimiliki oleh orang-orang yang shaleh dan orang-orang yang zuhud. al-Gazālī berkata: tingkatan rasa takut yang

¹⁶¹*Ibid*, 155.

paling tinggi yaitu rasa takut untuk berpisah dengan Allah dan tertutupnya dinding pemisah (*hijāb*) dari Allah.

al-Gazālī menegaskan dampak yang ditimbulkan oleh rasa takut ketika mengatakan bahwa rasa takut adalah motivasi untuk mengerjakan kebaikan dengan cara memunculkan rasa takut. Rasa takut menahan anggota tubuh mengerjakan perbuatan maksiat dan sebaliknya mengarahkannya untuk berbuat ketaatan. Selama tidak memberi pengaruh terhadap anggota tubuh untuk tergerak maka ia hanya kata hati atau lintasan hati yang tidak layak dinamakan takut. Beberapa ayat dan hadis menyinggung tentang keutamaan takut kepada Allah. Pada ayat berikut ini Allah menyebut rasa takut yang dibarengi dengan iman kepada Allah (Qs. al-Imran [3]: 175),¹⁶² (al-Rahman [55]: 46),¹⁶³ (al-Nur [24]: 37).¹⁶⁴ Rasulullah bersabda: otak dari kebijaksanaan itu adalah takut kepada Allah. Allah berfirman dalam hadis qudsi:

“Demi keagungan-Ku dan kebesaran-Ku, aku tidak menghimpun pada hamba-Ku dua rasa takut atau dua rasa aman. Jika ia merasa aman dari-Ku di dunia maka aku membuatnya takut pada hari kiamat, jika ia takut kepada-Ku di dunia maka aku akan membuatnya aman pada hari kiamat.”

6. *Maqām Rajā'* (berharap)

Rajā' (berharap) adalah *maqām* para *sālik*. Menurut al-Gazālī *raja'* adalah istirahatnya hati untuk menunggu sesuatu yang dicintai.¹⁶⁵ Sesuatu yang dicintai dipastikan memiliki sebab. al-Qusyairi berkata *raja'* adalah bergantungnya hati terhadap sesuatu yang dicintai yang akan terjadi pada masa yang akan datang.¹⁶⁶ al-Tusi

¹⁶² Artinya: *Sesungguhnya mereka itu tidak lain hanyalah syaitan yang menakutkan (kamu) dengan kawan-kawannya (orang-orang musyrik Quraisy), karena itu janganlah kamu takut kepada mereka, tetapi takutlah kepada-Ku, jika kamu benar-benar orang yang beriman.*

¹⁶³ Artinya: *Dan bagi orang yang takut akan saat menghadap Tuhannya ada dua surga.*

¹⁶⁴ Artinya: *Mereka takut kepada suatu hari yang (di hari itu) hati dan penglihatan menjadi goncang.*

¹⁶⁵al-Gazālī, *Ihya' 'Ulum Al-Dīn*. 164

¹⁶⁶al-Qushairi, *Al-Risalah Al-Qushairiyah*, Editor: *Abdud Halim Mahmud*. 318

mengklasifikasikan *raja'* menjadi tiga, yaitu mengharap kepada Allah, mengharap keluasan rahmat Allah dan terakhir mengharap pahala dari Allah. Berharap pahala dari Allah, keluasan rahmat-Nya muncul ketika seseorang menyebut nikmat yang diperolehnya. Seorang hamba mengetahui bahwa kedermawanan dan kemuliaan merupakan sifat Allah sehingga hatinya merasa tenang terhadap zat yang diharapkan memberi kemuliaan.

Berharap kepada Allah merupakan bentuk penghambaan yang terealisasi sehingga ia tidak berharap sesuatu kecuali kepada Allah. Al-Qur'an menyebutkan tentang sikap berharap dan berbaik sangka kepada Allah ketika menyebutkan tentang kematian, sebagaimana firman Allah. (al-Zumar [39]: 53),¹⁶⁷ dan (Qs. al-Kahfi [18]: 110).¹⁶⁸ Rasulullah bersabda: Janganlah mati salah satu di antara kalian sebelum ber-*busnu al-dzon* (berbaik sangka) kepada Allah. Dalam hadis juga disebutkan: "Wahai manusia! Jika engkau datang kepada-Ku dengan setumpuk kesalahan lalu engkau datang kepada-Ku dengan tidak menyekutukan-Ku maka aku akan mendatangimu dengan setumpuk ampunan." al-Gazālī membedakan pengharapan, tipu daya dan angan-angan berdasarkan prediksi tercapainya sesuatu yang dicintai. Menunggu tercapainya sesuatu yang disertai sebab dinamakan *raja'* (harapan). Sedangkan menunggu tercapainya sesuatu tanpa disertai sebab dinamakan tipu daya dan menunggu tercapainya sesuatu yang tidak ada wujudnya sama sekali dinamakan angan-angan.¹⁶⁹

***Hāl al-Murāqabah* (Pengawasan Allah)**

Al-Murāqabah yaitu pengawasan Allah terhadap hamba-Nya. *Al-Murāqabah* merupakan *hāl* (kondisi spiritual) yang dihasilkan *ma'rifah* (pengenalan) yang kemudian memunculkan perbuatan tubuh dan hati. Sedangkan *hāl* adalah kondisi hati yang sibuk menghadap kepada Allah dan mencurahkan perhatian kepada-Nya. Sedangkan

¹⁶⁷ Artinya: "Katakanlah: "Hai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah."

¹⁶⁸ Artinya: "Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat kepada Tuhannya".

¹⁶⁹al-Gazālī, *Ihya' Ulum Al-Dīn*, 143.

ma'rifah adalah mengenal bahwa Allah selalu mengawasi segala yang terlintas di hati setiap orang baik yang nyata maupun tersembunyi. Rahasia hati di hadapan Allah terbuka lebar sama seperti kulit seseorang yang terlihat jelas oleh orang lain.¹⁷⁰ Menurut Al-Muhasibi, *al-murāqabah* adalah pengetahuan hati terhadap dekatnya Allah. Sementara menurut Al-Jurjani *al-murāqabah* adalah pengetahuan hati manusia bahwa Allah mengetahui segala sesuatu yang terjadi.¹⁷¹

Dari beberapa definisi disimpulkan bahwa *al-Murāqabah* adalah keyakinan seseorang bahwa Allah mengawasi semua gerak-gerik manusia, sebagaimana firman Allah (Qs. Gafir [50]: 19),¹⁷² (Qs. al-Tawbah [9]: 78).¹⁷³ Allah mengetahui dan mengawasi seseorang sehingga mencegahnya melakukan perbuatan yang dilarang. Rasulullah menjawab Jibril ketika ditanya tentang *al-Ihsan*: engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihatnya, jika engkau tidak melihatnya maka Dia melihat-mu.

Al-Murāqabah terdiri dari dua tingkatan; *Pertama, murāqabat al-Muqarrabin* (pengawasan orang-orang yang dekat kepada Allah) yaitu seorang hamba tenggelam di bawah pengawasan Allah, sehingga tidak ada ruang baginya untuk menoleh kepada selain Allah. Jika hati sudah tenggelam menghadap Allah maka semua anggota tubuh akan dipergunakan untuk menuju zat Allah dengan selalu konsisten tanpa merasa terpaksa. Siapa saja yang memperoleh tingkatan ini maka ia tidak melihat kehadiran orang lain yang berada di sekitarnya padahal ia tidak buta, dan tidak mendengar apa yang dikatakan oleh orang lain yang berada di sekitarnya padahal ia tidak tuli.¹⁷⁴

Kedua, murāqabat al-Wara'in min Aṣḥāb al-Yamīn, yaitu orang-orang yang merasa dalam pengawasan Allah baik secara nyata maupun tersembunyi namun perasaan tersebut tidak membuatnya untuk mengagungkan Allah bahkan hatinya masih memikirkan

¹⁷⁰*Ibid*, 398.

¹⁷¹Alī Bin Muḥammad al-Jurjānī, *Al-Ta'rifāt* (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), 12.

¹⁷² Artinya: "Dia mengetahui (pandangan) mata yang kbiarat dan apa yang disembunyikan oleh hati."

¹⁷³ Artinya: "Tidaklah mereka tabu bahwasanya Allah mengetahui rahasia dan bisikan mereka, dan bahwasanya Allah amat mengetahui segala yang ghaib."

¹⁷⁴al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 398.

bagaimana caranya mengejar harta benda dan kesenangan duniawi.¹⁷⁵ Kelompok ini sekalipun disibukkan oleh harta benda dan kesenangan duniawi namun sifat malu membuat mereka tidak berani melakukan suatu perbuatan yang membuatnya malu pada hari kiamat. Kesadaran ini muncul karena mereka melihat Allah di dunia dan berkeyakinan bahwa mereka dalam pengawasan Allah.

al-Gazālī menjelaskan bahwa pengawasan terhadap perbuatan hamba dibagi menjadi dua; *Pertama*, pengawasan sebelum berbuat. Pengawasan sebelum berbuat adalah pengawasan terhadap segala perilaku seseorang; apakah ia akan berbuat karena ikhlas kepada Allah atau mengikuti dorongan hawa nafsu. Jika ikhlas karena Allah maka ia melakukannya namun jika tidak maka ia akan menahan dirinya untuk tidak melakukannya. *Kedua*, pengawasan ketika berbuat. Hal tersebut dilakukan dengan memeriksa cara yang benar untuk berbuat demi menunaikan hak Allah sambil berusaha memperbaiki niat.

Al-Murāqabah dalam ketaatan dilakukan dengan cara mengikhlaskan hati dan menjaganya dari segala sesuatu yang merusak, sedangkan *murāqabah* dalam maksiat dilakukan dengan cara bertaubat, menyesal dan mencabut diri dari perbuatan dosa untuk selanjutnya menyibukkan diri dengan memikirkan kebesaran Allah, sedangkan *murāqabah* dalam sesuatu yang mubah dilakukan dengan cara menjaga etika dan bersyukur terhadap nikmat yang diberikan Allah. *Murāqabah* yaitu seseorang merasa dalam pengawasan Allah ketika mengerjakan suatu perbuatan dalam semua kondisi karena meyakini bahwa tidak ada yang luput dari pengawasan Allah. Jika seorang hamba sudah sampai kepada tingkatan ini maka dia tidak berani mengerjakan perbuatan maksiat karena takut terhadap Allah yang selalu mengawasinya. Dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang menegaskan bahwa Allah mengawasi segala perbuatan yang dilakukan oleh hamba-Nya dan tidak ada sesuatu apapun yang luput dari pengawasan-Nya, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Nisa' [4]: 1),¹⁷⁶ (Qs. al-'Alaq [96]: 14).¹⁷⁷

¹⁷⁵*Ibid.* 398

¹⁷⁶ Artinya: *Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.*

¹⁷⁷ Artinya: *Tidaklah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat segala perbuatannya?*

Hāl Al-Maḥabbah

Al-Maḥabbah (kecintaan) adalah pondasi dan esensi Islam serta spirit dan sumber tasawuf. Cinta didefinisikan sebagai kecenderungan alami kepada sesuatu yang enak atau lezat. Jika kecenderungan tersebut semakin kuat maka dinamakan *al-ḥiyyq*.¹⁷⁸ Al-Muhasibi mendefinisikan *maḥabbah* sebagai kecenderungan terhadap sesuatu secara sepenuh hati, mengutamakan dari diri, ruh dan harta benda yang dimiliki, menyetujui baik secara nyata maupun tersembunyi terhadap segala perintah dan larangannya, mengetahui kekurangan yang ada dalam proses mencintainya.

Menurut al-Junayd al-Bagdady, cinta adalah kecenderungan hati kepada Allah, dan kepada segala sesuatu yang disandarkan kepada-Nya tanpa paksaan atau ketaatan terhadap perintah Allah, menjauhi larangan-Nya dan keridaan dengan ketentuan-Nya.¹⁷⁹ Cinta adalah kecenderungan hati kepada orang yang dicintai dan mengeluarkan segala usaha dan potensi yang dimiliki untuk melaksanakan perintah dan menjauhi larangan. Cinta adalah kondisi terhormat yang melaluinya Allah mempersaksikan hamba-Nya dan menginformasikan kecintaan-Nya kepada hamba-Nya. Allah disifati dengan sifat cinta kepada hamba-Nya dan hamba disifati dengan sifat cinta kepada Allah.

Umat Islam sepakat mengatakan bahwa cinta kepada Allah hukumnya wajib. Jika ada pertanyaan bagaimana mewajibkan mencintai sesuatu yang tidak ada wujudnya, bagaimana menginterpretasi cinta dengan ketaatan, dan ketaatan mengikuti kecintaan dan sebagai dampaknya? Oleh karenanya cinta menjadi awal mula sesuatu yang setelah itu memunculkan ketaatan (loyalitas) terhadap zat yang dicintai. Allah menyinggung tentang *al-maḥabbah* pada beberapa tempat (Qs. al-Maidah [5]: 54),¹⁸⁰ (Qs. al-Imran [3]: 32).¹⁸¹ (Qs. al-Baqarah [2]: 195).¹⁸² Terdapat banyak sekali hadis-hadis

¹⁷⁸al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 314.

¹⁷⁹Al-Kalābāzī, *Al-Ta'arruf Li Maḥab Ahl Al-Tasawwuf*, 130.

¹⁸⁰ Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya*

¹⁸¹ Artinya: *Katakanlah: "Taatilah Allah dan Rasul-Nya; jika kamu berpaling, maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir".*

nabi yang menyinggung tentang *mahabbah*. Rasulullah bersabda: *Tidak beriman salah seorang di antara kalian sehingga aku lebih dicintainya dari orang tuanya, anaknya dan manusia semuanya*. Rasulullah juga ketika berdoa berkata: *Ya Allah! Jadikanlah kecintaan kepada-Mu melebihi kecintaan kepada diriku, keluargaku dan dari air yang dingin*. Berdasarkan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis diatas maka disimpulkan bahwa tidak ada yang berhak dicintai kecuali Allah begitu juga dengan kecintaan kepada Rasulullah yang merupakan inti kecintaan kepada Allah.

Al-Gazālī menyebutkan hal-hal yang menyebabkan terjadinya cinta: *Pertama*, manusia cinta kepada dirinya, cinta kekekalan, dan cinta keberadaan. Siapa saja yang mengenal dirinya maka ia mengenal tuhannya. Tidak ada keberadaan yang tidak bersumber dari Allah, kepada Allah dan dengan Allah. Allah yang membuat dari tidak ada menjadi ada, kemudian memeliharanya. Jika seseorang mencintai dirinya dan keberadaannya dan mengenal bahwa keberadaannya sendiri diperoleh dari Zat yang lain maka dengan sendirinya dia akan mencintai zat yang memberinya keberadaan dan kesempurnaan yaitu Allah. Karena kecintaan adalah buah dari pengenalan, dan siapa yang mengenal tuhannya maka dia akan mencintainya. Tidak logis jika seseorang mencintai dirinya namun tidak mencintai tuhannya. *Kedua*, Ihsan. Manusia adalah hamba dari perbuatan baik karena jiwa diciptakan mencintai orang-orang yang pernah berbuat baik kepadanya. Hal ini menuntutnya untuk mencintai Allah sepenuh hati. Jika ia benar-benar mengenal maka dia akan mengenal bahwa orang yang berbuat baik kepadanya adalah Allah. Sedangkan perbuatan baik yang diperolehnya dari manusia tidak bisa digambarkan secara nyata namun hanya bersifat majaz. Jadi yang berbuat baik sejatinya adalah Allah. *Ketiga*, engkau mencintai orang yang berbuat baik pada dirinya sekalipun perbuatan baiknya tidak sampai kepadamu. Kecintaan kepada Allah dilakukan karena Zat-Nya bukan karena alasan atau tujuan lain. Bentuk kecintaan ini menuntutnya untuk cinta kepada Allah semata dan pada sisi lain juga menuntutnya agar ia tidak

¹⁸² Artinya: *Dan belanjakanlah (hartanya) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.*

mencintai selain Allah. Allah sejatinya yang berbuat baik kepada seluruh alam dan inilah bentuk cinta hakiki yang diwujudkan dalam sufisme. *Keempat*, mencintai semua yang indah karena zat keindahan itu sendiri, bukan karena sesuatu yang ada di belakang keindahan itu. Hal ini menuntut kecintaan kepada Allah karena Dia merupakan keindahan yang tidak ada tandingannya. *Kelima*, kesesuaian karena kesesuaian menimbulkan daya tarik. Hal ini menuntut kecintaan kepada Allah karena adanya kesesuaian yang bersifat batin (tidak nyata) yang tidak terkait dengan bentuk dan rupa. Namun kepada makna tersembunyi yang sebagiannya disebutkan dalam kitab dan sebagiannya disimpan secara tertutup dalam *gīrah* (kecemburuan) kepada Allah.¹⁸³

Penjelasan dari makna yang sebagiannya disebutkan dalam kitab adalah kedekatan hamba dengan tuhan pada beberapa sifat yang diperintahkan untuk mengikutinya dan berakhlak dengan akhlak ketuhanan sehingga dikatakan: ber-akhlaklah kalian dengan akhlak Allah. Sifat-sifat tersebut seperti ilmu, kebajikan, berbuat baik, kasih sayang, lemah lembut, memberi nasehat. Sedangkan yang tidak disebutkan karena kesesuaian tertentu yang khusus diperuntukkan bagi manusia yang diisyaratkan dalam (Qs, al-Isra' [17]: 85)¹⁸⁴ yaitu sifat rabbani yang keluar dari batasan akal manusia.¹⁸⁵ *Mahabbah* adalah pohon yang dasarnya menancap di bumi dan cabangnya menjulang ke langit, tanda-tandanya tampak dalam hati, lidah dan semua anggota tubuh. Tanda-tanda *mahabbah* banyak sekali, antara lain:

Pertama, cinta untuk bertemu dengan kekasih (yang dicintai) dengan cara *mukāsyafah* dan *musyābadah*, karena seseorang yang mencintai sesuatu dengan hatinya maka ia cinta untuk melihat dan bertemu dengannya. Seseorang yang sadar tidak akan sampai kepada kekasih kecuali dengan pergi dan berpisah dari dunia dengan kematian maka ia menjadi orang yang mencintai kematian dan tidak berlari darinya. Hal itu terjadi karena kematian adalah kunci untuk bertemu dengan Allah dan pintu untuk masuk kepada dunia

¹⁸³al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 306.

¹⁸⁴ Artinya: *Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".*

¹⁸⁵al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 303.

musyabadah. *Kedua*, mengutamakan apa yang dicintai oleh Allah atas apa yang dicintai oleh dirinya baik yang tampak nyata maupun yang tersembunyi. Dalam kondisi ini seseorang harus bekerja keras, tidak malas, menghindari hawa nafsu dan selalu berbuat ketaatan pada Allah dan mendekat kepada-Nya dengan ibadah-ibadah yang sunat dan meninggalkan perbuatan maksiat. Karena siapa saja yang mencintai Allah maka dia tidak akan bermaksiat kepada-Nya. *Ketiga*, selalu berzikir kepada Allah dengan lisan dan hatinya karena barang siapa yang mencintai sesuatu maka ia pasti akan banyak menyebutnya. Tanda cinta kepada Allah yaitu cinta untuk menyebutnya dan cinta terhadap al-Qur'an yang merupakan firman-Nya dan cinta kepada Rasulullah dan keturunan serta keluarganya. *Keempat*, tidak menyesal terhadap apa yang luput darinya selain Allah, dan menganggap besar penyesalannya terhadap segala perbuatan yang dilakukannya tanpa zikir dan taat kepada Allah. *Kelima*, bersikap kasih sayang terhadap semua hamba Allah, bersikap tegas terhadap musuh-musuh Allah dan tidak takut celaan orang yang mencela.

3. **Ma'rifat dan Keyakinan**

al-Gazālī secara historis dikenal sebagai sosok yang sangat haus untuk mencari tema-tema yang berkaitan dengan ma'rifat dan ilmu yaqini (keyakinan). Hal tersebut tampak dalam berbagai disiplin keilmuan yang dipelajarinya kala itu. Bahkan pemikiran-pemikiran tersebut berhasil beliau tuangkan dalam karya-karya yang kemudian dianggap sebagai bukti atau dokumen sejarah terkait kehausannya dalam mencari ma'rifat dan ilmu yaqini sebagaimana disebutkan di atas. Paling tidak terdapat tiga faktor penyebab al-Gazālī mencari ma'rifat: *Pertama*, menggeluti aktifitas mengajar sebagai profesi untuk mencari mata pencaharian. Ketika sudah terpenuhi mata pencaharian yang dicari, maka beliau beralih untuk mencari *ma'rifat*. *Kedua*, al-Gazālī pada awal mulanya selain dikenal sebagai sosok yang mencintai pangkat dan jabatan, beliau memiliki misi yaitu menyebarkan dan menghidupkan ajaran agama Islam dengan meng-*counter* pemikiran, aliran dan mazhab yang berusaha membuat dangkal akidah dan keimanan umat Islam. *Ketiga*, kehausan untuk mengenal *ma'rifat* dan keyakinan. Kehausannya terhadap ilmu pengetahuan sekalipun pada awal mulanya terkontaminasi dengan cinta pangkat dan jabatan namun ketika beliau melakukan pendalaman terhadap ilmu

pengetahuan, semakin membebaskan beliau dari rasa cinta terhadap pangkat dan jabatan. Ketika beliau merasa bebas dari rasa cinta terhadap pangkat dan jabatan maka muncul rasa haus untuk mengenal *ma'rifat* dan keyakinan.

Dalam perspektif al-Gazālī, *ma'rifat* (pengenalan) berkaitan dengan zat Allah, sifat Allah dan perbuatan Allah, sedangkan hasil (buah) dari *ma'rifat* adalah cinta kepada Allah. Kecintaan kepada Allah tidak bisa dideskripsikan kecuali dengan *ma'rifat* dan buah dari *ma'rifat* adalah *fana'*. Dengan ini kemudian seorang sufi tidak melihat yang lain kecuali zat Allah, tidak mengenal yang lain kecuali zat Allah, tidak mengetahui keberadaan yang lain kecuali zat Allah dan perbuatan-Nya. Segala kejadian dan perbuatan yang dilihat manusia pada sejatinya adalah perbuatan Allah. Siapa saja yang melihat suatu perbuatan pada sejatinya ia melihat perbuatan Allah, mengenal Allah dan mencintai karena Allah. Hal ini menjadi kriteria orang yang benar-benar mengesakan Allah. al-Gazālī berkata: Karena para salik melatih dirinya atau membiasakan dirinya, maka Allah memberinya totalitas untuk melihat diri-Nya dan tasawuf itu sendiri adalah berkomitmen dengan ajaran Islam yang termuat dalam al-Qur'an dan Hadis.¹⁸⁶

Konsep *ma'rifat* merupakan bagian dari finalitas tahapan spiritual seorang sufi. Setelah seorang sufi melewati berbagai tahapan maka sampailah ia pada satu *šamarah* atau (hasil/buah) dari perjalanan kesufian tersebut yaitu *mahabbah* (cinta Allah). Keterikatan antara *mahabbah* dan *ma'rifat* dalam pemikiran sufisme amat erat dan tak dapat dipisahkan baik substansi maupun sifat-sifatnya. Tiada pengenalan yang tidak melahirkan cinta. Ini berlaku dalam setiap tarap spiritual. Menurut al-Gazālī, proses mengenal Allah tidak dapat dilakukan hanya dengan menggunakan akal sebagaimana yang diyakini oleh para kaum filsafat. Al-Gazālī mengatakan bahwa pengenalan Allah dengan perantara *šawq* (intuitif) akan lebih dapat memberikan keyakinan dan ketenangan spiritual dari pada hanya sebatas bersandar dengan akal. Proses *ma'rifat* (pengenalan) seseorang kepada Allah untuk mencapai *mahabbah* berbeda-beda.

Al-Gazālī membagi kelompok orang-orang yang sampai pada tingkat *ma'rifat* dan *mahabbah* kepada dua tingkatan: *Pertama*, tingkatan

¹⁸⁶al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 288.

seseorang yang kuat dalam ma'rifat, yaitu seseorang yang menjadikan Allah sebagai awal *ma'rifat*-nya dan kemudian dengan *ma'rifat* itu ia mengenal segala sesuatu selain Allah. *Kedua*, tingkatan seseorang yang lemah *ma'rifat*-nya, yaitu seseorang yang bermula dengan mengenal ciptaan Allah kemudian dengan *ma'rifat*-nya ia mengenal Allah. Untuk sampai pada *mahabbah* dan *ma'rifat* yang sempurna kepada Allah, tentunya seorang sufi terlebih dahulu harus melewati berbagai tahapan dan melewati batas *fanā'*, yaitu tahapan spiritual yang menggambarkan seorang sufi yang telah melakukan proses *takhalli* (membersihkan diri dan jiwa dari segala macam sifat yang dibenci oleh Allah) dan *tajalli* (menghiasi diri dan jiwa dengan segala macam sifat yang dipuji oleh Allah).

Finalitas dari sebuah *mahabbah* dan *ma'rifat* yang sempurna adalah terbukanya hijāb (tabir) dan terjadinya *tajalli* (penampakan Tuhan pada makhluknya). Seorang yang telah sampai pada tahapan ini akan merasa hidupnya terpenuhi oleh cahaya Tuhan. Menurutnya *ma'rifat* sebenarnya adalah mengenal Allah. Sarana *ma'rifat* seorang sufi adalah kalbu, bukan perasaan dan bukan pula akal. Kalbu, menurut al-Gazālī bukanlah bagian tubuh yang dikenal terdapat pada sebelah kiri dada seorang manusia, tapi ia adalah ruh yang merupakan realitas hakekat manusia.¹⁸⁷ Masih menurutnya, hati bagaikan cermin, sementara ilmu adalah pantulan gambar realitas yang terdapat di dalamnya. Jika cermin hati tidak bening, ia tidak dapat memantulkan realitas-realitas ilmu. Dan yang membuat cermin hati tidak bening adalah hawa nafsu tubuh. Sementara zikir kepada Allah, keterpalingan dari tuntutan hawa nafsu serta ketaatan kepadaNya itulah yang justru membuat kalbu bersinar dan cemerlang.¹⁸⁸

Al-Gazālī menjelaskan bahwa ada 2 (dua) jalan untuk mengenal Allah: *Pertama*, hendaknya seseorang memiliki kebijaksanaan, ilmu pengetahuan dan kekuasaan seperti yang dimiliki Allah. Jalan ini tentu tertutup dan tidak bisa dilalui oleh semua orang sekalipun itu malaikat dan wali. Oleh karenanya tidak semestinya menginginkan secara berlebihan untuk menyerupai Allah pada tiga ranah tersebut, karena tidak ada yang mengenal hakikat Allah kecuali

¹⁸⁷*Ibid*, 5.

¹⁸⁸Mahmūd Abū al-Faid, *Al-Madkhal Ilā Al-Tasannuf Al-Islamī* (Kairo: Dār al-Qawmiyah, n.d.), 11-12.

Allah. Berangkat dari pemahaman ini maka Zun Nun al-Misri ketika ditanya: Dengan apa engkau mengenal Tuhan? Beliau menjawab: saya mengenal Tuhan dengan Tuhan-ku, jika tidak dengan Tuhan maka saya tidak akan mengenal Tuhan-ku. *Kedua*, mengenal semua sifat Allah. Jalan ini terbuka bagi semua orang, dan siapa saja bisa sampai ke level ini dengan ber-*mujahadah* sesuai dengan kemampuan dan kesiapan yang dimiliki. Para ahli tasawuf berbeda tingkat pengenalannya terhadap sifat dan *asma'* (nama-nama) Allah karena seorang yang mengetahui satu macam ilmu tentu tidak sama dengan yang mengetahui sepuluh macam ilmu.

Jika dianalogikan prosentase pemahaman manusia terhadap alam ini semakin meningkat sesuai dengan bertambahnya ilmu pengetahuan yang dikuasai. Demikian juga halnya dengan pengenalan terhadap Allah sangat ditentukan oleh keluasan dan kedalaman ilmu. Titik perbedaannya adalah pengenalan terhadap *asma'* dan *sifat* adalah produk dari dalil '*aql* (akal) yaitu pengetahuan yang diperoleh dengan keyakinan namun pengenalan yang diperoleh dengan keyakinan tidak sama dengan pengenalan yang diperoleh dengan cara *musyabahah*. Menurut al-Gazālī, keyakinan terbagi menjadi tiga level:

1. Keimanan orang awam yang bersandar kepada berita. Tipe orang awam seperti ini mempercayai berita yang diperoleh dari orang yang bisa di percaya. Contohnya jika diberitakan bahwa seseorang berada di rumah, maka ia langsung percaya dengan apa yang didengarnya.
2. Keimanan para ulama (filosof dan *mutakallimin*) yang diperoleh dengan cara *istinbat* (perumusan dan penggalian). Contohnya seseorang yang mendengar orang lain berbicara di rumah maka untuk meyakinkannya ia akan mencari tahu orang yang berada di rumah tersebut.
3. Keimanan para ahli tasawuf yang melihat *al-haq* tanpa ditutupi hijab. Contohnya seperti orang banyak secara beramai-ramai memasuki suatu rumah dan melihat seseorang dengan mata kepalanya masing-masing.

Secara ringkas pengenalan yang bersumber keyakinan dalam versi al-Gazālī bukanlah model pengenalan orang-orang awam yang sekedar meniru bukan juga pengenalan para *mutakallimin* dan filosof namun pengenalan para sufi yang bersumber dari keyakinan berdasarkan *ẓawq* (intuisi) spiritual dan *kasyf ilāhī* yaitu model

pengenalan yang dicampakkan secara langsung oleh Allah ke dalam hati para wali tanpa perantara.

4. Rasio, *Kasyf* dan *Sa'ādah*

Al-Gazālī sangat menjunjung tinggi peran rasio. Dalam tasawuf, rasio menempati posisi kedua setelah akidah karena ia adalah *'ayn al-baṣīrah* (mata hati) dan *nūr al-īmān* (cahaya keimanan) yang dipergunakan untuk mengenal Allah, kebenaran para Rasul dan mengetahui syariat. Peran rasio dalam tasawuf ada dua; *Pertama*, sebagai syarat untuk sampai kepada *ma'rifat* melalui tiga hal; memperoleh pengetahuan empiris, *riyāḍlah* (olah rohani) dan *tafakkur* (kontemplasi). Kedua, menilai dan meluruskan pengalaman-pengalaman ruhani para sufi.

Al-Gazālī membedakan *ma'rifat* yang diperoleh dengan rasio dan indera dan yang diperoleh dengan hati (*kasyf*), yaitu terlimpahnya pengetahuan secara langsung. Ia mendeskripsikannya layaknya ibarat kolam yang digali, lalu kolam tersebut kemungkinan akan dialiri air sungai dari atasnya dan kemungkinan lain bagian bawah kolam akan digali dan tanahnya diangkat sampai dasarnya sama rata dengan tempat air yang jernih sehingga airnya muncrat mengeluarkan air yang paling jernih, paling keras dan paling banyak airnya.

Perumpamaan hati seperti kolam dan ilmu pengetahuan seperti air dan indera seperti sungai. Ilmu pengetahuan bisa saja dipancarkan ke hati melalui sungai indera dengan *I'tibār* dan *mushāhadāt* sehingga dipenuhi ilmu pengetahuan. Dan bisa saja sungai-sungai tersebut ditutup dengan khalwat, uzlah dan menutup mata dan beralih/bersandar ke hati yang paling dalam dengan menyucikannya dan mengangkat hijab (tabir/dinding pemisah).¹⁸⁹

Hati memiliki dua pintu: *Pertama*, pintu yang terbuka ke Lauh al-Mahfuzh dan alam malaikat. *Kedua*, pintu yang terbuka ke indera yang berpijak pada kesaksian dan kenyataan riil. al-Gazālī menyatakan bahwa ilmu pengetahuan para sufi dan wali didasarkan pada *Lauh al-Mahfūz*, sedangkan ilmu pengetahuan para ulama dan orang-orang bijak didasarkan pada indera dan rasio. Dan ilmu para sufi memancar

¹⁸⁹al-Gazālī, *Ihyā' Ulūm Al-Dīn*, 21.

dari hati sedangkan ilmu para ulama memancar dari indera dan rasio.¹⁹⁰

Para ulama bekerja untuk memperoleh ilmu pengetahuan yang sama-sama dihasilkan para wali dengan cara yang berbeda. Di satu sisi para ulama mengambilnya dari luar dengan menggunakan indera, sedangkan para wali memperoleh ilmu tersebut dengan cara memancarkannya dari dalam hati. Ilmu jenis pertama adalah *ma'rifat* empirik yang diperoleh berdasarkan indera dan rasio dan yang kedua dengan nama *ma'rifat* kasyfiah yang datang dari dalam hati setelah menghilangkan kotoran maksiat dan menyingkap tabir syahwat, sehingga terlimpahkan segala sesuatu yang tersurat di Lauhul Mahfuzh.¹⁹¹

Ilmu yang pertama disebut *i'tibār* (pembelajaran) dan *istibṣār* (penalaran) sedangkan yang kedua disebut *ẓawq* (intuisi) dan *kasyf* (limpahan langsung dari Allah tanpa perantara) dengan cara ilham atau wahyu tetapi ilham khusus untuk para wali dan wahyu khusus untuk para nabi. Jadi, *kasyf* adalah cara untuk mengetahui hakekat yang menyampaikan seseorang kepada *al-'ilm al-yaqīn* (ilmu yang menghasilkan keyakinan yang tidak ada keraguan sedikitpun padanya).

Al-Gazālī menyusun teori *ma'rifat*-nya dengan *al-sa'ādah* (kebahagiaan). Menurutnya, kelezatan dan kebahagiaan manusia yang tertinggi terletak pada *ma'rifat* Allah. Ia menyandarkan teorinya pada analisa psikologis dan analogi logika. Ia berkata: Kebahagiaan pada segala sesuatu terletak pada kelezatannya dan kelezatannya terletak pada tuntutan tabiatnya dan tabiat sesuatu terletak pada keselarasannya dengan penciptaannya.

Kelezatan mata adalah memandang gambar-gambar yang indah begitu juga anggota badan yang lain. Sedangkan hati adalah jalan untuk mencapai *ma'rifat* yang berdasarkan keyakinan karena kelezatannya terletak pada pengenalannya kepada Allah. Tidak ada yang meragukan bahwa kebahagiaan yang diperoleh berdasarkan *ma'rifat* Allah lebih besar dari kebahagiaan yang lain. Ketika kadar *ma'rifat*-nya lebih agung dan mulia maka *ma'rifat*-nya lebih detil dan halus dan kelezatan yang ditimbulkan lebih kuat dan mengesankan.

¹⁹⁰*Ibid.*

¹⁹¹*Ibid.*

Seperti seorang yang ingin merasa bertemu menteri maka kenikmatannya menjadi lebih besar jika tiba-tiba ia bertemu raja.¹⁹²

Menurut al-Gazālī, kebahagiaan adalah tujuan akhir para sufi sebagai buah pengenalan terhadap Allah. Jalan menuju kebahagiaan itu adalah ilmu beserta amal sebagaimana pernyataannya: “*Seandainya engkau memandang ke arah ilmu, niscaya engkau akan melihatnya begitu lezat sehingga ilmu itu dipelajari karena manfaatnya. Engkau juga mendapatkannya sebagai sarana menuju akhīrat serta kebahagiaan, dan juga sebagai jalan mendekatkan diri kepada Allah. Namun hal ini mustahil tercapai kecuali dengan ilmu dan amal.*”¹⁹³

5. Pencarian Haqīqat

Dalam proses mencari hakikat (kebenaran), al-Gazālī bersentuhan dengan empat disiplin keilmuan yang berkembang secara pesat kala itu seperti teologi, filsafat, *batīniyah* dan sufisme.

Al-Gazālī dan Ilmu Kalam (Ilmu Teologi)

Ilmu kalam (teologi) merupakan sumber krusial yang mempengaruhi perkembangan ilmu tasawuf sebagaimana tampak pada metode dialektika terkait beberapa permasalahan teologi seperti sifat Allah, *tanzīh* (penyucian sifat Allah dari makhluk), dan *tasybīh* (penyerupaan sifat Allah dengan makhluk), pemaksaan kehendak, kebebasan berkehendak dengan segala turunannya yang memunculkan konsep *al-ittihād*, *al-Hulūl*, *Wiḥdat al-Wujūd* dan *imām ma’šūm*. Al-Gazālī menegaskan bahwa pengembaraan intelektualnya untuk mencari hakikat (kebenaran) dimulai dengan menekuni ilmu kalam. Untuk itu beliau membaca banyak referensi bahkan menghasilkan karya-karya monumental dalam bidang itu.¹⁹⁴

Tujuan mempelajari ilmu Kalam adalah menjaga akidah (keyakinan) umat Islam yang bersumber dari teks-teks al-Qur’an dan hadis dari segala bentuk pendangkalan akidah yang dilakukan oleh musuh-musuh Islam. Tujuan tersebut sebagaimana dikemukakan al-Gazālī: “*aku menemukan ilmu kalam sebagai ilmu yang menyempurnakan*

¹⁹²Abū Ḥamīd al-Gazālī, *Kimīyā’ Al-Sa’ādab* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1354), 15.

¹⁹³al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 372.

¹⁹⁴*Ibid.*

*tujuannya namun tidak bisa dipergunakan untuk menyempurnakan tujuanku. Tujuan mempelajari ilmu kalam adalah menjaga akidah umat Islam dan memeliharanya dari gangguan pemikiran orang-orang yang sesat.”*¹⁹⁵

Selain itu ilmu Kalam berguna untuk mempertahankan akidah dan prinsip ajaran Islam yang bisa dipergunakan untuk menyerang balik terhadap orang atau pihak yang ingin melakukan pendangkalan ajaran Islam. Menurut al-Gazālī jika tujuan ilmu Kalam adalah untuk mengetahui secara logis dan yakin dasar-dasar ajaran Islam tentu tujuan ini tidak banyak manfaatnya bagi orang-orang yang percaya dengan prinsip-prinsip agama yang sifatnya primer. Atas dasar ini maka ilmu Kalam tidak bisa memuaskan dahaga al-Gazālī dalam pencariannya terhadap hakikat (kebenaran) dan tidak bisa menyembuhkan penyakit psikologi yang dideritanya.

Al-Gazālī berpendapat bahwa ilmu Kalam itu sesuai dengan tujuannya jika dipergunakan untuk menjaga akidah (keyakinan) seorang muslim yang lahir dan tumbuh dalam lingkungan Islam yang kuat, namun ilmu kalam akan menjadi problem jika disebarakan pada seorang non-Muslim yang jauh dari lingkungan Islam.

al-Gazālī mengenal baik peran dan fungsi ilmu Kalam yaitu untuk menjaga dan mempertahankan akidah umat Islam dari segala bentuk pedangkalan dan kesesatan. Oleh karenanya istilah keilmuan yang dipergunakan untuk menyebut ilmu kalam adalah ilmu inti (ilmu yang mengacu kepada nilai-nilai substansial) bukan ilmu kulit (ilmu yang hanya tampilan luarnya saja). Penguasaannya yang luas terhadap ilmu kalam dibuktikan dengan beberapa karyanya antara lain *al-Iqtisād fī al-’Itiqād* dan *al-Durrat al-Fakīrah*.

Posisi intelektual yang disandang al-Gazālī dalam ilmu Kalam meneguhkan dirinya sebagai ilmuan yang obyektif dan kritis, sebagaimana tampak pada komentarnya yang mengatakan bahwa ilmu Kalam tidak bisa dipergunakan untuk menyempurnakan tujuannya dalam mencari hakikat (kebenaran). Demikian juga sebaliknya tidak ada seorangpun yang mampu mengingkari manfaat dan urgensi ilmu Kalam yang terkadang bisa menyembuhkan penyakit orang yang sakit dan terkadang membuat sakit orang yang sehat.

¹⁹⁵Abū Ḥamīd al-Gazālī, *Faiṣal Al-Tafrīqah Baina Al-Islām Wa Al-Zindīqah*, ed. Sulaimān Dunyā (Kairo: al-Maṭba’at al-’Arabiyah, n.d.), 87.

Al-Gazālī mengkritik para ulama yang mewajibkan semua orang untuk mengenal akidah (keyakinan) dengan menggunakan premis-premis logika yang dikemukakan para *mutakallimin* (ahli kalam), karena tidak semua orang mampu memahami premis-premis logika tersebut. Namun al-Gazālī menganjurkan pendekatan dalil-dalil al-Qur'an untuk mengenal akidah (keyakinan) karena karakter bahasanya yang jelas, mudah, gamblang dan komunikatif dengan akal dan hati. Al-Gazālī berkata: “untuk mengenal Allah, sifat-sifat-Nya dan perbuatan-Nya tidak bisa dilakukan dengan menggunakan ilmu kalam bahkan ilmu Kalam bisa menjadi problem akademis namun itu semua bisa dilakukan dengan *mujahadah*.”¹⁹⁶

Al-Gazālī membuat perumpamaan posisi premis-premis logika dalam ilmu kalam dan dalil-dalil al-Qur'an dan hadis:

“Dalil-dalil al-Qur'an bagaikan makanan (nutrisi) yang bermanfaat bagi semua orang, sedangkan premis-premis logika para *mutakallimin* (ahli kalam) bagaikan obat yang cocok bagi orang-orang tertentu sesuai dengan jenis penyakit yang diderita dan terkadang kalau obat tersebut tidak cocok bisa berbahaya. Al-Qur'an bagaikan air yang bermanfaat bagi semua orang tanpa terkecuali, baik bagi bayi yang sedang menyusu (disusui) maupun orang yang sudah dewasa. Sedangkan premis-premis logika bagaikan makanan yang terkadang bermanfaat bagi orang yang sehat, terkadang membuat orang sehat menjadi sakit dan tidak bermanfaat bagi bayi sama sekali.”¹⁹⁷

Beberapa pernyataan ini mungkin membuat sebagian orang menyangka bahwa al-Gazālī mengkritik orang-orang yang mendalami ilmu Kalam. Namun sejatinya kritikan al-Gazālī ditujukan kepada orang-orang yang tidak memiliki kapasitas intelektual untuk bisa memahami premis-premis logika yang biasa dipergunakan para *mutakallimin* untuk mengenal Allah. Atas dasar ini maka al-Gazālī menyatakan bahwa mendalami ilmu Kalam hukumnya fardu kifayah.

¹⁹⁶Abū Ḥamīd al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*, 1st ed. (Damaskus: Maktabat al-Uṣmāniyah, 1352), 199.

¹⁹⁷ Abū Ḥamīd al-Gazālī, *Ijām Al-'Awām 'An 'Ilm Al-Kalām*, ed. Muḥammad al-Mu'taṣim Billah (Beirūt: Dār al-Kitāb al-Arabī, n.d.), 81.

Kritikan al-Gazālī tersebut tampak dalam pernyataannya yang mengatakan bahwa cara memahami agama secara umum seharusnya tidak terkontaminasi oleh kerancuan metode dialektika para *mutakallimīn*. Oleh karenanya tindakan tepat yang harus dilakukan yaitu mengekang orang-orang awam untuk mendalami ilmu Kalam.¹⁹⁸ Bahkan karena melihat peran ilmu Kalam yang sangat berlebihan kala itu sehingga keluar koridor ajaran Islam, al-Gazālī membuat pernyataan mengenai hukum haramnya mempelajari ilmu Kalam.¹⁹⁹ Pernyataan hukum ini kemudian tidak bisa ditafsirkan untuk mengatakan bahwa al-Gazālī tidak membolehkan seseorang untuk mempelajari ilmu Kalam karena ada pengecualian-pengecualian tertentu yang muncul dalam bentuk-bentuk berikut ini antara lain: *Pertama*, orang yang memiliki kapasitas rasio yang memadai. *Kedua*, memiliki basis pemahaman agama dan keimanan yang kuat. *Ketiga*, memiliki cahaya keimanan yang bisa membuatnya untuk sampai kepada tingkatan keyakinan. *Keempat*, kesesatan pemikiran yang terjadi yang tidak mungkin dibantah kecuali dengan menggunakan dalil akal (rasio).

Al-Gazālī menjelaskan bahwa keimanan orang awam (orang umum) adalah keimanan yang tertancap kuat dalam hati sanubari yang diperoleh dari silsilah (rentetan) informasi yang terpercaya. Keimanan jenis ini bisa diperkuat levelnya dengan banyak ibadah dan ingat Allah. Keimanan yang sudah sampai ke level ini akan menampakkan cahaya ma'rifat dan segala sesuatu yang diperoleh secara taklid (meniru) orang lain kedudukannya seolah-olah menjadi sesuatu yang dilihat dengan mata kepala. Dalam konteks ini maka peran ilmu Kalam menjadi lemah fungsinya dan tidak signifikan untuk menghilangkan segala kesesatan dan keraguan.²⁰⁰

Secara ringkas ilmu Kalam menurut al-Gazālī berfungsi jika dipergunakan untuk hal-hal berikut ini antara lain; menjaga akidah seseorang yang tumbuh dan besar dalam pangkuan Islam dari segala bentuk penyimpangan dan pendangkalan, menunjukkan bukti keberadaan Allah, sifat-sifat-Nya dan perbuatan-Nya serta sebagai metodologi untuk meng-*counter* pendapat musuh-musuh Islam.

¹⁹⁸*Ibid.*, 38.

¹⁹⁹ al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulum Al-Dīn*, 22.

²⁰⁰al-Gazālī, *Faiṣal Al-Tafrīqoh Baina Al-Islām Wa Al-Zindīqah*, 204.

Dengan ini maka para *mutakallimin* tidak bisa mengantarkan seseorang yang jauh dari keimanan untuk membuatnya menjadi beriman.

Dalil atau argumen logis para *mutakallimin* bagaikan obat yang bermanfaat bagi orang-orang tertentu dan membahayakan orang lain secara keseluruhan karena bisa saja penyebutan dalil-dalil *mutakallimin* menjadi penyebab orang masuk Islam.

Sikap Ahli Kalam terhadap Para Sufi

Diskursus intelektual terjadi antara para *mutakallimin* (ulama kalam) dan para sufi disebabkan sikap para sufi yang melakukan dikhotomi ajaran Islam menjadi dua yaitu *ẓāhir* dan *batīn*, syari'at dan *haqīqat*. Para sufi memposisikan dirinya sebagai ahli bathin yang mengetahui hakikat agama sedangkan yang lain adalah ahli zhahir (memahami agama secara zahir) yang memahami agama dari kulit luarnya saja yang muncul dalam bentuk ritual ibadah (syariat). Berikut ini akan dikemukakan sikap para *mutakallimin* terhadap para sufi:

Ahlu Sunnah Wal Jama'ah merupakan kelompok yang paling tajam kritiknya terhadap pemikiran tasawuf dan para sufi. Seorang ulama bernama Abū al-Faraj Abdurrahmān Ibn al-Jawzī mengkritik tasawuf dan para sufi secara keras dan tajam. Kritikan tersebut antara lain:

1. Para sufi hanya mementingkan aktifitas ritual sufisme, tanpa didasari oleh ilmu pengetahuan yang memadai.
2. Para sufi hanya mementingkan nasehat dan lintasan hati, tanpa mengaplikasikan ajaran Islam yang termaktub dalam al-Qur'an dan hadis.
3. Para sufi sebagiannya mengklaim dan meyakini paham *al-Hulūl*.
4. Para sufi berlebih-lebihan dalam mengerjakan ibadah seperti bersuci dan sholat.
5. Para sufi lebih mengutamakan *'uzlah* (hidup menyendiri) dan memilih tidak menikah dan tidak mau memiliki anak jika ia menikah.
6. Para sufi mengajak orang untuk melakukan rekreasi spiritual dan menuntut ilmu ke tempat yang tidak lazim dipergunakan untuk tujuan itu atau keluar menyendiri dengan tidak membawa bekal lalu itu mereka namakan tawakkal.

7. Mudah mengklaim *syathabat* (ungkapan teopatis), sebagai kekeramatan.

Praktek tasawuf yang disebutkan Ibn al-Jawzi dalam kitabnya tersebut tidak mencerminkan ajaran tasawuf yang murni namun justru menjauhkan tasawuf dari substansi ajarannya yang benar sebagaimana ditegaskan al-Thusi bahwa beberapa kekeliruan dilakukan oleh sebagian sufi.

Fenomena penyimpangan ajaran Islam yang berkembang kala itu membuat Ibn Taimiyah melakukan kritik tajam terhadap para sufi yang menyimpang dari ajaran Islam terutama yang meyakini konsep *al-Ḥulūl*, *al-Ittibād* dan *Wihdāt al-Wujūd*. Ibn Taimiyah berkata: “Tasawuf telah disusupi oleh orang-orang zindik seperti al-Ḥallāj bahkan tokoh sufisme semisal al-Junayd Ibn Muhammad al-Bagdady dan tokoh-tokoh lainnya tidak mengakui kapabilitas dan integritas al-Ḥallāj dalam sufisme.”²⁰¹

Ibn Taimiyah menjelaskan perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai jalan beragama yang ditempuh para sufi; sebagian mengecam dan memvonis mereka sebagai ahli bid’ah dan keluar dari sunnah nabi. Sebagian menjadikan tasawuf sebagian jalan beragama yang paling baik.²⁰² Ibn Taimiyah mengemukakan pendapatnya seputar permasalahan ini sambil berkata: “*Pendapat yang benar mereka berjihad untuk taat kepada Allah; sebagian ada yang berdosa dan sebagian ada yang bertakwa.*”²⁰³ Ringkasnya Ibn Taimiyah tidak menyerang tasawuf secara keseluruhan namun menyerang tasawuf yang menyimpang dari ajaran Islam.

Al-Gazālī dan Para Filosof

Dari beberapa fakta dan realita ilmiah yang disebutkan sebelumnya tampak nyata bahwa al-Gazālī menekuni ilmu Kalam secara baik, tidak hanya dengan membaca namun juga menghasilkan karya-karya monumental dalam bidang itu. Namun setelah menyimpulkan bahwa ilmu Kalam tidak bisa membawa seseorang kepada keyakinan, al-Gazālī beralih untuk mencari hakikat

²⁰¹Ibn Taimiyah, *Majmū’ Fatāwa*, Editor: Muḥammad Rasyād Sālim (Riyāḍ: Maṭba’at Riyāḍ, n.d.), 18.

²⁰²*Ibid*, 17.

²⁰³*Ibid*, 18.

(kebenaran) melalui para filosof dengan metode filsafatnya. al-Gazālī memulai pengembaraan intelektualnya dengan meneliti karya-karya para filosof yang membahas tentang akidah (teologi) untuk memutuskan kebenaran teori mereka, namun ternyata al-Gazālī menemukan bahwa para filosof pun berbeda pendapat mengenai metode yang dipergunakan untuk mencari hakikat (kebenaran).

Menurut al-Gazālī penggunaan akal untuk menemukan hakikat (kebenaran) adalah salah satu bentuk pemaksaan akal terhadap sesuatu yang berada di luar jangkauannya; cara berpikir logika untuk memahami matematika tidak bisa diterapkan pada ranah yang berkaitan dengan ketuhanan. Para filosof tidak memiliki bukti kuat untuk mengenal ranah ketuhanan seperti bukti kuat yang mereka peroleh dalam ranah Matematika.

Jika para filosof tidak memiliki sarana pembuktian yang mengantarkan kepada keyakinan pada ranah ketuhanan seperti yang mereka peroleh pada ranah Matematika, maka klaim mereka sebagai kaum rasional adalah klaim yang tidak memiliki landasan kuat. Hal itu karena sarana atau pendekatan yang dipergunakan untuk memahami ranah ketuhanan berbeda dengan sarana atau pendekatan yang dipergunakan untuk memahami ranah matematika. Hal ini membuat al-Gazālī membantah eksistensi filsafat yang dipergunakan sebagai sarana untuk meyakini ranah ketuhanan.

Fakta dan realita yang ditemukan ini membuat al-Gazālī beralih untuk mencari hakikat (kebenaran) dengan menekuni filsafat Yunani yang menurut asumsi penganutnya merupakan satu-satunya sarana untuk sampai kepada keyakinan. al-Gazālī dikenal sangat antusias mengkaji filsafat yang tampak dari sikapnya yang tidak mau membuat penilaian dan statemen terhadap suatu kenyataan sampai beliau benar-benar memahami tujuannya secara komprehensif. Untuk itu al-Gazālī tidak hanya menerima sumber keilmuan dan informasi dari orang-orang yang mendukung peran filsafat namun juga dari mereka yang menentang eksistensi filsafat. Sikap intelektual ini kemudian membuat al-Gazālī menguasai secara baik ilmu filsafat dengan segala seluk beluknya.

Al-Gazālī membagi ilmu filsafat menjadi beberapa bagian yang antara lain:

- a. Ilmu Ketuhanan

al-Gazālī mengeluarkan statemen hukum kafir bagi para filosof yang terkontaminasi oleh filsafat Yunani pada tiga masalah. Selain itu al-Gazālī mengeluarkan statemen bid'ah bagi para filosof yang terkontaminasi oleh filsafat Yunani pada tiga belas masalah. Pernyataan al-Gazālī ini terlihat jelas dalam karyanya *Tabafut al-Falasifah*. Ketiga masalah tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, tubuh manusia tidak akan dibangkitkan kelak pada hari kiamat namun yang mendapat balasan pahala dan ganjaran adalah ruh manusia semata. Pendapat para filosof yang mengatakan bahwa pahala dan dosa sifatnya ruhani adalah benar namun mereka keliru ketika mengingkari eksistensi jasad (jasmani).²⁰⁴

Al-Gazālī menegaskan bahwa para filosof tidak mengakui kebangkitan tubuh manusia di akhirat kelak sebagaimana mereka juga tidak mengakui rasa lezat dan rasa sakit yang dialami oleh tubuh. Mereka membuat takwil terhadap hal tersebut dengan mengatakan bahwa itu hanyalah perumpamaan yang dibuat untuk orang awam agar mereka memahami pahala dan dosa yang dialami ruh dimana keduanya memiliki tingkatan yang lebih tinggi dibandingkan jasad.

Al-Gazālī mengutip pendapat para filosof tentang hari akhir. Para filosof berkata: jiwa manusia tetap hidup setelah proses kematian; jiwa merasakan kenikmatan yang sangat besar atau kepedihan yang sangat perih yang tidak bisa digambarkan. Rasa sakit ini terkadang kekal, dan terkadang berangsur-angsur sirna sesuai dengan berlalunya masa. Level rasa sakit dan nikmat yang diperoleh seseorang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Kelezatan abadi hanyalah milik jiwa yang sempurna dan bersih, dan sebaliknya rasa sakit yang abadi hanyalah milik jiwa yang tidak sempurna yang bergelimang dengan dosa. Jiwa tidak akan memperoleh kebahagiaan kecuali dengan kesempurnaan, kesucian dan kebersihan.

al-Gazālī berkomentar: Kita mengakui bahwa di akhirat kelak terdapat kelezatan yang lebih besar dari kelezatan indrawi, dan jiwa bersifat kekal setelah berpisah dari tubuh. Semua kejadian tersebut diketahui melalui *syara'* (teks-teks al-Qur'an dan hadis) ketika mengisahkan tentang hari akhir, dan hari akhir tidak bisa dipahami kecuali dengan kekekalan jiwa. Namun kami membantah keyakinan yang hanya bersandar kepada akal semata yang membuat mereka

²⁰⁴al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl*, 354.

tidak mengakui otoritas *syara'* (teks-teks al-Qur'an dan hadis) yang mengisahkan tentang kebangkitan tubuh manusia di akhirat kelak, kelezatan jasmani (kenikmatan yang dialami tubuh) di surga dan kesakitan jasmani (kesakitan yang dialami tubuh) di neraka. Jika kenyataan ini sudah dikisahkan oleh al-Qur'an dan hadis lalu kenyataan apa yang menyebabkan Allah tidak mampu merealisasikan kebahagiaan dan kesengsaraan baik yang sifatnya ruhani maupun jasmani di akhirat kelak?

Al-Gazālī tidak membantah arti pentingnya ruh bagi manusia di dunia dan di akhirat namun mengingkari pernyataan para filosof yang mengatakan bahwa kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat dialami oleh ruh bukan jasad, begitu juga halnya dengan rasa lezat dan sakit. Menurut al-Gazālī faktor yang menyebabkan para filosof sesat pikir adalah karena mereka mengaitkan masalah ini dengan *qodim*-nya alam; selama alam itu *qodim* (tidak ada awal dan akhir) dan materi yang ada di dalamnya bersifat *qodim* maka ia tidak akan binasa.

Para filosof tidak mengakui kebangkitan jasad manusia, dan secara terang-terangan mengakui kebangkitan ruh saja. Pemikiran ini muncul karena para filosof memposisikan akal sebagai standar untuk menilai kebangkitan manusia di akhirat kelak, padahal masalah tersebut hanya bisa diketahui dengan menggunakan *syara'* (teks-teks al-Qur'an dan Hadis). Akal tidak memiliki kapasitas untuk menjangkau masalah gaib yang tidak bisa ditangkap oleh panca indera dan belum pernah terjadi, oleh karenanya akal pada konteks ini tidak bisa dijadikan pijakan utama untuk mengetahui kejadian di akhirat yang bersifat gaib.²⁰⁵

Peristiwa kebangkitan manusia di akhirat kelak hanya bisa diketahui dengan menggunakan dalil naqli (dalil-dalil yang termuat dalam teks al-Qur'an dan Hadis) karena akal memiliki keterbatasan untuk menjangkau masalah yang bersifat gaib. Nabi Muhammad Saw. menginformasikan peristiwa kebangkitan manusia di akhirat kelak, dan semua informasi yang bersumber dari Raasullullah Saw. memiliki kebenaran mutlak dan absolut serta wajib diyakini sebagai kebenaran.

²⁰⁵Bāsil, *Manhaj Al-Bahšiyah 'an Al-Ma'rifat 'Inda Al-Gazālī*, 180.

Kedua, pernyataan para filosof yang mengatakan bahwa Allah mengetahui sesuatu secara umum bukan parsial merupakan kekafiran yang nyata sebagaimana firman Allah (Qs. Saba' [34]: 3).²⁰⁶

Ketiga, pernyataan para filosof mengenai *qodim*-nya alam. Tidak semua filosof meyakini bahwa alam ini *qodim*. al-Kindi misalnya secara jelas mengatakan bahwa alam ini *badis* (baru) dan dibuat dan didahului oleh ketiadaan. Alam memiliki masa tertentu yang sudah ditetapkan oleh pembuatnya yaitu Allah dan bisa saja binasa kapan pun jika dikehendaki. al-Gazālī mengklasifikasikan alam menjadi tiga tingkatan: akal, jiwa dan materi. Waktu dimulai sejak munculnya jiwa, ruang (tempat) dimulai sejak munculnya materi, sedangkan tuhan, akal dan jiwa tidak bisa disifati dengan ruang dan waktu karena ketiganya tidak menempati ruang dan waktu. Jika akal dan jiwa bersifat *qadim* yang lalu karena zatnya berimplikasi memunculkan alam yang bersifat jasmani maka sebagian benda dan tubuh minimal bersifat *qadim* sekalipun zatnya *badis* (baru).

b. Ilmu Akhlak

Al-Gazālī mengutip pernyataan para filosof yang mengatakan bahwa ilmu Akhlak berkaitan dengan jiwa manusia, etika, norma, jenis-jenis dan macam-macam pembagian jiwa, penyakit jiwa dan cara mengobatinya yang secara umum diambil dari pernyataan para sufi. Setelah melakukan kajian secara serius terhadap filsafat dengan mempelajari dan menghasilkan karya-karya dalam bidang itu, al-Gazālī berkesimpulan bahwa filsafat tidak bisa mengantarkan seseorang untuk menemukan hakikat (kebenaran). Hal tersebut sebagaimana tampak dalam pernyataannya:

“Setelah selesai mempelajari filsafat, memahaminya secara baik, mengetahui kelebihan dan kekurangannya saya sampai ke suatu kesimpulan bahwa filsafat tidak bisa menyampaikan saya kepada maksud dan tujuan.

²⁰⁶ Artinya: *Dan orang-orang yang kafir berkata: "Hari berbangkit itu tidak akan datang kepada kami". Katakanlah: "Pasti datang, demi Tuhanmu Yang Mengetahui yang ghaib, sesungguhnya kiamat itu pasti akan datang kepadamu. Tidak ada tersembunyi daripada-Nya sebesar zarrahpun yang ada di langit dan yang ada di bumi dan tidak ada (pula) yang lebih kecil dari itu dan yang lebih besar, melainkan tersebut dalam Kitab yang nyata (Laub Mahfuzh)".*

Sebaliknya akal tidak bisa berdiri sendiri sebagai perangkat untuk mengetahui kebenaran dan akal juga tidak bisa menyingkap semua yang terpendam.”²⁰⁷

Al-Gazālī melalui kritiknya yang tajam terhadap para filosof tidak bermaksud membentuk aliran filsafat baru, namun mengkritik filsafat untuk menegakkan agama. Karena akal tanpa tuntunan wahyu akan membuat orang menjadi tersesat.

Sikap Para Filosof Terhadap Tasawuf

Tasawuf Islam pada abad pertama dan kedua hijriah merupakan embrio dari gerakan peradaban Islam yang masih orisinal dan tidak dipengaruhi oleh basis pemikiran non-Islam yang berkembang kala itu. Pada abad ketiga hijriah, tasawuf mengalami perubahan wajah dan bentuk yang jika sebelumnya masih orisinal kemudian bertransformasi menjadi ilmu dengan bentuk dan karakteristiknya yang baru sebagai akibat persentuhan tasawuf dengan basis pemikiran non-Islam yang berkembang. persentuhan ini terjadi karena pesatnya gerakan penerjemahan ke lingkungan Islam khususnya tasawuf.

Beberapa pendapat yang kemudian melahirkan aliran pemikiran dalam tasawuf muncul dengan pesatnya dan masing-masing aliran mengemukakan teorinya masing-masing. Kemudian muncul para Syekh (pemimpin tarekat tasawuf), tarekat tasawuf serta beberapa konsep tasawuf seperti *al-ma’rifah*, *al-hub al-ilāhī* lalu corak akhlak mewarnai tasawuf kala itu. Para sufi fokus mengkaji tentang jiwa dan hati manusia, selain itu mengajak untuk mengikuti konsep *al-fana’*, *al-ḥulūl* dan *al-ittiḥād*. Pada fase ini tasawuf mulai terkontaminasi oleh filsafat.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa tasawuf pada abad ke-enam dan ke-tujuh hijriah sudah terkontaminasi oleh teori-teori filsafat yang memunculkan varian baru yaitu tasawuf falsafi. Beragam aliran filsafat non-Islam turut serta mempengaruhi tasawuf antara lain Yunani, Persia, India dan Kristen sebagaimana tampak pada terminologi filsafat yang dipergunakan pada karya-karya mereka dimana mereka mengubah terma-terma tasawuf sesuai dengan mazhab tasawuf yang mereka anut.

²⁰⁷al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl*, 363.

Tampak jelas bahwa pemikiran filsafat memberi pengaruh besar terhadap pemikiran keIslaman secara umum khususnya tasawuf. Di antara konsep yang paling jelas dalam hal ini adalah *wahdat al-wujud* yang digagas dan disempurnakan bentuknya oleh Ibn ‘Arabī. Pengaruh ini membuat para sufi terkontaminasi oleh pemikiran filsafat dan selanjutnya membuat tasawuf menjadi ilmu dan pemikiran yang sudah tidak murni lagi. Selain itu beberapa sufi yang mengembangkan teori dan konsep tasawuf falsafi mengalami beberapa peristiwa dan kejadian kelam yang sangat mengganggu sejarah perkembangan tasawuf secara umum. Seperti tokoh tasawuf falsafi Suhrawardi yang dibunuh atas perintah Salahuddin al-Ayyubi dan Ibn Sab’in yang melakukan tindakan bunuh diri, setelah mengalami ancaman dari orang-orang yang berseberangan pendapat dengannya. Demikian juga yang terjadi pada Ibn ‘Arabī yang dituduh zindik dan keluar dari ajaran Islam.

***Bāṭiniyyah* dalam Perspektif al-Gazālī**

Sekte *al-Bāṭiniyyah* berpendapat bahwa hakikat (kebenaran) tidak bisa diperoleh hanya dengan menggunakan akal disebabkan perbedaan kualifikasi akal seseorang antara yang satu dengan lainnya. Oleh karenanya manusia membutuhkan *Imām Ma’šūm* (pemimpin agama yang terpelihara dari dosa) yang mengajarkan manusia untuk berpegang kepada kebenaran dan membimbingnya untuk mengerjakan kebaikan baik di dunia maupun akhirat.

Mengacu kepada konsep yang dianutnya, sekte *al-Bāṭiniyyah* telah menafikan peran akal dan menggantinya dengan *Imām Ma’šūm*. Untuk mencapai tujuan keagamaannya penganut sekte ini bersembunyi dibalik nama Islam, padahal akidah (keyakinan) dan perbuatannya sangat berbeda dengan ajaran Islam yang sebenarnya. Secara ringkas konsep pemikirannya bertujuan untuk menafikan peran Sang Pencipta (Allah), tidak mengakui konsep kenabian dan mengingkari hari kebangkitan.

Karakter pemikiran yang banyak diwarnai kerahasiaan membuat sekte *al-Bāṭiniyyah* tidak memperlihatkan konsepnya secara terang-terangan. Dalam ranah akidah *al-Bāṭiniyyah* memiliki pemahaman yang tidak jauh beda dengan umat Islam secara umum yang berpendapat bahwa Allah itu ada, Muhammad adalah

Rasullullah dan Islam adalah agama yang benar. Perbedaan mendasar muncul ketika *al-Baṭiniyyah* membuat klasifikasi ajaran agama Islam menjadi dua sisi; sisi *zahir* (ajaran Islam yang sifatnya terang-terangan) dan sisi *bathin* (ajaran Islam yang sifatnya rahasia) yang tidak bisa dikenal oleh orang awam secara umum.

Dalam menyebarkan paham dan aliran pemikirannya, sekte *al-Baṭiniyyah* berusaha menggunakan cara yang tepat dipergunakan untuk masing-masing aliran keagamaan yang berkembang kala itu. Bahkan karena model kerahasiaan yang menjadi ciri khasnya baik dalam ranah ajaran agama maupun otoritas keagamaan yang dimanifestasikan dalam Imām Ma'ṣūm, sekte ini memiliki institusi militer yang sifatnya rahasia dalam suatu negara Islam yang berdaulat.

al-Gazālī menyoroti bahwa kemunculan sekte *al-Baṭiniyyah* dengan pemikirannya yang sesat dan menyimpang menimbulkan instabilitas sosial, politik dan keamanan yang kemudian menyebabkan Khalifah al-Mustazhir Billah meminta al-Gazālī untuk meng-*counter* pemikirannya. Permintaan sang Khalifah tersebut membuat al-Gazālī berhasil mengabadikan karyanya dalam kitabnya berjudul *Faḍā'ih al-Baṭiniyyah*. Dalam kitab tersebut al-Gazālī menegaskan bahwa *al-Baṭiniyyah* merupakan sekte dan aliran pemikiran yang paling sesat dibandingkan sekte-sekte yang lain.²⁰⁸

Menurut sekte *al-Baṭiniyyah*, Imām Ma'ṣūm memiliki otoritas keagamaan secara langsung dari Nabi Muhammad yang bersambung kepada Allah. Sementara al-Gazālī berpendapat bahwa dalam mencari hakikat (kebenaran) seorang dituntut untuk berlapang dada terhadap segala konsep dan paham sampai dia melakukan proses pengujian terhadap kebenaran tersebut. Jika konsep tersebut benar maka ia bisa dijadikan acuan namun sebaliknya jika keliru maka ia layak untuk ditolak.

Prinsip ini membuat al-Gazālī pernah bertanya kepada penganut *al-Baṭiniyyah* tentang keberadaan Imām Ma'ṣūm; dijawab bahwa Imām Ma'ṣūm masih dalam kondisi gaib (bersembunyi). al-Gazālī kemudian bertanya lagi; kapan ia kembali (keluar dari persembunyian)? Dijawab: Kami tidak tahu. Kemudian al-Gazālī

²⁰⁸Abū Ḥamīd al-Gazālī, *Faḍā'ih al-Baṭiniyyah*, ed. 'Abdurrahmān Badāwī (Kairo: al-Dār al-Qaumiyah Li al-Ṭibā'ah Wa al-Nasyr, 1964), 53.

bertanya: apa yang bisa kita perbuat sampai menunggu ia kembali? Dijawab; Kami juga tidak tahu tentang ini. akhirnya jawaban ini membuat *al-Gazālī* pergi meninggalkan penganut *al-Bāṭiniyyah* tersebut karena tidak menemukan hakikat (kebenaran) yang dicarinya.²⁰⁹

Al-Gazālī pernah bertanya tentang ilmu yang diperoleh penganut *al-Bāṭiniyyah* dari *Imām Ma'ṣūm* dan meminta klarifikasi tentang beberapa problematika pemikiran namun penganut *al-Bāṭiniyyah* tidak bisa memahami apa yang ditanyakan apalagi bisa memberikan jawaban terhadap problematika yang ditanyakan. Para penganut *al-Bāṭiniyyah* hanya bisa menyerahkan jawaban problematika keagamaan kepada *Imām Ma'ṣūm* yang masih gaib. Berbeda dengan *al-Gazālī* dan umat Islam secara umum yang berpendapat bahwa tidak ada yang bersifat ma'shum (terpelihara dari dosa) di dunia kecuali para Nabi.

Sikap al-Bāṭiniyyah Terhadap Tasawuf

Secara konseptual tasawuf memiliki hubungan yang sangat erat dengan *Syi'ah* yang tampak dari sikap para sufi yang menjadikan Imam-Imam *Syi'ah* sebagai pendiri gerakan mereka. Indikasi tersebut bisa dilacak melalui pernyataan *al-Attār* yang diriwayatkan dari *al-Junayd* ketika mengisahkan tentang sosok 'Ali Ibn Abi Ṭālib: "Beliau adalah guru kami baik pada ranah agama yang bersifat *ushul* (prinsip) maupun *furu'* (cabang) serta teruji menghadapi fitnah dan ujian. Selain terlibat secara langsung dalam peperangan, beliau juga sering mengucapkan kata dan cerita bijak yang tidak seorangpun mampu mendengarnya. Allah telah memberinya limpahan ilmu, hikmah dan karamat."

Al-Sarrāj al-Ṭusi menceritakan bahwa 'Ali Ibn Abi Ṭālib merupakan sosok sahabat yang memiliki keunggulan dan ke-khasan dalam mengungkapkan makna-makna agung, isyarat-isyarat, dan kata-kata bijak. Selain itu beliau juga menjelaskan tentang konsep tauhid, ma'rifah, iman, ilmu serta sifat-sifat terpuji yang harus dimiliki oleh para sufi.

²⁰⁹*al-Gazālī, Faiṣal Al-Tafrīqoh Baina Al-Islām Wa Al-Zindiqah*, 93.

Ibn Khaldun berpendapat bahwa tasawuf banyak dipengaruhi oleh pemikiran Syi'ah yang tampak dalam beberapa praktek kehidupan keagamaan seperti penggunaan pakaian tambalan (sobek). Ibn Khaldun melanjutkan bahwa dasar penggunaan pakaian tambalan menurut Syi'ah adalah 'Ali Ibn Abi Ṭālib yang pernah dipasangkan pakaian yang ditambal oleh al-Ḥasan al-Baṣrī yang lalu praktek ini dijadikan sebagai momentum bersejarah untuk menjalankan praktek tarekat yang merupakan gerakan tasawuf. Praktek penggunaan pakaian yang ditambal sebagai simbol keagamaan ini berlanjut sampai masa al-Junayd Ibn Muhammad al-Bagdadī.²¹⁰

Pengaruh pemikiran Syi'ah terhadap tasawuf semakin mengemuka ketika para sufi generasi pertama melakukan interaksi secara langsung dengan para *imam ma'shum*. Sejumlah tokoh dan ulama tasawuf diceritakan konon mendalami hakikat (kebenaran) dari para imam seperti Ma'rūf al-Karkhī melalui Imam 'Alī Ibn Mūsā al-Riḍa (wafat tahun 203 H).

Fakta hubungan pemikiran antara Syi'ah dan tasawuf diperkuat lagi oleh konsep al-'Ismā'iliyah yang merupakan pecahan dari *al-Bāṭiniyyah* yang mengemukakan konsep kewalian di kalangan para sufi. Sekte al-'Ismā'iliyah memposisikan para Imam sama seperti para Nabi, selanjutnya para *Nuqabā'* (para penolong) Imam yang terkenal konsisten memegang keyakinannya sama seperti orang-orang suci. Jumlah para Nuqabā' tersebut terbatas dan bersifat tetap yaitu 12 orang sesuai dengan jumlah bulan dalam kalender. Posisi Nuqabā' sebagai orang suci membuat sekte al-Isma'iliyah memberinya gelar wali yang selanjutnya bertransformasi dari tingkatan manusia yang bersifat materi ke tingkatan wali yang bersifat spiritual. Para sufi mengadopsi konsep ini lalu mengimplementasikannya dalam kehidupan sosial.

Dari fenomena sosial keagamaan yang terjadi, tampak jelas bahwa teori dan konsep pemikiran Syi'ah berpengaruh secara signifikan terhadap perkembangan tasawuf terutama diterapkan oleh *Gulāt al-ṣūfiyah* (para sufi yang ekstrim). Namun yang menarik bahwa sekalipun terdapat hubungan yang erat antara tasawuf dan pemikiran Syiah secara umum dan *al-Bāṭiniyyah* secara khusus, dalam beberapa

²¹⁰Abdurrahmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, 5th ed. (Beirūt: Dār al-Qalam, 1984), 333.

konsep dan praktek keagamaan para penganut Syi'ah seringkali menyerang tasawuf.

Al-Gazālī dan Tasawuf

Dari paparan sebelumnya tampak jelas bahwa al-Gazālī menggunakan pendekatan ilmu Kalam, ilmu Filsafat dan al-*Baṭiniyyah* namun ketiga pendekatan tersebut tidak membuatnya sampai kepada suatu hakikat (kebenaran) yang dicarinya. Hal ini membuat al-Gazālī mengalihkan perhatiannya untuk menekuni Tasawuf.²¹¹ Perhatian terhadap tasawuf dimulai dari pertanyaan terkait konsep *al-Kasyf*, *al-Mu'āyanah*, *Laub al-Mahfuz* dan lain sebagainya. al-Gazālī mendapatkan jawaban bahwa konsep tersebut bisa dicapai dengan dua hal yaitu ilmu (teori) dan amal (praktek).

Pertama, Ilmu (konsep) tasawuf. Al-Gazālī mulai pengembaraan intelektualnya dalam bidang tasawuf dengan membaca beberapa karya tasawuf semisal *Qūt al-Qulūb Fī Mu'āmalat al-Mahbūb* karya Abū Ṭālib al-Makkī, *al-Ri'āyah Li Huquqillah* karya al-Hārīš al-Muhāsibī dan tulisan-tulisan karya al-Junayd, al-Syiblī dan al-Bustāmī dan lain sebagainya. al-Gazālī berkata: menguasai ilmu (teori) menurut saya lebih mudah dibandingkan praktek. Oleh karenanya saya memulai pengembaraan intelektual dengan membaca karya-karya para ulama tasawuf. Untuk menyelami sisi tasawuf yang tidak bisa diperoleh dengan ilmu (konsep), maka saya menekuninya dengan menggunakan intuisi dan pengalaman spiritual sufisme.²¹²

Kedua, amal (praktek) tasawuf. Al-Gazālī mempraktekkan tasawuf dengan cara menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji dan menjauhi sifat-sifat tercela agar sampai ke tahapan pengosongan hati dari zat-zat selain Allah dan menghiasinya dengan ingat kepada Allah (zikrullah).²¹³

al-Gazālī menegaskan bahwa tidak ada cara lain untuk mencapai kebahagiaan di akhirat kecuali dengan ketakwaan dan menahan hawa nafsu dan semua itu dilakukan dengan cara memutus ketergantungan hati dengan dunia untuk menghadap Allah. Hal

²¹¹al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 372.

²¹² *Ibid*, 374.

²¹³ Sulaymān Dunyā, *Al-Ḥaqīqah Fī Naẓar Al-Gazālī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1965), 43.

tersebut tidak bisa tercapai kecuali dengan berpaling dari dunia, harta dan segala bentuk ketergantungan dan kesibukan duniawi.²¹⁴

Dalam mempraktekkan konsep tasawuf, al-Gazālī menemukan dirinya terperangkap pada ketergantungan duniawi yang membahayakan dari semua sisi. al-Gazālī melihat profesi yang disandangnya sebagai pengajar dan merasakan dirinya mengajar ilmu-ilmu yang tidak penting dan bermanfaat untuk meraih kebahagiaan di akhirat. al-Gazālī melakukan perenungan terhadap niat ketika mengajar dan menemukan bahwa ia tidak mengajar secara ikhlas karena Allah, namun untuk mencari jabatan dan popularitas. Kondisi yang dialami membuat al-Gazālī sadar dan yakin bahwa ia sedang berada dalam jurang kehancuran dan harus menyelamatkan dirinya dari kondisi tersebut. Pada sisi lain banyak orang yang menyesalkan sikap al-Gazālī yang meninggalkan jabatan, popularitas, harta benda, keluarga dan anak, tempat tinggal (negeri) dan segala kemewahan yang disandangnya.

al-Gazālī berhasil mendeskripsikan secara indah kondisi jiwanya yang dihantui oleh keraguan kala itu. al-Gazālī mengalami keraguan ketika berencana meninggalkan kota Bagdad dengan segala ketergantungan duniawi yang diperolehnya. Terjadi tarik menarik antara kata hati dan hawa nafsu. Hati berkata bahwa umur di dunia hanya sebentar, ilmu dan praktek yang dilakukan di dunia hanya salah satu bentuk *riya'* (perbuatan yang dilakukan dengan niat ingin dilihat orang lain). Jika tidak menyiapkan diri untuk menghadap akhirat dan memutus ketergantungan duniawai lalu kapan lagi engkau melakukan itu? akhirnya muncul di hati al-Gazālī semangat untuk berlari dari ketergantungan duniawi. Namun syaitan berbisik bahwa jika engkau meninggalkan jabatan prestisius ini engkau tidak akan memperolehnya kembali. Setelah melalui proses panjang dalam keraguan tersebut akhirnya al-Gazālī memutuskan untuk berhenti mengajar dan menarik diri dari segala ketergantungan duniawi dan mengalami penyakit yang tidak mampu diobati oleh para dokter.²¹⁵

Al-Gazālī memutuskan untuk meninggalkan kota Bagdad menuju Syam untuk melakukan aktifitas *kebahwat* (menyendiri dan mejauh dari kebisingan kehidupan duniawi) yang merupakan bagian

²¹⁴ al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulum Al-Dīn*, 33.

²¹⁵ al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl*, 376.

penting dari konsep tasawuf agar bisa sampai ke kesempurnaan hidup. Al-Gazālī mendeskripsikan aktifitas *kebahwat* dengan mengatakan: Menyendiri duduk di satu pojokan sambil mengosongkan hati untuk fokus mengerjakan ibadah baik yang wajib maupun yang sunnah. Dalam kondisi ini seluruh beban pikiran diarahkan untuk mengingat Allah.²¹⁶

Al-Gazālī menetap di Syam selama hampir dua tahun fokus melakukan aktifitas spiritual tasawuf seperti *'uṣṣalāh kebahwat, riadhob* dan *mujāhadab*, sebagai sarana untuk menyucikan hati dan melatih jiwa supaya selalu ingat Allah. Dalam melakukan aktifitas spiritual tersebut al-Gazālī terkadang melakukannya di masjid Damaskus dengan cara naik ke menara masjid sepanjang hari dan mengunci pintunya.²¹⁷ Setelah puas melakukan aktifitas spiritualnya di Syam, al-Gazālī kemudian pindah ke Bait al-Maqdis dan melakukan hal yang sama dengan apa yang dilakukannya di Syam, setelah itu al-Gazālī pergi ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji dan mengunjungi makam Rasullullah Saw. di Madinah. Dari Mekkah kemudian al-Gazālī kembali ke negerinya dan menekuni aktifitas spiritual tasawuf sehingga menemukan hakikat (kebenaran) yang dicarinya dalam hidup. Titik kulminasi spiritual ini membuat al-Gazālī merasakan ketenangan jiwa dan menemukan bahwa jalan yang dilalui para sufi adalah jalan yang benar. Setelah mencapai tingkatan spiritual ini al-Gazālī tidak lagi merasa bingung dan tidak lagi mencari konsep lain karena jawaban dari semua permasalahan hidup yang dicarinya selama ini terletak pada konsep dan praktek hidup para sufi sebagaimana ditekankan:

“Para sufi adalah mereka yang benar-benar berjalan mencari Allah, memiliki sejarah hidup paling baik, mempraktekkan kehidupan spiritual paling benar, menunjukkan perilaku akhlak yang paling bersih. Jika akal para cerdik pandai, kebijaksanaan orang-orang bijak dan ilmu para ilmuwan digabung menjadi satu untuk merubah perilaku dan akhlak mereka dan menggantinya dengan yang terbaik niscaya mereka

²¹⁶Abū Ḥamid al-Gazālī, *Miṣṣān Al-'Amal*, ed. Muḥammad Muṣṭafā Abū al-'Ulā (Kairo: Maktabah al-Jundi, n.d.), 44.

²¹⁷al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl*, 377

tidak mampu melakukannya. Karena semua aktifitas para sufi ketika bergerak dan terdiam baik zahir maupun batin diambil dari cahaya kenabian dan tidak ada cahaya yang mampu menandingi cahaya kenabian.”²¹⁸

Konsentrasi al-Gazālī untuk menekuni tasawuf dan menjadikannya sebagai perilaku dan metode tidak berarti kemudian beliau tidak mengakui peran akal (logika). Justru al-Gazālī menggunakan akal untuk memahami konsep tasawuf kemudian dimanifestasikan dalam praktek kehidupan sehari-hari.

al-Gazālī men-*counter* pendapat sebagian sufi yang tidak mengakui peran akal karena diidentikkan sebagai sarana untuk melakukan debat dan diskusi yang merupakan domain ilmu Kalam. Al-Gazālī bahkan memposisikan akal sebagai barometer untuk memilah jenis pengalaman tasawuf. Jika suatu pengalaman tidak bertentangan dengan akal maka boleh dilakukan dan sebaliknya jika bertentangan dengan akal maka tidak boleh dilakukan.

Para Sufi Mengkritik

Para sufi melakukan kritik internal untuk mendeteksi penyimpangan sebagian orang yang menjadikan tasawuf sebagai perilaku dan konsep. al-Gazālī mengklasifikasikan orang-orang yang salah dalam memahami tasawuf menjadi tiga: *Pertama*, orang-orang yang salah dalam memahami prinsip agama disebabkan kurangnya pemahaman terhadap prinsip syari’ah dan lemahnya pondasi bangunan keilmuan dalam memahami kejujuran dan keikhlasan. *Kedua*, orang-orang yang salah dalam memahami cabang agama (etika, moral, *maqāmāt*, *aḥwāl*, perbuatan dan perkataan) disebabkan kurangnya pemahaman terhadap prinsip agama dan hanya mengikuti keinginan jiwa. Selain itu karena tidak belajar dari pengalaman spiritual orang yang terbiasa melakukan *riyāḍah*. Kelompok yang kedua ini bagaikan orang yang masuk rumah gelap tanpa cahaya lampu; merusak barang dan benda yang ada di rumah lebih besar kemungkinannya dibandingkan memperbaiki isi rumah. Ketika mengira dirinya berhasil meraih barang berharga ternyata itu adalah sobekan kain yang jelek. Akhirnya dalam kondisi tersebut kelompok

²¹⁸*Ibid*, 377-378.

ini jatuh melakukan kesalahan yang fatal, karena tidak mengikuti jalan orang-orang yang melihat dengan mata hati yang bisa membedakan akhlak yang terpuji dan akhlak yang tercela. *Ketiga*, orang-orang yang melakukan kesalahan, namun setelah sadar dengan kesalahannya mereka segera kembali kepada Allah dan menghiasi dirinya dengan akhlak yang mulia.

Orang yang melakukan kesalahan berbeda-beda tingkatan keinginan, niat dan tujuannya masing-masing. Kelompok yang salah dalam prinsip pasti mengalami kesesatan dan tidak ada obatnya kecuali jika Allah menghendaki kesembuhannya. Sedangkan kelompok yang salah dalam cabang, menimbulkan dampak yang lebih kecil sekalipun jauh dari kebenaran. Sedangkan kelompok ketiga, kesalahannya bersifat sementara yang bisa hilang kapan saja tergantung dari orang-orang sekitarnya yang membuatnya untuk kembali ke jalan kebenaran.

B. Tasawuf dalam Perspektif Ibn Taimiyah

1. Substansi Tasawuf

Para ulama dan pakar tasawuf berbeda pendapat mengenai asal kata tasawuf yang jika diringkas menjadi 3 (tiga); *Pertama*, kata *shūff* dialamatkan kepada mereka yang memakai pakaian yang terbuat dari *shūff* (bulu domba/wol). *Kedua*, sekelompok orang yang tinggal di teras masjid di kota Madinah yang dikenal dengan *ahl al-Ṣuffah*. *Ketiga*, orang yang suci dan bersih hatinya dari perbuatan hati yang tercela. Ibn Taimiyah sepakat dengan pendapat pertama yang mengatakan bahwa kata tasawuf berasal dari kata *ṣūff*, yaitu orang yang menggunakan pakaian yang terbuat dari bulu domba/wol).²¹⁹ Ibn Taimiyah dalam konteks ini sependapat dengan para ulama lainnya semisal Sirājuddīn al-Ṭūsī, Suhrawardī dan Ibn Khaldūn sebagaimana dikutip Qāsim Ganī.²²⁰

Namun demikian Ibn Taimiyah tidak memiliki definisi yang definitif dan komprehensif mengenai tasawuf karena tampaknya ia tidak ingin terjebak dengan tampilan fisik saja dalam memaknai tasawuf namun harus dibuktikan dengan praktek spiritual seperti yang

²¹⁹ Taimiyah, *Al-Furqān Bayn Awliyā' Al-Raḥmān Wa Awliyā' Al-Syayṭān*, 36.

²²⁰ Qāsim Ganī, *Tārikh Al-Tassawuf Al-Islāmī* (Kairo: Maṭba'ah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1970), 60.

dilakukan oleh para sufi generasi awal. Dalam artian tasawuf harus mampu membersihkan dan menyucikan hati seseorang dari segala sifat yang tercela. Oleh karenanya, dalam karya-karyanya ditemukan penggunaan terma yang berbeda-beda untuk menyebut para sufi, di antaranya *fūqarā'*, *ṣubḥād*, *ṣālikīn*, *aṣḥāb al-qalb wa Arbāb al-Aḥwāl*, *aṣḥāb al-Tasawwuf al-Masyrū'* atau *aṣḥāb al-Ṣūfiyah*.²²¹

Dari semua terma yang dipergunakan Ibn Taimiyah untuk menyebut tasawuf pada intinya bermuara pada satu makna yaitu terealisasinya nilai-nilai moral dan akhlak sebagaimana diperjelas oleh Ibn Qayyim al-Jawziyah.²²² Pemaknaan ini sekaligus mempertegas eksistensi teori historitas sufisme klasik²²³ yang menekankan pemaknaannya pada aspek esoterisme dalam bentuk konsep dan pengalaman transendental sebagaimana dikemukakan Annemarie Schimmel.²²⁴ Izzuddin Washil dan Ahmad Khoiril Fata mengatakan bahwa peningkatan moral menjadi karakter pemikiran sufi Ibn Taimiyah. Hal ini karena model tasawuf Ibn Taymiyah lebih mementingkan kualitas kemurnian moral dibandingkan dengan pengalaman-pengalaman mistis atau penggunaan simbolisme dalam ungkapan-ungkapan mistiknya.²²⁵

Tampak nyata dari pendapat ini bahwa Ibu Taimiyah memiliki spirit kuat untuk menjadikan para ulama terdahulu seperti sahabat dan tabi'in sebagai referensi historis tasawuf. Tak cukup itu namun al-Qur'an dan Hadis dijadikan sebagai referensi konseptualnya. Jika dilihat lebih komprehensif, sikap Ibn Taimiyah ini tak terlepas dari keinginan untuk menyebarkan pemahaman Islam secara esoteris dan

²²¹Ibn Taimiyah, *Majmū' Fatāwa*, Ed. Muḥammad Rasyād Ṣalīm, 368.

²²²Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Madārij Al-Ṣālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu Wa Iyyāka Nasta'īnu*, 2nd ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), 16.

²²³Para akademisi membagi periodisasi historitas tasawuf menjadi tiga; klasik (650-1200 M), modern (1200-1800 M) dan kontemporer (1800 M-Sekarang). (Washil and Ahmad Khoiril Fata, 'Pemikiran Ibnu Taymiyah Tentang Syari'ah Sebagai Tujuan Tasawuf', 316–338)

²²⁴Sokhi Huda, "KARAKTER HISTORIS SUFISME PADA MASA KLASIK, MODERN DAN KONTEMPORER," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 7, no. 1 (2017): 184–215.

²²⁵Washil and Fata, "Pemikiran Ibnu Taymiyah Tentang Syari'ah Sebagai Tujuan Tasawuf."

eksoteris secara bersamaan di tengah-tengah derasnya arus diskursus intelektual yang berkembang kala itu.

Untuk memperjelas posisinya terhadap dinamika pemikiran yang muncul terutama pengaruh filsafat dan logika terhadap tasawuf, Ibn Taimiyah mengklasifikasikan tasawuf menjadi dua: *Pertama*, tasawuf sunni atau sering disebutnya tasawuf masyrū', yaitu yang diperbolehkan mengikutinya yang sudah muncul embrionya sejak masa awal mula Islam yaitu generasi para sahabat, yang kemudian dikembangkan oleh Junayd Ibn Muhammad al-Bagdādi (w. 297 H) di Bagdad, Abū Sulaymān al-Dārāni (w. 210) di Syam, Zun Nūn al-Miṣrī (w. 245 H) di Mesir, al-Hārīš al-Muhāsibī (w 243 H) di Bagdad di mana dalam teori dan prakteknya mereka semua menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber. *Kedua*, tasawuf *bid'i* yaitu tasawuf yang sudah dipengaruhi oleh unsur-unsur asing dalam teori dan prakteknya. Dalam memahami dan mempraktekkan tasawuf mereka mencampuradukkan ajaran Islam dengan teori dan praktek yang tidak dikenal sebelumnya seperti memasukkan unsur filsafat dalam tasawuf. Contoh ulama sufi jenis ini adalah Ibn 'Arabī dan pengikutnya. Ibn Taimiyah mengkritik tajam dan mengecam para sufi jenis kedua ini. Dalam mengomentari pemikiran Ibn 'Arabī ia berkata: *Ibn 'Arabī bukanlah tipe ahli sufi yang memiliki spirit intelektual apalagi mengikuti al-Qur'an dan Sunnah.*²²⁶

2. *Maqāmāt dan Ahwāl*

Ahwāl (bentuk plural dari *ḥāl*) dan maqāmāt (bentuk plural dari *maqām*) menurut Ibn Taimiyah milik semua kalangan. Tidak ada dikhotomi antara *khāsh* (orang-orang khusus) dan *'am* (orang-orang umum), antara *zhahir* (yang nyata) dan *batin* (tidak tampak). Tampak nyata bahwa Ibn Taimiyah menolak konsep *syāḥāt* (pernyataan teopatis) yang diklaim hanya boleh dilakukan oleh sesama sufi. Karena menurutnya *ḥāl* tersebut membuka ruang bagi orang-orang yang tidak berkompeten untuk secara sengaja mengungkapkan dirinya sendiri dengan ungkapan yang samar, tidak jelas, tertutup, sulit dipahami dengan alasan kekhususan untuk dirinya saja. Disamping itu mengaburkan perbedaan antara sang *khāliq* (pencipta) dengan *makhlūq* (yang diciptakan).

²²⁶Taimiyah, *Al-Furqān Bayn Awliyā' Al-Raḥmān Wa Awliyā' Al-Syāṭān*, 113.

Secara umum pemikiran Ibn Taimiyah dalam tasawuf harus ditinjau dari dua sisi yaitu sisi kritik destruktif dan sisi kritik konstruktif. Sisi kritik destruktif dilakukan dengan meng-*counter* pemikiran tasawuf yang menyimpang dari ajaran Islam akibat terkontaminasi oleh beberapa sekte dan aliran pemikiran yang berasal dari non-Islam. Sementara kritik konstruktif Ibn Taimiyah tentang tasawuf tampak jelas dalam pemikirannya mengenai konsep-konsep tasawuf seperti *ḥāl* dan *maqāmāt* dan semua bentuk kehidupan spiritual. Ibn Taimiyah menegaskan bahwa prinsip ajaran Islam bersumber dari persoalan batin (hati) baik dalam ranah konsep maupun praktek. Perbuatan zahir (nyata) yang dilakukan (tubuh) tidak akan bermanfaat jika tidak disertai oleh persoalan batin (hati). Hal ini dipertegas oleh hadis Rasulullah: Islam adalah perbuatan nyata dan keimanan ada di hati.²²⁷

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah secara umum dan konsepstual sepakat dengan ahli tasawuf mengenai konsep tasawuf yang menekankan pada aspek batin (hati) namun beliau tidak setuju jika ajaran Islam dibagi menjadi zahir dan batin. Pernyataan tersebut dikemukakan dalam konteks menjelaskan kaitan antara Islam dan ikhlas yang menurutnya bahwa ikhlas menjadi hakikat Islam karena Islam bermakna penyerahan diri kepada Allah. Sementara ikhlas posisinya menjadi syarat utama untuk merealisasikan hal tersebut, karena agama tidak hanya dipahami sebagai konsep namun juga praktek.

Interpretasi Ibn Taimiyah tentang hadis tersebut dijabarkannya dalam pembahasan mengenai *ḥāl* dan *maqāmāt* dan perbuatan hati yang menurutnya tidak hanya diperuntukkan bagi orang khusus (kalangan tertentu dari ahli tasawuf) namun juga kalangan umum. Ibn Taimiyah menegaskan bahwa perbuatan hati seperti cinta kepada Allah dan rasul-Nya, takut kepada Allah dan rasul-Nya merupakan bagian dari keimanan.

Semua bentuk *ḥāl* dan *maqām* diperintahkan Allah untuk semua kalangan sebagaimana ditegaskan Ibn Taimiyah bahwa perbuatan batin seperti *mahabbah*, tawakkal, ikhlas dan rida merupakan perintah Allah untuk semua kalangan dan meninggalkannya termasuk perbuatan tercela. Ibn Taimiyah juga

²²⁷Ibn Taimiyah, *Al-Sulūk Min Majmū' Al-Fatāwā*, 10.

tidak sepakat menjadikan semua *maqām* termasuk *tawbah*, *khanf*, *raja'*, sebagai alasan untuk membuat dikhotomi antara zahir dan batin, dan antara kalangan khusus dan umum karena hal tersebut menimbulkan kesulitan dan kerancuan dalam memahami ungkapan para penganut tasawuf. Bahkan sebagian penganut tasawuf terkadang sengaja menggunakan ungkapan-ungkapan teopatis dengan klaim kekhususan untuk dirinya.

Dalam meng-*counter* pemikiran para penganut tasawuf yang menyimpang, Ibn Taimiyah menggunakan kata-kata yang lugas, jelas, tajam dan transparan agar bisa dipahami oleh semua kalangan. Selain itu Ibn Taimiyah juga menggunakan bahasa tasawuf dengan gaya bahasa unik yang mudah dicerna oleh siapapun sehingga dengan mudah menyimpulkan bahwa penguasaannya terhadap tasawuf bukan hanya berangkat dari tataran konsep namun pengalaman sufisme. Gaya bahasa yang dipergunakan ini sekaligus menunjukkan posisi al-Qur'an dan hadis sebagai basis metodologis untuk memahami *ḥāl* dan *maqām* serta kehidupan spiritual sufisme, bukan dengan metode yang dibuat sendiri oleh sebagian penganut tasawuf untuk kepentingan dirinya. Penggunaan al-Qur'an dan hadis sebagai basis metodologis kemudian diperkuat lagi oleh tindakan dan perilaku kehidupan spiritual para sahabat Rasulullah Saw.

Dengan ini maka metode yang dipergunakan Ibn Taimiyah dalam menjelaskan *ḥāl* dan *maqām* adalah mengelaborasi konsep tasawuf dengan al-Qur'an dan hadis kemudian memberinya interpretasi intuitif terhadap makna. Hal ini berangkat dari pemahaman yang kuat terhadap kandungan makna dan isi al-Qur'an dan hadis yang merupakan sumber otentik kehidupan spiritual dalam Islam. Menurut Ibn Taimiyah ada tujuh *maqāmāt* yang harus dilalui seseorang yaitu *tawbah*, *tawakkal*, *zuhd*, *rida*, *Ṣabr*, *'ubudiyah*, *raja'* dan *khanf*. Sementara itu, ada satu *ḥāl* yang harus dilalui seseorang, yaitu *ḥāl maḥabbah*.

1. *Maqām Tawbah* (Taubat)

Taubat menduduki *maqām* pertama para salik sebagaimana ditegaskan mayoritas ahli tasawuf. Oleh karenanya Ibn Taimiyah mengawali penulisan karyanya yang berjudul: *al-Tuḥfat al-'Irāqiyah Fī al-A'māl al-Qalbiyah* dengan bab taubat. Beberapa ayat al-Qur'an dan hadis

menyebut konsep tasawuf sebagaimana firman Allah (Qs. Yunus [10]: 62- 63),²²⁸ (Qs. Al-Baqarah [2]: 222),²²⁹ (Qs. Al-Furqon [25]: 70),²³⁰ (Qs. Taha [20]: 82).²³¹ Dalam hadis sahih yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim, Rasulullah bersabda:

“Allah sangat senang melihat hambanya yang beriman ketika berhenti di padang pasir yang kering dan tandus dengan ditemani kendaraan ontanya yang membawa bekal makanan dan minuman, lalu orang tersebut beristirahat dan tertidur sejenak. Ketika terbangun, orang tersebut tidak menemukan kendaraannya lalu ia mencarinya ke sana ke mari sampai mengalami puncak kehausan dan kepanasan. Akhirnya orang tersebut memutuskan untuk kembali ke tempatnya semula sampai ia didatangi oleh kematian. Kemudian orang tersebut meletakkan kepalanya di atas siku tangannya untuk tidur sejenak sambil bersiap menerima kematian. Namun ketika terbangun tiba-tiba kendaraan ontanya datang dengan bekal makanan dan minuman yang tidak berkurang dan alangkah bahagianya orang tersebut. Allah lebih gembira dengan hambanya yang beriman dibandingkan dengan perasaan senang yang muncul dari orang yang menemukan kendaraan ontanya.”²³²

Taubat dalam perspektif Ibn Taimiyah hukumnya wajib dan merupakan kebutuhan sama seperti *istigfar* (memohon ampun). Oleh karenanya Rasulullah memohon ampun kepada Allah dalam semua kondisi. Rasulullah dikenal sebagai pribadi yang banyak meminta

²²⁸ Artinya: *Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa.*

²²⁹ Artinya: *Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.*

²³⁰ Artinya: *kecuali orang-orang yang bertaubat, beriman dan mengerjakan amal saleh; maka itu kejahatan mereka diganti Allah dengan kebajikan. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

²³¹ Artinya: *Dan sesungguhnya Aku Maha Pengampun bagi orang yang bertaubat, beriman, beramal saleh, kemudian tetap di jalan yang benar.*

²³²Ibn Taimiyah, *Jāmi‘ Al-Rasā’l* (Riyad: Maktabah al-Madani, 1389). 220

ampun dan bertaubat bukan hanya ketika melakukan kesalahan namun juga ketika mendapatkan pertolongan dan kemenangan, sebagaimana firman Allah (Qs. Al- Nasr [110]: 3).²³³ Selain itu taubat menjadi pembuka pintu rahmat dan menjadi karakteristik agama Islam yang membedakannya dengan semua agama samawi lainnya.

Taubat dalam perspektif Ibn Taimiyah dibagi menjadi dua; *Pertama*, hukumnya wajib yaitu yang muncul karena meninggalkan perintah Allah dan mengerjakan larangan-Nya. jenis ini hukumnya wajib dilakukan oleh semua orang yang dikenai beban hukum (*taklif*), sebagaimana firman Allah dalam (Qs. Al-Nur [24]: 31).²³⁴ Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Ibn ‘Umar dari Rasulullah, beliau bersabda: Wahai sekalian manusia, ber-taubatlah kalian kepada Allah, karena sesungguhnya aku bertaubat kepada Allah dalam sehari sebanyak 100 kali. *Kedua*, hukumnya Sunaah yaitu yang dilakukan karena meninggalkan yang sunnah dan mengerjakan yang makruh.

Ibn Taimiyah mengklasifikasikan tingkatan taubat menjadi dua; yaitu taubat *al-Abrār al-Muqtaṣidūn* yaitu orang-orang yang melakukan taubat dari yang wajib, sementara yang kedua adalah taubat *al-Sābiqūn al-Muqarrabūn* yaitu orang-orang yang melakukan perbuatan taubat baik dari yang wajib maupun yang sunnah. Standar untuk membedakan tingkat taubat tersebut adalah dengan sempurnanya akhir dari setiap perbuatan, dan bukan dilihat dari apa yang terjadi pada permulaan karena semua perbuatan ditentukan oleh akhirnya (penutupnya).

Taubat mengandung arti menyucikan hati dari segala penyakit dan menghapus sifat-sifat yang tercela yang dalam referensi tasawuf lebih dikenal dengan nama penyakit hati. Hal tersebut muncul karena hati memiliki penyakit yang lebih berbahaya dari penyakit yang diderita oleh badan karenanya penyakit hati menjadi skala prioritas yang harus lebih dahulu diobati. Pembagian jenis penyakit dalam perspektif Ibn Taimiyah berangkat dari konsep Islam yang termaktub dalam al-Quran dan hadis. Allah ketika menceritakan tentang sifat

²³³ Artinya: *maka bertasbirlah dengan memuji Tuhanmu dan mohonlah ampun kepada-Nya. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penerima taubat.*

²³⁴ Artinya: *Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.*

orang-orang munafik (Qs. al-Baqarah [2]: 10),²³⁵ dan (Qs. Al-Hajj [22]: 53)²³⁶ yang menunjukkan secara jelas tentang jenis penyakit hati dan cara mengobatinya. Dalam hadisnya Rasulullah Saw. bersabda: Penyakit yang menimpa umat-umat sebelum kalian adalah dengki dan marah.

Ibn Taimiyah melakukan komparasi antara penyakit yang diderita oleh tubuh dan penyakit yang diderita oleh hati di mana beliau menjelaskan bahwa penyakit yang diderita oleh tubuh menyebabkan terjadinya kerusakan fungsi dan kegunaan anggota tubuh seperti buta yang menyebabkan hilangnya pandangan mata, tuli yang menyebabkan hilangnya pendengaran telinga, dan bisu yang menyebabkan hilangnya suara (tidak bisa bicara). Terkadang juga muncul dalam bentuk merasakan sesuatu secara tidak normal seperti gula yang manis tetapi rasanya berubah menjadi pahit. Demikian juga terjadi pada daya imajinasi yang muncul dalam bentuk pendengaran atau penangkapan terhadap sesuatu yang tidak ada hakekatnya dalam kehidupan normal. Sementara kerusakan kondisi tubuh ditandai dengan lemahnya kekuatan tubuh untuk mengunyah makanan atau membenci makanan yang ia butuhkan atau mencintai sesuatu yang berbahaya. Penyakit yang menimpa tubuh menimbulkan rasa sakit dan pedih.

Demikian juga halnya dengan penyakit hati yang membuat rusak terhadap gambaran sesuatu, sehingga seseorang tidak bisa melihat kebenaran atau bisa melihatnya namun dengan gambaran yang berbeda. Sementara kerusakan keinginan muncul dalam bentuk kondisi seseorang membenci kebenaran yang bermanfaat dan sebaliknya mencintai kebatilan (kesalahan) yang merusak. Jika penyakit yang menimpa tubuh membuat tubuh menjadi lemah, maka demikian juga dengan penyakit hati yang membuat munculnya rasa sakit dan pedih seperti rasa marah yang berlebihan terhadap musuh, sebagaimana firman Allah (Qs. Al- Tawbah [9]: 14-15).²³⁷

²³⁵ Artinya: *Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta.*

²³⁶ Artinya: *agar Dia menjadikan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, sebagai cobaan bagi orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit dan yang kasar hatinya.*

²³⁷ Artinya: *Perangilah mereka, niscaya Allah akan menghancurkan mereka dengan (perantaraan) tangan-tanganmu dan Allah akan menghinakan mereka dan menolong kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman. dan*

Al-Quran merupakan obat dari segala penyakit hati baik yang muncul akibat salahnya penglihatan hati maupun karena kuatnya dorongan hawa nafsu. Pengobatan al-Qur'an terhadap kedua jenis penyakit tersebut bisa membuat seseorang melihat sesuatu secara obyektif. Karena al-Qur'an mengandung pelajaran, kebijaksanaan, cerita yang membuat hati seseorang menjadi baik sehingga terdorong mengerjakan perbuatan yang bermanfaat dan meninggalkan perbuatan yang berbahaya dan merusak (tidak bermanfaat).

Al-Quran menghilangkan semua keinginan hati yang mengajak untuk melakukan kejahatan untuk selanjutnya mengembalikan keinginannya kepada prinsip fitrahnya yang sudah digariskan Allah sejak ia lahir. Ibn Taimiyah berkata: al-Qur'an dan iman merupakan makanan ruhani yang berfungsi untuk memperkuat hati. Hati membutuhkan makanan ruhani agar bisa tumbuh dan berkembang yang selanjutnya berdampak pada kesempurnaan dan kebaikan. Hati bisa menjadi suci dengan cara meninggalkan perbuatan jahat dan maksiat. Hal tersebut bisa terealisasi melalui taubat karena jika hati sudah ber-taubat maka ia akan terbebas dari semua penyakit yang pernah menjangkitinya dan manusia membutuhkan petunjuk dan jalan yang lurus. Oleh karenanya manusia diperintahkan untuk meminta petunjuk jalan yang lurus yaitu jalan orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah, sebagaimana firman Allah (Qs. Al-Fatihah [1]: 6).²³⁸

Konsisten terhadap doa dan merasa selalu membutuhkan Allah membuat seseorang menjadi wali Allah. Sahl Ibn Abdullah al-Tasturi berkata: kebutuhan terhadap Allah adalah jalan terdekat untuk bisa mengantarkan seorang hamba kepada tuhan-Nya. Taubat akan membuat seorang hamba menjadi suci, cinta kepada Allah karena kesadaran bahwa ampunan dan rahmat Allah merupakan kebutuhan semua orang. Hati seorang yang ber-taubat akan melihat kebenaran karena ia bersih dan terbebas dari kotoran dan dosa yang menutupi hatinya. Dengan ini maka taubat berperan menutup perbuatan dosa yang pernah dilakukan sebelumnya.

menghilangkan panas hati orang-orang mukmin. Dan Allah menerima taubat orang yang dikedhendaki-Nya. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

²³⁸ Artinya: *Tunjukilah kami jalan yang lurus.*

2. *Maqām Tawakkul* (Tawakkal)

Tawakkal merupakan *maqām* tertinggi ahli tasawuf, realitanya sulit dipahami secara konseptual dan praktek karena karakternya bersifat tertutup. Tawakkal adalah perbuatan batin (hati) yang mengantarkan seseorang kepada *mahabbah* (cinta kepada Allah) dan ikhlas. Selain itu tawakkal diperintahkan kepada semua orang tanpa terkecuali baik kalangan umum maupun kalangan tertentu. Siapa saja yang menyangka bahwa semua jenis *maqām* diperuntukkan bagi kalangan umum, bukan kalangan khusus maka orang tersebut salah memahami konsep tasawuf.²³⁹ Dikhotomi antara kalangan khusus dan kalangan umum merupakan pernyataan yang keliru yang secara sengaja diucapkan untuk memperoleh keuntugan duniawi di balik nama tawakkal. Dengan ini pemahaman yang benar terhadap tawakkal memiliki posisi penting dan pelaku tawakkal sejatinya adalah orang yang berserah diri kepada Allah, oleh karenanya Allah menyebutnya dalam beberapa ayat al-Quran (Qs, al-Fatihah [1]: 5),²⁴⁰ (Qs. Hud [11]: 123),²⁴¹ (Qs. al-Syura [42]: 10).²⁴²

Interpretasi terhadap beberapa ayat al-Qur'an tersebut mengantarkan Ibn Taimiyah kepada suatu pernyataan bahwa tawakkal dalam persoalan agama lebih besar nilainya dibandingkan tawakkal dalam persoalan duniawi, karena tawakkal adalah sarana untuk bisa mendekatkan diri kepada Allah. Kaidah menyatakan bahwa sarana yang bisa mengantarkan seseorang untuk melakukan perbuatan wajib maka hukum menggunakan sarana itu menjadi wajib. Tawakkal merupakan perbuatan yang dicintai, diridai dan diperintahkan Allah.

Konsep tawakkal seringkali dikaitkan dengan tema *qadar* (ketentuan) Allah di mana para penganut tasawuf terbagi menjadi dua dalam memahaminya. *Pertama*, suatu ketentuan terjadi sebagaimana

²³⁹Ibn Taimiyah, *Al-Sulūk Min Majmū' Al- Fatāwa*, 17.

²⁴⁰ Artinya: *Hanya Engkaulah yang kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah kami meminta pertolongan.*

²⁴¹ Artinya: *Dan kepunyaan Allah-lah apa yang ghaib di langit dan di bumi dan kepada-Nya-lah dikembalikan urusan-urusan semuanya, maka sembahlah Dia, dan bertawakkallah kepada-Nya. Dan sekali-kali Tuhanmu tidak lalai dari apa yang kamu kerjakan.*

²⁴² Artinya: *Tentang sesuatu apapun kamu berselisib, maka putusnya (terserah) kepada Allah. (Yang mempunyai sifat-sifat demikian) itulah Allah Tuhanku. Kepada-Nya lah aku bertawakkal dan kepada-Nya-lah aku kembali.*

ditakdirkan sehingga tidak perlu berdoa (meminta kepada Allah) karena sesuatu yang dicari sudah terjadi begitu saja. Sebaliknya jika tidak ditakdirkan juga tidak perlu berdoa karena tidak ada manfaatnya. *Kedua*, tawakkal dan doa merupakan ibadah semata yang tidak ditujukan untuk mengambil manfaat atau menolak mudarat (bahaya).

Ibn Taimiyah menjelaskan peran hukum kausalitas (sebab akibat) dalam menengahi sikap ini dengan mengatakan bahwa orang-orang yang memahami agama secara parsial dengan mengatakan semua peristiwa dan kejadian terjadi begitu saja tidak memiliki konstruksi agama yang kuat dan bertentangan dengan agama dan akal manusia. Di sisi lain mereka melupakan peran sebab akibat, karena ketika Allah mentakdirkan terjadinya sesuatu, maka itu tidak terlepas dari peran sebab dan akibat yang sangat tergantung kepada perbuatan manusia.

Ibn Taimiyah mendasarkan pendapatnya pada hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Imran Ibn Hushain bahwa Rasulullah pernah ditanya: Wahai Rasulullah? Apakah sudah bisa diketahui di dunia orang-orang yang akan masuk surga dan neraka? Rasulullah menjawab: Ya, benar. Kemudian Rasulullah ditanya lagi: Jika demikian, mengapa kita harus berbuat kebaikan? Rasulullah menjawab: semua dimudahkan untuk melakukan apa yang ditakdirkan untuknya.”

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, Ali Ibn Ṭālib bahwa berkata: Suatu ketika kami mengantar jenazah menemani Rasulullah, lalu Rasulullah duduk sambil menggaris tanah dengan tongkat pendeknya, kemudian beliau mengangkat kepalanya dan berkata: semua jiwa yang hidup sudah dituliskan (ditentukan) dalam catatannya apakah ia akan ditempatkan di surga atau neraka, apakah ia tercatat menjadi orang yang bahagia atau menjadi orang yang sengsara. Kemudian seseorang bertanya: Jika demikian mengapa kita tidak diam saja mengikuti isi catatan tersebut? dan tidak melakukan amal kebaikan? karena orang yang tercatat bahagia pasti akan mendapatkan kebahagiaannya dan sebaliknya orang yang tercatat sengsara pasti akan mendapatkan kesengsaraannya? Rasulullah menjawab: bekerjalah karena setiap orang dimudahkan untuk melakukan apa yang ditakdirkan untuknya.” Orang yang bahagia akan berjalan mencari kebahagiaannya dan orang yang

sengsara juga akan berjalan mencari kesengsaraannya. Kemudian Rasulullah membaca ayat: (Qs. al-Lail [92]: 1-5).²⁴³

Ibn Taimiyah mengemukakan beberapa hadis yang memperkuat hukum kausalitas dalam memahami *maqām* tawakkal. Catatan dan ketentuan Allah mengenai kebahagiaan atau kesengsaraan tidak bertentangan dengan perbuatan baik atau buruk di dunia. Allah Maha Mengetahui semua perkara dan ketentuan yang sudah tercatat sebagaimana Allah mengetahui bahwa setiap orang akan berbahagia dengan perbuatan baik dan akan sengsara dengan perbuatan buruk. Siapa saja yang tercatat bahagia akan dimudahkan Allah untuk mengerjakan kebaikan yang menjadi penyebab kebahagiaannya. Sebaliknya siapa saja yang tercatat sengsara akan dimudahkan Allah untuk mengerjakan kejahatan yang menjadi penyebab kesengsaraan. Kedua hal tersebut dimudahkan bagi siapa saja yang ditakdirkan untuk memperolehnya.²⁴⁴

Ibn Taimiyah ketika berbicara tentang *maqām tawakkul* sesungguhnya bertujuan untuk meng-counter pernyataan ahli tasawuf yang pura-pura tawakkal dengan mengangkat moto: “hendaknya seorang hamba selalu bersama Allah bagaikan mayit yang berada di antara tangan seorang pembunuh.”²⁴⁵

Pernyataan ini seringkali menimbulkan kesalahpahaman di kalangan ahli tasawuf. Dalam artian pernyataan ini dipahami sebagai alasan pembenar untuk meninggalkan amar ma’ruf dan nahi munkar dan tentu makna ini bertentangan dengan al-Qur’an yang membedakan antara orang yang mengetahui dengan orang yang tidak mengetahui (Qs. al-Zumar [39]: 9),²⁴⁶ (Qs. Fatir [35]: 19-22).²⁴⁷ Dalam

²⁴³ Artinya: *Adapun orang yang memberikan (hartanya di jalan Allah) dan bertakwa, dan membenarkan adanya pahala yang terbaik (surga), maka Kami kelak akan menyiapkan baginya jalan yang mudah. Dan adapun orang-orang yang bakhil dan merasa dirinya cukup, serta mendustakan pahala terbaik, maka kelak Kami akan menyiapkan baginya (jalan) yang sukar.*

²⁴⁴Ibn Taimiyah, *Al-Sulūk Min Majmū’ Al-Fatāwā*, 24.

²⁴⁵*Ibid*, 24.

²⁴⁶ Artinya: *Katakanlah: "Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran.*

²⁴⁷ Artinya: *Dan tidaklah sama orang yang buta dengan orang yang melihat. dan tidak (pula) sama gelap gulita dengan cahaya, dan tidak (pula) sama yang teduh dengan*

hadisnya Rasulullah Saw. memerintahkan untuk mengerjakan perbuatan yang bermanfaat dan melarang menyerah kepada *qadar* (ketentuan). Rasulullah Saw. bersabda:

“Seorang mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada seorang mukmin yang lemah, dan pada semuanya terdapat kebaikan. Semangatlah untuk mengerjakan yang bermanfaat dan berlindunglah kepada Allah dan jangan engkau lemah. Jika engkau ditimpa oleh suatu musibah maka janganlah engkau berkata: jika aku mengerjakan ini maka dia akan begitu, tapi berkatalah Allah sudah mentakdirkan apa yang sudah terjadi karena kata “jika” membuka pintu syaithan.”

Ibn Taimiyah meng-*counter* dengan keras orang-orang yang tidak bisa membedakan antara berserah diri dan berpangku tangan karena berpangku tangan menyebabkan seseorang tunduk dan menyerah kepada nasib dan hasilnya. Kesalahpahaman ini seringkali menimpa para penganut tasawuf sehingga terkadang menyebabkan mereka bekerjasama dengan orang zalim untuk memuluskan kejahatan dan kezaliman yang dilakukan terhadap umat Islam.²⁴⁸ Hal ini muncul karena tidak bisa membedakan antara perintah Allah dan Rasulullah dengan *qada'* dan *qadar* serta keinginan orang secara umum.

Tawakkal dalam konteks ini menjadi penengah antara dua kondisi, *Pertama* dilihat dari sisi perintah dan larangan yang disertai kesaksian kepada Allah dengan sifat Ilahiyah tanpa memperhatikan aspek *qadla'* dan *qadar'* yang berlaku. Kelompok ini sekalipun memiliki niat yang baik namun secara metodologis lemah karena tidak mengakui peran tawakkal secara keseluruhan, padahal tawakkal menjadi penyebab munculnya kekuatan. Kata bijak mengatakan bahwa “siapa saja yang ingin menjadi orang yang paling kuat maka

yang panas, dan tidak (pula) sama orang-orang yang hidup dan orang-orang yang mati. Sesungguhnya Allah memberi pendengaran kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan kamu sekali-kali tiada sanggup menjadikan orang yang didalam kubur dapat mendengar.

²⁴⁸Ibn Taimiyah, *Al-Tuhfat Al-'Iraqiyyah Fi Al-a'mal Al-Qalbiyyah* (Kairo: al-Tab'at al-Salafiyah, 1386), 20.

hendaklah ia bertawakal kepada Allah”.²⁴⁹ *Kedua*, Kelompok yang menyaksikan rububiyah Allah disertai tawakkal kepada-Nya tanpa membedakan antara perintah dan larangan, sesuatu yang dibenci dan yang dicintai. Kelompok sufi jenis ini dalam prakteknya seringkali tidak mau melakukan amar ma’ruf dan nahi munkar dengan alasan *qadar* yang sudah ditentukan. Kelompok ini salah memahami *qadar* dan pemahamannya sama dengan orang-orang musyrik yang dicela oleh Allah (Qs. al-An’am [6]: 148).²⁵⁰ Kelompok yang mendapatkan pujian Allah adalah orang-orang yang yang meminta tolong kepada Allah untuk mengerjakan ketaatan dan bersaksi bahwa Allah adalah Tuhan mereka yang memberi pertolongan dan pemberi syafa’at. Kelompok ini yang bisa mewujudkan firman Allah (Qs. al-Fatihah [1]: 5),²⁵¹ (Qs. Hud [11]: 123).²⁵²

Ringkasnya berpangku tangan dan menyerah pada nasib adalah *maqām* para *sālik* dan semua orang diperintahkan untuk melaksanakannya. Selain itu tawakkal tidak bertentangan dengan hukum kausalitas (sebab akibat). Berbeda dengan tawakal yang menimbulkan sifat malas dan tidak mau mengambil sebab akibat. Sedangkan Islam adalah agama yang berbasis kepada kerja dan tidak ada tempat bagi orang-orang malas. Islam mencela sikap orang-orang yang menjadikan *qada’* dan *qadar* sebagai pembenaran (*justice*) terhadap perbuatan yang bersumber dari kesalahpahaman memahami konsep tersebut.

3. *Maqām Zuhd* (zuhud)

Menurut Ibn Taimiyah zuhud adalah meninggalkan sesuatu yang tidak bermanfaat di akhirat. Sedangkan segala sesuatu yang bisa dipergunakan untuk merealisasikan ketaatan kepada Allah maka meninggalkannya bukanlah termasuk zuhud. Ibn Taimiyah secara

²⁴⁹ *Ibid*, 22.

²⁵⁰ Artinya: *Orang-orang yang mempersekutukan Tuhan, akan mengatakan: "Jika Allah menghendaki, niscaya kami dan bapak-bapak kami tidak mempersekutukan-Nya dan tidak (pula) kami mengharamkan barang sesuatu apapun"*.

²⁵¹ Artinya: *Hanya Engkaulah yang kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah kami meminta pertolongan.*

²⁵² Artinya: *Dan kepunyaan Allah-lah apa yang ghaib di langit dan di bumi dan kepada-Nya-lah dikembalikan urusan-urusan semuanya, maka sembahlah Dia, dan bertawakkallah kepada-Nya.*

jelas menegaskan bahwa zuhud adalah meninggalkan perbuatan yang menghalangi seseorang untuk mengerjakan ketaatan kepada Allah dan sebaliknya segala sesuatu yang membantu seseorang untuk mengerjakan ketaatan kepada Allah maka meninggalkannya bukanlah termasuk zuhud. Allah berirman (Qs. al-Qasas [28]: 80).²⁵³ Dalam hadisnya Rasulullah bersabda: jika kalian melihat seseorang yang yang diberikan sifat zuhud di dunia dan sedikit berbicara, maka dekatilah orang tersebut karena pasti dia akan mengeluarkan kata-kata bijak.²⁵⁴

Allah menganjurkan seseorang untuk bersifat zuhud sebagaimana firman-Nya (Qs. Hud [11]: 15-16).²⁵⁵ Ibn Taimiyah membedakan antara zuhud dan keinginan karena banyak yang tidak mengetahui secara jelas perbedaan antara zuhud dengan lemah dan malas mengerjakan perintah agama, dan banyak orang yang tidak mengetahui secara jelas perbedaan keinginan agama dan semangat serta tamak mengejar kepentingan duniawi.²⁵⁶ Ibn Taimiyah juga berpendapat bahwa hanya perbuatan haram dan makruh yang layak disandingkan dengan zuhud dan *wara'*, sedangkan wajib dan sunat tidak layak disandingkan dengan keduanya. Sedangkan perbuatan mubah disandingkan dengan zuhud, namun bukan dengan *wara'*. Ibn Taimiyah dalam konteks ini meng-kritik al-Gazālī yang berlebihan dalam memuji zuhud dan menganggapnya sebagai syarat Islam.²⁵⁷

4. *Maqām Ridā* (rida/rela)

Beberapa ayat al-Quran dan hadis menjelaskan tentang *maqām ridā* (Qs. al-Tawbah [9]: 72),²⁵⁸ (Qs. al-Maidah [5]: 119).²⁵⁹ Rasulullah

²⁵³ Artinya: “Berkatalah orang-orang yang dianugerahi ilmu: “Kecelakaan yang besarlah bagimu, pahala Allah adalah lebih baik bagi orang-orang yang beriman dan beramal saleh, dan tidak diperoleh pahala itu, kecuali oleh orang-orang yang sabar”.

²⁵⁴Majāh, *Sunan Ibn Majāh*, Ed. Muḥammad Fu’ad ‘Abd Al-Bāqī, 4101.

²⁵⁵ Artinya: “Barangsiapa yang menghendaki kehidupan dunia dan kebiasannya, niscaya Kami berikan kepada mereka balasan pekerjaan mereka di dunia dengan sempurna dan mereka di dunia itu tidak akan dirugikan. Itulah orang-orang yang tidak memperoleh di akhirat, kecuali neraka dan lenyaplah di akhirat itu apa yang telah mereka usabakan di dunia dan sia-sialah apa yang telah mereka kerjakan.”

²⁵⁶Ibn Taimiyah, *Al-Sulūk Min Majmū’ Al- Fatāwā*, 617.

²⁵⁷*Ibid*, 617.

²⁵⁸ Artinya: Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di

bersabda: “orang yang bisa merasakan nikmatnya keimanan adalah orang yang *rida* (rela) menjadikan Allah sebagai Tuhan-nya.” Alkisah, ‘Umar Ibn Khattab pernah menulis surat kepada Abū Mūsā al-Asy’arī yang berisi: “adapun setelahnya, sesungguhnya semua kebaikan ada pada sifat *riḍā*. Jika engkau mampu maka milikilah sifat *riḍā*, jika tidak maka bersabarlah.”²⁶⁰ *Riḍā* adalah pintu Allah yang terbesar dan kesenangan di dunia yang berperan membuat hati merasa tenang di bawah pengawasan Allah.²⁶¹

Riḍā dibagi menjadi tiga; *Pertama*, *riḍā* terhadap musibah yang menimpa seperti sakit, miskin dan semua peristiwa yang terjadi menurut kehendak Allah, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Baqarah [2]: 214).²⁶² *Kedua*, *riḍā* terhadap perintah Allah untuk mengerjakan ketaatan sebagaimana firman Allah (Qs. al-Nisa’ [4]: 65).²⁶³ *Ketiga*, *riḍā* untuk tidak mengerjakan semua bentuk larangan sebagaimana firman Allah (Qs. al-Zumar [39]: 7),²⁶⁴ (Qs. al-Baqarah [2]: 205).²⁶⁵

Sebagian ulama berpendapat bahwa larangan jika disandarkan kepada Allah adalah keridhaan dan jika disandarkan kepada manusia adalah kemarahan. Ibn Taimiyah menegaskan bahwa kedua pendapat

dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn. Dan keridaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar.

²⁵⁹ Artinya: *Bagi mereka surga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya; Allah rida terhadap-Nya. Itulah keberuntungan yang paling besar”.*

²⁶⁰al-Qusyairi, *Al-Risālah Al-Qusyairiyyah*, Ed. Abd al-Ḥalim Maḥmūd, 135.

²⁶¹al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm Al-Dīn*, 154.

²⁶² Artinya: *Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal belum datang kepadamu (cobaan) sebagaimana halnya orang-orang terdahulu sebelum kamu? Mereka ditimpa oleh malapetaka dan kesengsaraan, serta digoncangkan (dengan bermacam-macam cobaan).*

²⁶³ Artinya: *Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya.*

²⁶⁴ Artinya: *Jika kamu kafir maka sesungguhnya Allah tidak memerlukan (iman)mu dan Dia tidak meridai kekafiran bagi hamba-Nya; dan jika kamu bersyukur, niscaya Dia meridai bagimu kesyukuranmu itu.*

²⁶⁵ Artinya: *Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan.*

tidak bertentangan karena mayoritas ulama berpendapat bahwa *riḍā* dengan larangan tidak diwajibkan hukumnya. Allah tidak rida dengan perbuatan maksiat sebagaimana hamba juga tidak rida melakukannya. Sekalipun *riḍā* merupakan perbuatan hati, namun kesempurnaannya dengan pujian. Atas dasar ini sebagian ulama menafsirkan pujian dengan *riḍā*. Sebagaimana dalam hadis yang menyatakan bahwa Allah memuji segala sesuatu.

Dalam hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad Ibn Hanbal dari Abū Mūsā al-Asy'arī dari Rasulullah, beliau bersabda: jika anak seorang hamba dicabut nyawanya, Allah bertanya kepada Malaikat; Apakah engkau sudah mencabut nyawa anak hamba-Ku? Malaikat menjawab: Ya, benar. Kemudian Allah kembali bertanya: Apakah kalian mencabut buah hatinya (anaknya)? Malaikat menjawab: Ya, benar. Kemudian Allah bertanya: Apa kata hamba-Ku tersebut? Malaikat menjawab: hamba tersebut memuji-Mu dan mengucapkan kalimat *istirjā'* (*inna lillahi wa inna ilaihi raji'un*). Kemudian Allah berfirman: buatlah untuk hamba-Ku tersebut rumah di surga dan berilah nama rumah pujian.²⁶⁶

Ibn Taimiyah menjadikan pengalaman spiritual para penganut tasawuf untuk memperkuat pendapatnya mengenai *maqām riḍā*. Ketika anak seorang ahli tasawuf bernama Fudail Ibn 'Iyadl dicabut nyawanya, sang ayah tertawa dan berkata: saya bermimpi bahwa Allah rida dengan ketentuan tersebut, maka saya tertawa karena senang dengan ketentuan Allah.²⁶⁷

Ibn Taimiyah mempertemukan pendapat antara orang-orang yang ditimpa musibah lalu mereka menangis dengan orang-orang ditimpa oleh musibah lalu mereka tidak menangis. Menangisi kematian seseorang sebagai bentuk kasih sayang hukumnya sunnah dan dianjurkan dan itu tidak bertentangan dengan *riḍā*. Berbeda dengan orang yang menangisi kematian seseorang karena kehilangan bagian duniawi.

²⁶⁶Al-Tirmīzī, *Sunan Al-Tirmīzī*, 1021.

²⁶⁷Ibn Taimiyah, *Al-Tuhfat Al-'Irāqiyah Fi Al-a'māl Al-Qalbiyyah*, 58.

5. *Maqām Ṣabr* (sabar)

Sabar yaitu memotivasi jiwa untuk selalu bersama Allah tanpa berkeluh kesah. Sahl Ibn ‘Abdillah al-Tasturi berkata: sabar adalah menunggu kemudahan dari Allah. Ketika menafsirkan (Qs. al-Baqarah [2]: 153),²⁶⁸ beliau berkata: minta tolonglah kepada Allah dan bersabarlah terhadap ketentuan Allah serta bersabarlah dengan beretika kepada Allah.²⁶⁹ Abū al-Ḥasan al-Ṣaurī pernah ditanya tentang Ṣabr, beliau menjawab: kondisi seseorang ketika ditimpa oleh musibah seperti kondisinya ketika tidak ditimpa oleh musibah²⁷⁰

Shabar adalah *maqām* para salik, sifat dan tanda keimanan seseorang. Siapa saja yang menghiasi dirinya dengan sifat sabar maka ia sukses mendapatkan *rida* Allah di dunia dan di akhirat. Imam ‘Ali Ibn Abi Ṭālib berkata: Kesabaran dan keimanan bagaikan kepala dengan tubuh; tubuh tidak mungkin ada tanpa kepala dan kesabaran tidak mungkin ada tanpa keimanan.²⁷¹

Al-Qur’an menganjurkan seseorang untuk selalu bersabar ketika ditimpa oleh musibah, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Imran [3]: 200),²⁷² (Qs. al-Baqarah [2]: 155-157).²⁷³ Allah menjanjikan orang yang sabar balasan yang sangat besar, selain itu Allah membatasi pahala yang diterima seseorang kecuali sabar, dengan ini maka sabar memiliki balasan pahala yang tidak terbatas sebagaimana firman Allah (Qs, al-Zumar [39]: 10).²⁷⁴

²⁶⁸ Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu, sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar.*

²⁶⁹ Al-Kalābāzi, *Al-Ta’arruf Li Maḥab Ahl Al-Tasawuf*, 64.

²⁷⁰ Gānī, *Tarikh Al-Tasawuf Al-Islāmī*, 401.

²⁷¹ al-Gazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm Al-Dīn*, 54.

²⁷² Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplal bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung.*

²⁷³ Artinya: *Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar. (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: "Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji’un". Mereka itulah yang mendapat keberkatan yang sempurna dan rahmat dari Tuhan mereka dan mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk.*

²⁷⁴ Artinya: *Katakanlah: "Hai hamba-hamba-Ku yang beriman. bertakwalah kepada Tuhanmu". Orang-orang yang berbuat baik di dunia ini memperoleh kebaikan. Dan bumi*

Kesabaran adalah pondasi keimanan yang penting dalam kehidupan setiap muslim yang tampak dalam perbuatan nyata baik berkaitan dengan agama seperti ibadah atau dunia seperti mencari rezeki dan lain sebagainya. Melaksanakan kewajiban dan meninggalkan maksiat tidak akan sempurna tanpa kesabaran. Sabar diperintahkan terhadap semua orang mukmin tanpa terkecuali dalam semua bentuknya baik sabar untuk melaksanakan kewajiban, sabar untuk meninggalkan larangan, bahkan sabar terhadap musibah.

Ibn Taimiyah berpendapat bahwa sabar dengan menahan diri dari perbuatan maksiat lebih tinggi tingkatannya dan lebih berat dibandingkan sabar ketika ditimpa musibah. Sabar dengan menahan diri dari perbuatan maksiat yaitu sabarnya orang-orang yang bertakwa dan para Wali Allah. Ibn Taimiyah mengemukakan contohnya Nabi Yusuf yang memilih hukuman penjara daripada melakukan perbuatan maksiat. Sifat sabar yang ditunjukkan Nabi Yusuf tersebut lebih tinggi levelnya dibandingkan kesabarannya untuk melakukan pembalasan terhadap kezaliman yang dilakukan oleh saudaranya terhadapnya. Oleh karenanya Allah memuji sifat sabar yang ditunjukkan Nabi Yusuf karena tidak melakukan perbuatan maksiat, sebagaimana firman Allah (Qs. Yusuf [12]: 24).²⁷⁵ Sahl Ibn ‘Abd Allah al-Tasturi berkata: perbuatan baik bisa dilakukan oleh orang baik dan orang jahat dan tidak ada yang mampu untuk bersabar kecuali orang yang jujur.

Ibn Taimiyah membedakan antara rida dan sabar dengan mengatakan bahwa rida merupakan kesabaran yang indah, karena ia hadir tanpa keluh kesah. Selain itu *rida* mengangkat derajat seseorang menuju *maqām* sabar karena sabar merupakan surga dunia dan tempat istirahatnya para hamba Allah dan pintu Allah yang terbesar. Namun rida lebih khusus penunjukan maknanya dibandingkan dengan sabar karena sabar ada pada segala kondisi serta menahan diri dari keluhan dan menerima segala kejadian dengan jiwa yang rida. *Ridā* adalah

Allah itu adalah luas. Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah Yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas.

²⁷⁵ Artinya: Demikianlah, agar Kami memalingkan dari padanya kemungkarannya dan kekejian. Sesungguhnya Yusuf itu termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih.

maqām yang tidak bisa diukur dengan perilaku kecuali sedikit sekali orang-orang yang memenuhi kriteria tersebut.²⁷⁶

6. *Maqām ‘Ubūdiyah* (penghambaan)

Penghambaan adalah totalitas ketundukan, kehinaan dan kecintaan kepada Allah. Penghambaan disebut juga agama karena agama mengandung makna tunduk dan patuh kepada Allah. Penghambaan adalah tujuan yang dicintai dan di-*rida*-i Allah yang menjadi tujuan penciptaan manusia dan jin sebagaimana firman Allah (Qs. al-Dzariyat [51]: 56)²⁷⁷ dan para rasul diutus karenanya sebagaimana perkataan Nabi Nuh yang dikisahkan al-Qur’an (Qs. al-A’raf [7]: 59),²⁷⁸ (Qs. al-Anbiya’ [21]: 92),²⁷⁹ (Qs. al-Zukhruf [43]: 59).²⁸⁰ Allah mensifati Nabi Muhammad dengan penghambaan (Qs. al-Isra’ [17]: 1).²⁸¹ Penghambaan juga mejadi sifat hamba-hamba Allah yang terpilih (Qs. Sad [38]: 45-47).²⁸² Kesempurnaan dan ketinggian derajat seseorang di hadapan Allah sangat tergantung sejauhmana ia mampu meningkatkan realisasi penghambaan kepada Allah. Siapa saja yang mengira bahwa keluar dari penghambaan akan membuat

²⁷⁶Ibn Taimiyah, *Al-Sulūk Min Majmū’ Al-Fatāwā*, 256.

²⁷⁷Artinya: *Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.*

²⁷⁸Artinya: *Sesungguhnya Kami telah mengutus Nuh kepada kaumnya lalu ia berkata: "Wahai kaumku sembahlah Allah, sekali-kali tak ada Tuhan bagimu selain-Nya". Sesungguhnya (kalau kamu tidak menyembah Allah), aku takut kamu akan ditimpa azab hari yang besar (kiamat).*

²⁷⁹Artinya: *Sesungguhnya (agama Tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku.*

²⁸⁰Artinya: *Isa tidak lain hanyalah seorang hamba yang Kami berikan kepadanya nikmat (kenabian) dan Kami jadikan dia sebagai tanda bukti (kekuasaan Allah) untuk Bani Israil*

²⁸¹Artinya: *Maha Suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam dari Al Masjidil Haram ke Al Masjidil Aqsha yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia adalah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*

²⁸²Artinya: *Dan ingatlah hamba-hamba Kami: Ibrahim, Ismaq dan Ya'qub yang mempunyai perbuatan-perbuatan yang besar dan ilmu-ilmu yang tinggi. Sesungguhnya Kami telah mensucikan mereka dengan (menganugerahkan kepada mereka) akhlak yang tinggi yaitu selalu mengingatkan (manusia) kepada negeri akhirat. Dan sesungguhnya mereka pada sisi Kami benar-benar termasuk orang-orang pilihan yang paling baik.*

seseorang menjadi sempurna adalah pemahaman yang sesat (Qs. Maryam [19]: 88-93).²⁸³

7. *Maqām Rajā'* dan *Khawf* (Harap dan Cemas)

Ibn Taimiyah berpendapat bahwa *khawf* (takut) dan *rajā'* (berharap) saling memasuki dan menyempurnakan antara satu dengan lainnya. Buktinya orang yang berharap akan berusaha untuk memperoleh apa yang dicintainya dan orang yang takut akan berlari dari penyebab ketakutannya untuk memperoleh apa yang dicintainya, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Isra' [17]: 57).²⁸⁴ Takut dan berharap memotivasi seseorang untuk mengerjakan perintah dan menjauhi larangan, keduanya merupakan prinsip dari semua amal kebaikan di dunia dan akhirat. Ibn Taimiyah berkata: jika hati gemetar mengingat Allah karena rasa takut yang muncul maka hal tersebut akan mendorong pelakunya untuk mengerjakan perintah dan menjauhi larangan. Sahl Ibn 'Abdillah al-Tasturi berkata: *"Tidak ada dinding pemisah yang lebih tebal antara hamba dan Allah kecuali klaim takut dan berharap serta tidak ada jalan yang lebih dekat kepada Allah selain rasa membutuhkan Allah. Dasar semua kebaikan di dunia dan akhirat adalah takut kepada Allah."*

Tampak jelas dari pernyataan ini bahwa hati yang gemetar akan membuat takut kepada Allah, dan takut mengandung arti berharap. Jika tidak seperti itu maka ia akan putus asa dari rahmat Allah dan mukmin yang benar-benar beriman tidak akan putus asa terhadap rahmat Allah. Berharap terhadap pahala dan rahmat dari Allah merupakan sifat para salik ketika menyebut nikmat. Selain itu

²⁸³Artinya: *Dan mereka berkata: "Tuhan Yang Maha Pemurah mengambil (mempunyai) anak". Sesungguhnya kamu telah mendatangkan sesuatu perkara yang sangat mungkar, hampir-hampir langit pecah karena ucapan itu, dan bumi belah, dan gunung-gunung runtuh, karena mereka mendakwakan Allah Yang Maha Pemurah mempunyai anak. Dan tidak layak bagi Tuhan Yang Maha Pemurah mengambil (mempunyai) anak. Tidak ada seorangpun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada Tuhan Yang Maha Pemurah selaku seorang hamba.*

²⁸⁴Artinya: *Orang-orang yang mereka seru itu, mereka sendiri mencari jalan kepada Tuhan mereka siapa di antara mereka yang lebih dekat (kepada Allah) dan mengharapakan rahmat-Nya dan takut akan azab-Nya; sesungguhnya azab Tuhanmu adalah suatu yang (harus) ditakuti.*

salik juga berharap dan mengetahui bahwa kemuliaan dan kelebihan adalah sifat Allah sehingga hatinya menjadi tenang terhadap sesuatu yang diharapkan.

Seseorang yang memiliki sifat *mahabbah* tidak akan terjerumus untuk mengerjakan sesuatu yang membuat rasa takutnya hilang. Namun selalu takut dan berharap kepada Allah, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Mu'minin [23]: 60).²⁸⁵ Dengan ini maka *mahabbah* dikaitkan dengan rasa takut dan berharap. Jika seseorang sudah merealisasikan *maqām* ini dan menjadikannya sebagai perilaku dan metode maka akan terpancar kepadanya segenap pancaran dan penampakan Allah, sehingga ia tidak berharap, tidak takut, tidak zuhud dan tidak meminta tetapi menjadi hamba yang ikhlas, sujud kepada Allah dan rela dengan kehendak Allah.

Hāl Mahabbah (Cinta)

Hakikat kecintaan Allah kepada hamba-Nya dan kecintaan hamba kepada Allah dan Rasul-Nya disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis. Allah menyebutkan tema kecintaan Allah dan Rasul-Nya kepada hamba dan sebaliknya tema kecintaan hamba kepada Allah. Selain itu anjuran untuk mengerjakan perbuatan wajib dan sunnah yang dicintai Allah. Sebagaimana firman Allah (Qs. al-Baqarah [2]: 165),²⁸⁶ (Qs. al-Maidah [5]: 54),²⁸⁷ (Qs. al-Baqarah [2]: 195),²⁸⁸ (Qs. al-

²⁸⁵Artinya: *Dan orang-orang yang memberikan apa yang telah mereka berikan, dengan hati yang takut, (karena mereka tahu bahwa) sesungguhnya mereka akan kembali kepada Tuhan mereka.*

²⁸⁶Artinya: *Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah.*

²⁸⁷Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad dijalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela.*

²⁸⁸Artinya: *Dan belanjakanlah (barta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.*

Imran [3]: 31).²⁸⁹ Rasulullah bersabda: “terdapat tiga sifat yang menyebabkan seseorang mendapatkan manisnya iman; kecintaan kepada Allah dan rasul-Nya melebihi yang lain, mencintai seseorang karena Allah, benci untuk kembali kepada kekafiran sebagaimana ia benci untuk dilempar ke dalam api neraka.”

Kecintaan orang-orang mukmin kepada Rasulullah Saw. muncul karena adanya kecintaan kepada Allah. Rasulullah bersabda: “Demi jiwaku yang berada di gengaman tangannya, tidak akan beriman salah seorang di antara kalian kecuali dia mencintai-Ku melebihi kecintaannya kepada anaknya, orang tuanya dan seluruh umat manusia.” Kecintaan Allah kepada hamba-Nya disebutkan dalam al-Qur’an (Qs. al-Nisa’ [4]: 125).²⁹⁰

Tingkatan *Mahabbah*(kecintaan) terbagi menjadi dua yaitu *Pertama, al-Muqtaṣidīn* yaitu tingkatan orang-orang yang kecintaannya kepada Allah dan rasul-Nya melebihi yang lain. Bentuk kecintaan ini menuntut kecintaan kepada semua yang diwajibkan Allah. Dengan kata lain kecintaan yang jenisnya wajib menuntut perbuatan yang wajib. *Kedua, al-Sābiqūn*, yaitu orang-orang yang mencintai segala yang dicintai Allah dalam ibadah yang tidak sampai ke tingkatan wajib namun hanya dalam tingkatan sunnah. Tingkatan *mahabbah* jenis ini diperuntukkan bagi orang-orang yang mendekati kepada Allah dengan perbuatan sunnah, sebagaimana dikatakan: Kesempurnaan *mahabbah* yang sifatnya sunnah menuntut sempurnanya perbuatan sunnah.

Terdapat empat golongan manusia dalam menyikapi *mahabbah*; *Pertama*, kelompok yang memiliki kemampuan, kemauan dan kecintaan terhadap sesuatu yang tidak diperintahkan untuk mencintainya. Kelompok ini bekerja keras di dunia untuk memperoleh sesuatu yang sifatnya duniawi. *Mahabbah* jenis ini diperuntukkan bagi semua manusia secara umum yang lahir dari kebaikan dan lemah lembutnya Allah kepada mereka.

²⁸⁹Artinya: Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu". Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

²⁹⁰Artinya: Dan siapakah yang lebih baik agamanya dari pada orang yang ikhlas menyerahkannya kepada Allah, sedang diaupun mengerjakan kebaikan, dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus? Dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kesayangan-Nya.

Kedua, kelompok yang memiliki kemauan, kemampuan dan kecintaan yang sempurna. Kelompok ini adalah orang-orang yang mencintai Allah dan dicintai Allah serta berjuang dijalan Allah seperti para sahabat terdahulu dari Muhajirin dan Anshar. Ibn Taimiyah menyebutkan bahwa totalitas kecintaan mendorong mereka untuk mengerjakan perbuatan yang wajib dan sunnah.

Ketiga, Kelompok yang memiliki kemauan kuat dan kecintaan kepada Allah namun kemampuannya tidak sebanding. Mereka hanya mengerjakan yang sunnah saja sesuai dengan batas kemampuannya. Kelompok ini lebih rendah levelnya dibandingkan dengan kelompok sebelumnya. Rasulullah pernah menyinggung tentang kelompok ini dalam hadisnya: “*Sesungguhnya di Madinah terdapat orang-orang yang jika engkau berjalan dan menapaki suatu wadi (lembah), mereka pasti bersama kalian. Para sahabat bertanya: Wahai Rasulullah! Apakah mereka berada di Madinah? Rasulullah menjawab: Mereka berada di Madinah namun mereka tertahan oleh ‘uzur atau halangan sehingga tidak hadir bersama kalian.*”

Keempat, kelompok yang memiliki kemampuan dan kemauan yang kurang yang membuat mereka mudah terdorong untuk mengerjakan kebatilan (kesalahan). Jenis kelompok ini adalah orang-orang yang memiliki iman yang lemah. Oleh karenanya Ibn Taimiyah menegaskan bahwa kecintaan itu terdiri dari beberapa level, yang tertinggi adalah penghambaan.

Ibn Taimiyah menyinggung kecintaan murid kepada Syekh (guru spiritual) dengan menyatakan bahwa kecintaan seorang murid pada guru spiritual jika dilakukan dengan cara-cara yang menyalahi aturan syariat mengakibatkan kebinasaan. Sedangkan kecintaan seseorang kepada para Wali Allah dan orang-orang shaleh, maka mencintai mereka merupakan tali keimanan yang paling kuat. Dari pernyataan ini tampak jelas Ibn Taimiyah memahami *mahabbah* (kecintaan) secara luas mencakup semua orang yang beriman. Atas dasar ini juga beliau melakukan kritik terhadap fanatisme buta terhadap guru spiritual yang mereka ikuti tanpa mau mengakui atau mengikuti guru spiritual yang lain.

Demi mencapai *mahabbah* dengan maknanya yang ideal hendaklah seseorang cinta secara total kepada Allah semata bukan untuk tujuan atau kepentingan lain. Totalitas kecintaan kepada Rasulullah harus disertai dengan mengikuti jalannya yang dibuktikan

dengan firman Allah (Qs. al-Imran [3]: 31).²⁹¹ Dengan ini maka jika ibadah kepada Allah mampu menghimpun totalitas *mahabbah*, ketundukan, berserah diri maka jenis *mahabbah* inilah yang menyebabkan hati menjadi merdeka. Bertambah kecintaan hati terhadap Allah akan mengakibatkan bertambahnya penghambaan, dan selanjutnya bertambahnya penghambaan akan mengakibatkan bertambahnya kecintaan dan kebebasan dari selain-Nya.²⁹²

Kebahagiaan bisa terealisasi dalam tingkatan yang tertinggi jika bertemu dua alasan yang mampu menggerakkan hati yaitu alasan ibadah kepada Allah dan alasan permintaan tolong dan tawakkal. Ibn Taimiyah berkata: hati akan berubah menjadi baik, sukses dalam perjalanannya, merasakan kelezatan, bahagia, tenteram dan tenang dengan beribadah kepada Allah, cinta dan ber-taubat kepada-Nya.²⁹³

Beberapa pernyataan ini menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah menjadikan *mahabbah* (kecintaan) sebagai unsur yang menggerakkan hati untuk berbuat baik dan merealisasikan kebahagiaan. Selain itu konsepnya mengenai kebebasan hati yang tidak memikirkan sesuatu selain Allah. Kebebasan adalah kebebasan hati, penghambaan adalah penghambaan hati dan kekayaan adalah kekayaan hati.²⁹⁴

Mahabbah berkaitan dengan keinginan untuk mendekat kepada Allah karena orang yang cinta kepada Allah pasti merasa cinta untuk mendekat kepada-Nya. *Mahabbah* menuntut seseorang untuk mendekat kepada Allah dengan mengerjakan ibadah yang sunnah dan wajib. Kecintaan Allah kepada hamba-Nya muncul karena kecintaan hamba untuk mengerjakan perbuatan yang dicintai Allah.

Mahabbah dalam perspektif Ibn Taimiyah bukanlah terbatas pada kelezatan melihat Allah di surga kelak, namun untuk membangun landasan konseptual tentang kecintaan ilahiyah di surga lain yang ada di dunia. Manisnya rasa iman akan lebih terasa jika iman semakin bertambah, sehingga tercapai kenikmatan di dunia.

²⁹¹ Artinya: *Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu". Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

²⁹²Ibn Taimiyah, *Al-Suluk Min Majmu' Al-Fatawa*, 193.

²⁹³*Ibid*, 194.

²⁹⁴*Ibid*, 186.

Ibn Taimiyah membuat perumpamaan antara kenikmatan yang diperoleh penduduk surga di akhirat kelak dengan kenikmatan yang diperoleh penduduk surga di dunia. Hal tersebut terjadi karena seorang mukmin akan merasakan nikmatnya iman disebabkan kecintaannya kepada Allah dan Rasul-Nya.

Konsep kecintaan ilahiyah dalam perspektif Ibn Taimiyah tampak semakin jelas ketika memaparkan kecintaan kepada Allah karena zat-Nya. Menurutnya untuk mencapai kecintaan manusiawi harus terpenuhi motivasi diri yang mendorong seseorang untuk memiliki ketertarikan kepada yang lain. Sebagai contoh adalah kecintaan istri Aziz (Sang Penguasa Mesir) terhadap Nabi Yusuf.

Kecintaan Nabi Yusuf kepada Allah, rasa ikhlas dan takut kepada-Nya membuatnya bisa mengalahkan godaan kecantikan wajah istri Aziz. Kecintaan seorang teman kepada temannya sangat tergantung kepada manfaat atau maslahat yang bisa diperolehnya. Oleh karenanya siapa saja yang mencintai seseorang bukan karena Allah maka kemudharatan yang dilakukan teman-temannya lebih besar dari kemudharatan yang diperoleh karena musuh-musuhnya.²⁹⁵

Atas dasar ini maka kecintaan duniawi terbangun di atas tujuan dan manfaat yang sifatnya duniawi. Allah menciptakan jiwa manusia untuk cinta terhadap beberapa hal, antara lain kecintaan terhadap makanan demi menjaga kesehatan dan keselamatan tubuh (fisik). Selain itu cinta kepada wanita (berlainan jenis) demi menjaga eksistensi umat manusia yang dilakukan dengan membuat keturunan. Namun kecintaan kepada Allah harus bersifat Esa karena Allah dicintai dan disembah karena zat-Nya dan tidak menerima sekutu.²⁹⁶

Ibn Taimiyah membedakan antara *mahabbah* (kecintaan) yang terjadi pada diri seorang manusia dengan *mahabbah* (kecintaan) yang terjadi pada diri hewan atau binatang. Kecintaan seorang pria terhadap wanita akan terjadi jika ada potensi ketertarikan dan saling mempengaruhi antara yang satu dengan yang lain. Sedangkan pada hewan atau binatang, kecintaan terjadi karena adanya unsur perbuatan baik dari yang satu kepada yang lain.

Pada hewan kecintaan itu sejatinya muncul karena adanya perbuatan baik dari pejantan kepada betina, karena jiwa semua

²⁹⁵*Ibid*, 605.

²⁹⁶*Ibid*, 194.

makhluk sudah digariskan untuk mencintai siapa saja yang berbuat baik kepadanya. Demikian halnya yang terjadi pada manusia yang mencintai orang lain karena pemberian atau pertolongan yang diterimanya. Seseorang dalam konteks ini pada hakekatnya tidak mencintai orang lain namun mencintai pemberiannya dan tidak mencintai orang yang menolongnya namun mencintai pertolongan tersebut.

Demikian halnya dengan kecintaan dorongan hawa nafsu yang sejatinya dibangun atas dasar manfaat dan mudarat. Seseorang dalam konteks ini pada hakikatnya mencintai manfaat yang diperoleh dan bahaya yang ditolak karena ia merupakan sarana untuk sampai kepada orang dicintainya. Kecintaan yang seperti ini bukanlah cinta karena Allah atau cinta karena zat yang dicintai.

Ibn Taimiyah juga membedakan antara *mahabbah* seseorang yang dibarengi dengan tauhid, ikhlas, serta komitmen mengikuti Rasulullah, dengan *mahabbah* yang mengandung ke-syirikan (menyekutukan Allah). Al-Qur'an mengabadikan kelompok yang memiliki kecintaan kepada Allah Yang Maha Esa yang dimanifestasikan dalam bentuk jihad dan niat, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Imran [3]: 31).²⁹⁷ Allah juga mendeklarasikan penolakannya terhadap kelompok yang menyekutukan Allah, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Mumtahanah [60]: 4).²⁹⁸ Allah juga menjelaskan kecintaan seorang mukmin kepada Allah dan mensifatinya sebagai orang-orang yang kecintaannya kepada Allah melebihi kecintaannya terhadap harta benda dan jabatan sebagaimana firman Allah (Qs. al-Baqarah [2]: 165).²⁹⁹

²⁹⁷Artinya: *Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

²⁹⁸Artinya: *Sesungguhnya telah ada suri tauladan yang baik bagimu pada Ibrahim dan orang-orang yang bersama dengan dia; ketika mereka berkata kepada kaum mereka: "Sesungguhnya kami berlepas diri daripada kamu dari daripada apa yang kamu sembah selain Allah, kami ingkari (kekafiran)mu dan telah nyata antara kami dan kamu permusuhan dan kebencian buat selama-lamanya sampai kamu beriman kepada Allah saja.*

²⁹⁹Artinya: *Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah. Dan jika*

Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa kecintaan seseorang yang mendekat (hamba) kepada yang didekati (Allah) mengikuti kecintaannya dan posisinya sebagai cabang. Siapa saja yang tidak mencintai sesuatu maka dia tidak mungkin akan mendekat kepadanya karena pendekatan adalah sarana dan mencintai sarana mengikuti kecintaan kepada yang dituju. Dengan ini maka tidak mungkin menjadikan sarana yang dipergunakan untuk sampai kepada yang dicintai menjadi zat yang dicintai. Oleh karenanya disebutkan bahwa barangsiapa yang tidak mencintai Allah maka ia tidak cinta untuk taat dan beribadah kepada-Nya.

Ibn Taimiyah menjelaskan bahwas konsensus ulama menunjukkan bahwa kecintaan hamba kepada Allah bersifat hakiki bukan majazi. Ibn Taimiyah berkata penunjukan ijma' atas makna ini bukan bersifat majas namun bersifat hakiki. Ungkapan yang mengatakan mencintai sesuatu dengan mencintai ketaatan semata bukan mencintai dirinya adalah masalah yang tidak dikenal dalam bahasa baik secara hakiki maupun majazi, atas dasar ini maka membelokkan makna tersebut merupakan tindakan distorsi terhadap makna.³⁰⁰

Tuhan yang disembah adalah tuhan yang berhak disembah karena zat-Nya dan setiap orang yang dilahirkan ke dunia dalam keadaan fitrah. Allah menggariskan hatinya untuk mencintai Allah. Oleh karenanya para ahli tasawuf semisal al-Qusyairī, Al-Gazālī dan Abu Ṭālib al-Makkī berkata: “*Sesungguhnya Allah mencintai dan dicintai*”. Sebagian ahli tasawuf berlebihan dalam mengekspresikan kecintaan dengan menggunakan ungkapan *al-wujūd* (rasa), sehingga mengatakan bahwa mereka tidak beribadah kepada Allah karena rindu surga dan takut neraka namun agar bisa melihat Allah dan mengagungkan kebesaran-Nya.

Orang yang tidak percaya melihat Allah di surga sungguh keliru karena konsensus ulama dan ahli tasawuf menyatakan bahwa Allah bisa dilihat di surga dan dibuktikan dengan nikmat yang diperoleh. Ibn Taimiyah membuktikan hal tersebut dengan perkataan

seandainya orang-orang yang berbuat zalim itu mengetahui ketika mereka melihat siksa (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal).

³⁰⁰Ibn Taimiyah, *Al-Tuhfat Al-'Iraqiyah Fi Al-a'mal Al-Qalbiyyah*, 76.

al-Ḥasan al-Baṣrī dalam tema melihat Allah dan kaitanya dengan *mahabbah*: jika orang yang beribadah mengetahui bahwa mereka tidak melihat Allah di akhirat kelak maka jiwanya akan meleleh di dunia karena rindu kepada-Nya.³⁰¹

Jihad disebutkan dalam al-Qur'an, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Tawbah [9]: 24).³⁰² Ketika menafsirkan ayat ini Ibn Taimiyah berkata bahwa ancaman bagi orang yang lebih mementingkan keluarga dan harta dibandingkan Allah, Rasul, dan berjihad. Seorang mukmin yang benar-benar beriman adalah yang menjadikan cinta Allah, rasul dan jihad pada level tertinggi. *Mahabbah* dalam perspektif Ibn Taimiyah bukanlah perasaan negatif yang diam tetapi mengandung gerakan dan aktifitas karena kecintaan menggerakkan kemauan hati. Jika *mahabbah* sudah kuat dalam hati seseorang maka hati akan mencari perbuatan orang yang dicintai.

Untuk mencapai derajat tertinggi dalam *mahabbah* seorang mukmin hendaknya tunduk dan menjadi pengikut zat yang dicintai dalam artian mencintai apa yang dicintai Allah dan membenci apa yang dibenci Allah. Selain itu siap menerima segala resiko yang dihadapi dalam mencapai tujuannya. Orang yang mencintai harta dan jabatan menghadapi banyak hambatan dan rintangan untuk meraihnya. Demikian juga halnya dengan orang yang cinta kepada tuhan-pastinya pasti menghadapi rintangan dan rintangan yang paling berat yaitu Jihad.

3. *Ma'rifat*

Sebagian penganut tasawuf berpendapat bahwa *ma'rifat* hanya bisa diperoleh ketika seseorang sudah mencapai tahapan atau derajat tertentu dalam tasawuf dengan alasan jika *ma'rifat* bisa diperoleh tanpa ilmu dan usaha maka taklif (pembebanan manusia terhadap

³⁰¹Ibn Taimiyah, *Al-Sulūk Min Majmū' Al-Fatāwā*, 296-297.

³⁰²Artinya: *Katakanlah: "jika bapa-bapa, anak-anak, saudara-saudara, isteri-isteri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai dari Allah dan Rasul-Nya dan dari berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya". Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik.*

beberapa amal ibadah) itu tidak bermanfaat. Ibn Taimiyah berpendapat sebaliknya bahwa *ma'rifat* merupakan fithrah manusia yang dibawa sejak lahir, bisa diperoleh oleh siapapun baik muslim atau non muslim tanpa melalui perantaraan ilmu dan usaha, dan sarana untuk mencapai ma'rifat adalah *qalbu* (hati), sedangkan taklif diperoleh melalui perantaraan para Rasul.

Pada sisi lain *qalbu* (hati) bisa saja menerima ilmu tetapi dengan usaha, proses dan perantara dalam pencariannya yang selanjutnya dinamakan *'ilm maṭlub* (ilmu yang dicari). Namun ada juga jenis ilmu yang diperoleh tanpa melakukan pencarian dan proses tetapi langsung diberikan Allah kepada seseorang yang dinamakan *'ilm maubūb* (ilmu yang diberikan). Jika seseorang menginginkan suatu ilmu maka sebenarnya hatinya yang bertindak sebagai pemandu dengan dibantu oleh dua indera yaitu telinga (untuk mendengar) dan mata (untuk melihat).

Kelebihan orang yang menggunakan hati dan pendengarannya adalah ia bisa mengetahui sesuatu yang abstrak dan bersifat spiritual seperti keimanan, percaya dengan yang gaib dan lain sebagainya. Sedangkan kelebihan hati dari mata dan telinga adalah ia bisa memikirkan segala sesuatu dengan sendirinya. Dan tujuan penciptaan *qalbu* (hati) adalah agar seseorang ber-zikr (mengingat Allah). Jadi Sarana untuk mencapai *ma'rifat* adalah *qalbu* (hati) dengan dibantu oleh pendengaran dan penglihatan. *Qalbu* berkedudukan sebagai sarana sementara anggota tubuh yang lain adalah pendukung.³⁰³ Jika manusia sadar bahwa ia tidak menciptakan dirinya sendiri dan tidak diciptakan oleh orang lain maka ia sampai pada suatu kesimpulan bahwa ada zat pencipta yaitu Allah. Cara penggalian hakekat seperti ini dinamakan *ilmu al-Qulub*.

Ma'rifat jenis ini dinamakannya *al-Īmān al-Mujmāl* dan ia tidak berdiri sendiri tetapi harus disertai dengan *al-Īman al-Mufaṣṣal* yaitu nilai-nilai normatif yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. *Ma'rifat* seperti ini akan mengantarkan seseorang kepada kebahagiaan di dunia dan itu harus ditopang oleh pelaksanaan ibadah yang diperintahkan dan mengikuti jalan kenabian. Kemudian pada saat itu seseorang akan sampai pada tujuan paling tinggi yaitu kebahagiaan di akhirat sehingga ia bisa melihat apa yang tidak pernah dilihat mata

³⁰³ Ibn Taimiyah, *Jami' Al-Rasā'il* (Riyād: Maktabah al-Madānī, 1389), 11.

dan mendengar apa yang tidak pernah didengar telinga dan apa yang tidak pernah terlintas di benak seseorang³⁰⁴ Ringkasnya Ibn Taimiyah menyusun teori ma'rifat-nya dengan al-sa'ādah (kebahagiaan) di mana menurutnya kebahagiaan tertinggi terletak pada realisasi 'ubudiyah (penghambaan) kepada Allah.

4. *al-Wilāyah* dan *al-Karāmah*

Menurut Ibn Taimiyah wali Allah adalah seseorang yang dekat dengan Allah. Kedekatannya diukur dari sejauhmana keimanan dan ketakwaannya kepada Allah. Semakin bertambah keimanan dan ketakwaan yang diperbuat maka semakin dekat ia kepada Allah. Tampak nyata dari perspektif ini bahwa Ibn Taimiyah tidak ingin terjebak dengan gelar yang disematkan oleh manusia kepada orang yang diklaim wali. Namun derajat wali diukur dari tingkat spiritual keimanan dan ketakwaan seseorang yang diimplementasikan dalam amal ibadah yang diperbuatnya sehari-hari. Sebagaimana ditegaskan Ibn Taimiyah: "*para wali Allah adalah orang-orang mukmin yang bertakwa baik ia dikatakan faqīr, sūfī, faqīh, 'ālim (ilmuan), tājir (pedagang), shāni` (pembuat barang), amir (raja), hākīm (penguasa) atau yang lainnya.*"³⁰⁵

Dalam perspektif Ibn Taimiyah Wali Allah terbagi menjadi dua; *Pertama, sābiqūn muqarrabūn* yaitu orang yang mendekati diri kepada Allah tidak hanya dengan mengerjakan ibadah yang sifatnya wajib namun juga ibadah yang sifatnya *nawāfil* (hukumnya sunnat). *Kedua, aṣḥāb al-Yamīn* yaitu orang yang mendekati dirinya kepada Allah dengan mengerjakan ibadah yang wajib saja. Dalam artian mereka tidak memaksakan dirinya untuk mengerjakan yang sunnah dan tidak memaksakan dirinya untuk meninggalkan yang mubah (Qs. Al-Waqi'ah [56]: 7-14).³⁰⁶

³⁰⁴Ibn Taimiyah, *Majmū' Fatāwā*, Ed. Muḥammad Rasyād Salīm, 24.

³⁰⁵Ibn Taimiyah, 22.

³⁰⁶ Artinya: dan kamu menjadi tiga golongan. Yaitu golongan kanan. Alangkah mulianya golongan kanan itu. Dan golongan kiri. Alangkah sengsaranya golongan kiri itu. Dan orang-orang yang beriman paling dahulu, Mereka itulah yang didekatkan kepada Allah. Berada dalam jannah kenikmatan. Segolongan besar dari orang-orang yang terdahulu, dan segolongan kecil dari orang-orang yang kemudian

Ibn Taimiyah mengklasifikasikan kejadian luar biasa menjadi tiga. *Pertama*, *mukhāṭabāt* yaitu seseorang bisa mendengar apa yang tidak didengar oleh orang lain. *Kedua*, *musyāḥadāt* yaitu seseorang bisa melihat apa yang tidak dilihat oleh orang lain baik dalam sadar atau bermimpi. *Ketiga*, *mukāsyafah* yaitu seseorang mengetahui apa yang tidak diketahui oleh orang lain. Semua bentuk kejadian luar biasa ini dalam perspektif Ibn Taimiyah di namakan *kasyf* atau *mukāsyafah*. Derajat wali tidak mesti menuntut adanya kejadian luar biasa yang terjadi diri seseorang yang mencapai derajat tersebut, namun kejadian luar biasa, bisa juga terjadi pada orang yang mengerjakan perbuatan maksiat yang dinamakan *istidraj*. Dengan ini maka wali Allah adalah orang mukmin yang bertakwa (Qs. Yunus [10]: 62-63).³⁰⁷

Sejalan dengan itu Ibn Aṭāillah al-Iskandarī menyatakan bahwa kejadian luar biasa yang terjadi pada diri seseorang seperti duduk bersila di atas udara, jalan di atas air laut, terbang di atas awan, tidak serta merta dianggap menjadi indikator kewalian seseorang. Padahal sebaliknya jika seseorang merasa puas atau bangga dengan semua anugerah tersebut, maka dia adalah orang yang tertipu dan terjebak dalam permainan setan, dan bukan seorang wali Allah.³⁰⁸

³⁰⁷ Artinya: *Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa.*

³⁰⁸Ibn Athaillah al-Sakandarī, *Al-Hikam Al-'Athā'iyah*, Ed. Maḥmud 'Abd Al-Wabbāb 'Abd Al-Mun'im (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1969), 41.

BAB IV
KONSEP *al-ḤULŪL*, *AL-ITTIḤĀD*
DAN *WIḤDAT AL-WUJŪD* DALAM TASAWUF

A. Paham *al-Ḥulūl*

Beberapa definisi yang dikemukakan para ulama dan pakar mengenai paham *al-Ḥulūl*. *Al-Ḥulūl* adalah menyatunya dua jism (jasad) dalam satu kesatuan seperti menyatunya warna merah pada air karena celupan bunga mawar. Definisi lain yaitu *al-Ḥulūl* adalah terjadinya penyatuan sesuatu pada sesuatu yang lain baik yang bersifat konkrit seperti menyatunya *jism* (tubuh) dengan *a'rād* (aksiden-aksiden) atau yang bersifat abstrak seperti menyatunya pengetahuan pada sesuatu yang tidak diketahui, atau menyatunya sesuatu yang konkrit dengan sesuatu yang abstrak. *Al-Ḥulūl* menurut Abu Naṣr al-Ṭūsī dalam karyanya *al-Luma'* sebagaimana dikutip Harun Nasution adalah paham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan.³⁰⁹

Paham *al-ḥulūl* dipergunakan oleh para filosof untuk menunjuk terjadinya hubungan antara ruh dan tubuh (badan) atau antara akal efektif dengan manusia. Dengan ini maka kata *al-ḥulūl* bisa ditujukan kepada segala sesuatu secara umum atau khusus seperti menyatunya Allah pada segala sesuatu dan menyatunya Allah pada setiap bagian dari sesuatu. Sedangkan ulama Kalam menggunakan kata *al-ḥulūl* untuk menunjukkan adanya hubungan antara jism (tubuh) dan tempat atau antara zat dan *'arḍ* (aksiden). Selain itu dipergunakan juga untuk menunjukkan adanya penyatuan esensi antara ruh dan badan. Sedangkan ulama tasawuf menggunakannya untuk menunjukkan adanya hubungan antara hamba dan Allah, termasuk dalam hal ini menyatunya Allah pada tubuh para Nabi, Wali dan Imam (imam yang terpelihara dari dosa versi Syiah).

³⁰⁹Nasution Harun, *Fitsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*. 18

1. Sejarah Perkembangan Konsep *al-Ḥulūl* Kepercayaan Mesir Kuno

Secara historis paham *al-ḥulūl* sudah dikenal sejak zaman dahulu sebagai produk pemikiran manusia pada bangsa Mesir Kuno, namun terjadi perbedaan pendapat di kalangan sejarawan mengenai keberadaan paham ini. Mayoritas sejarawan berpendapat adanya konsep *al-ḥulūl* dalam pemikiran Mesir Kuno dan bisa dilakukan pembuktian sejarah. Sebagai contoh mereka meyakini bahwa tuhan bersemayam pada tubuh manusia. Penduduk Mesir kuno mendeskripsikan adanya alam rohani yang terpisah dari alam jasmani. Ruh menurut penduduk Mesir Kuno harus memiliki tempat yaitu tubuh, bahkan sampai terjadinya proses kematian, ruh tidak akan meninggalkan tubuh. Keyakinan ini kemudian dianalogikan secara umum termasuk kepada tuhan yang harus memiliki tempat kembali dalam kehidupan dan tubuh sebagai tempat bersemayamnya.

Paham *al-ḥulūl* juga diberlakukan terhadap benda hidup yang dikaitkan dengan kesuburan dan produktifitas tumbuhan, tanaman, buah-buahan yang dianggapnya memiliki keistimewaan. Tuhan bertempat pada tubuh beberapa jenis binatang dan hewan yang dianggapnya memiliki keistimewaan seperti sapi, kucing, ular dan menyembahnya dengan keyakinan bahwa tubuh-tubuh tersebut menjadi tempat bersemayamnya tuhan, jadi bukan zat tuhan yang sesungguhnya. Ringkasnya penduduk Mesir Kuno menyembah binatang dan hewan bukan karena meyakini bahwa itu zat Tuhan, namun binatang dan hewan tersebut adalah tempat bersemayamnya tuhan.³¹⁰

Kepercayaan India Kuno

Secara historis kepercayaan *al-ḥulūl* bisa ditemukan awal mulanya pada keyakinan penduduk India sejak tahun 800 sebelum Masehi, kemudian seiring perubahan waktu konsep *al-ḥulūl* menjadi populer pada tahun 400 sebelum Masehi. Penduduk India meyakini bahwa sebagian tuhan-tuhan mereka bersemayam pada seorang manusia yang bernama Krisna atau dengan kata lain terjadi pertemuan antara zat Tuhan dengan manusia. Muhammad Abu Zahrah melihat kemiripan antara umat Kristiani dengan penduduk

³¹⁰Ibrahim, *Al-Adyan Al-Wad'iyah Wa Mawqif Al-Islam Minba*, 69.

India dalam konsep tuhan. Umat Kristiani menjadikan Yesus sebagai simbol seorang pahlawan yang dipenuhi sifat ketuhanan karena mengorbankan dirinya untuk menebus dosa pertama yang dilakukan oleh umat manusia dan pengorbanan tersebut tidak ternilai harganya. Pada penduduk India, posisi ini ditempati oleh Wishnu yang merupakan putera Krishna. Kemiripan tersebut diperkuat lagi oleh riwayat tentang keyakinan dan kepercayaan ini didasarkan pada cerita dan dongeng sejarah yang tidak bisa dipertanggungjawabkan kebenarannya secara ilmiah, sebagaimana hal ini ditemukan pada kitab-kitab Injil yang sudah didistorsi oleh sejarah yang menceritakan tentang tuhan Yesus.

Paham *al-hulul* tumbuh dan berkembang di kalangan kasta Brahmana yang tampak dalam bentuk penyembahan terhadap adanya kekuatan yang berpengaruh terhadap jagat raya yang kemudian diyakini bahwa tuhan tersebut bersemayam di atas *jism* (fisik) yang lalu dijadikan tuhan yang harus disembah. Cara berpikir ini kemudian menyebabkan mereka meyakini bahwa tuhan berjumlah 33 (tiga puluh tiga) yang kemudian dalam proses perubahan dan pergantiannya mengerucut menjadi 3 (tiga). Atas dasar ini mereka meyakini ada 3 (tiga) tuhan yang menguasai jagat raya: *Pertama*, Brahma yaitu tuhan pencipta yang memberi kehidupan dan kekuatan terhadap segala sesuatu. Selain itu Brahma adalah sumber kelembutan dan kemuliaan yang menjadi segala tumpuan dan harapan. Brahma ini muncul dalam bentuk matahari yang memberi kehangatan terhadap alam dan jagat raya serta memberikan semangat hidup kepada umat manusia, hewan, binatang dan tumbuh-tumbuhan. *Kedua*, Shiwa yaitu tuhan perusak dan pembinasakan yang membuat kuning daun-daunan yang berwarna hijau, membuat umur yang sebelumnya muda menjadi tua, menghilangkan air sungai dengan memasukkannya ke dalam lautan yang dalam. Shiwa juga muncul dalam bentuk api yang merupakan unsur perusak dan penghancur keabadian. *Ketiga*, Wishnu yaitu tuhan yang bersemayam dalam semua ciptaan yang bertugas menjaga alam dari kepunahan dan kebinasaan.

Keyakinan *al-hulul* bertransformasi menjadi keyakinan umat Kristiani melalui jalur India yaitu ketika agama Budha menyebar ke berbagai belahan dunia kala itu termasuk mempengaruhi imperium Romawi yang kemudian memunculkan konsep trinitas (tiga oknum tuhan yaitu tuhan Bapak, tuhan Ibu dan tuhan Anak) pada agama

Kristen yang muncul akibat adanya konsep *al-ḥulūl*. Konsep *al-ḥulūl* kemudian diaplikasikan pada Nabi Isa yang mereka yakini sebagai tuhan yang turun dari langit dalam bentuk manusia untuk membebaskan umat manusia dari dosa. Manusia yang menjadi tempat bersemayamnya adalah Siti Maryam sang wanita perawan yang melahirkannya yang kemudian dikenal sebagai tuhan anak. Dari konsep ini, muncul dan berkembang beberapa versi yang berbeda mengenai kemungkinan menggambarkan tubuh tuhan Yesus namun sekalipun demikian mereka sepakat dengan konsep *al-ḥulūl* yang mengatakan bahwa tuhan bersemayam di tubuh Siti Maryam sebagai tuhan Ibu dan Nabi Isa sebagai tuhan anak.

2. Konsep *al-Ḥulūl* dalam Pemikiran Islam

Konsep *al-ḥulūl* bertransformasi ke dalam pemikiran Islam melalui jalur beberapa sekte dan aliran pemikiran Islam yang menyimpang. Seorang ulama bernama Ibn Hazm menganalisis bahwa konsep *al-ḥulūl* bertransformasi ke dalam pemikiran Islam melalui peran sekte Syiah dan tasawuf. Ibn Hazm berkata: Ketahuilah bahwa sekte Syiah dan tasawuf berkontribusi besar dalam melakukan transformasi konsep *al-ḥulūl* dalam pemikiran Islam. Hal ini bisa terlacak melalui ungkapan para sufi yang mengatakan bahwa barangsiapa yang mengenal Allah maka gugurlah ia dari kewajiban mengerjakan syariat seperti sholat, puasa, zakat dan sebagainya. Selanjutnya Ibn Hazm berkata:

“Kami memperoleh informasi bahwa di kota Naisabur pada abad abad 5 Hijriah terdapat seseorang yang diberi gelar Abu Sa’id, seorang ahli tasawuf yang dalam kesehariannya seringkali memakai pakaian yang terbuat dari benang wol, terkadang memakai pakaian yang terbuat dari sutra (yang hukumnya haram dipakai oleh laki-laki), terkadang mengerjakan sholat dalam sehari sebanyak 1000 rakaat, dan terkadang tidak mengerjakan sholat wajib (fardu) maupun sunnah. Ini adalah bentuk kekafiran yang nyata, dan semoga Allah melindungi kita semua.”³¹¹

³¹¹Ibn Hazm, *Al-Faṣḥl Fī Al-Mīlāl Wa Al-Abwā’ Wa Al-Nihāl* (Kairo: Maṭba’at al-Subaih, 1964), 188

Paham *al-hulūl* bertransformasi ke dalam pemikiran Islam melalui persentuhan umat Islam dengan beberapa agama dan keyakinan kuno tersebut dan sebagian pemeluknya sudah berpindah agama menjadi muslim. Namun sejarah mencatat bahwa sebagian di antara mereka yang sebelumnya menganut agama Yahudi, Nasrani dan Majusi masih dipengaruhi oleh latar belakang keagamaan dan keyakinannya masing-masing. Mereka ini masih berpikir mengenai ajaran Islam berdasarkan keyakinan yang diyakini. Dengan ini mereka sebenarnya menutup keyakinannya dengan cover (tampilan) Islam lalu mentransformasinya ke dalam pemikiran Islam dengan maksud menghancurkan Islam dari dalam dan membuat umat Islam ragu terhadap ajaran agamanya.

Al-Bagdady berkata: bahwa penganut konsep *al-hulūl* secara keseluruhan berjumlah 10 (golongan) yang semuanya berdomisili di negeri-negeri Islam kala itu dan tujuannya adalah merusak akidah umat Islam. Antara lain Rafīdah, Sab'iyah, Bayānīyah, Janāhiyah, Khaṭṭābiyah, termasuk dalam golongan ini al-Ḥallājīyah yang dinisbatkan kepada pendirinya yaitu al-Ḥallāj.³¹²

Sekte Sab'iyah dimasukkan ke kelompok al-Hululiyah karena pendapat dan keyakinan mereka tentang 'Ali Ibn Abi Ṭālib sebagai jasad yang ditempati oleh ruh Tuhan. Demikian juga halnya dengan al-Bayaniyah karena berpendapat bahwa ruh tuhan berpindah ke jasad (tubuh) para Nabi dan Imām Ma'ṣūm sehingga sampai kepada 'Ali Ibn Abi Ṭālib kemudian anaknya Muhammad Ibn al-Hanafiyah kemudian akhirnya menempati jasad Bayan Ibn Sam'an. Demikian juga halnya dengan al-Janahiyah yang mengklaim bahwa ruh tuhan berpindah dari jasad 'Ali Ibn Abi Ṭālib kemudian jasad anak-anaknya kemudian sampai kepada jasad Abdullah Ibn Muawiyah Ibn Abdullah Ibn Ja'far. Demikian juga dengan al-Khaṭṭābiyah yang mengklaim ruh tuhan bersemayam di jasad Ja'far al-Shodiq.³¹³

Dengan ini maka al-Ḥallāj bukanlah orang yang pertama kali mengklaim pemikiran al-Hululiyah namun pemikiran tersebut sudah muncul sebelumnya. al-Maqdisi ketika menyinggung tentang

³¹²Abd al-Qāhir al-Bagdādī, *Al-Farq Baina Al-Firāq*, ed. Muḥammad Muhy al-Dīn 'Abd al-Ḥamid (Beirūt: Dār al-Ma'rifat, n.d.), 254.

³¹³*Ibid*, 255.

beberapa sekte Syiah yang menyimpang, beliau memasukkan al-Ḥallājīyah bagian dari sekte tersebut karena mereka meyakini bahwa roh kudus (Allah) bertransformasi dari Nabi kepada ‘Ali Ibn Abi Ṭālib kemudian kepada kedua anaknya yaitu al-Hasan dan al-Husein kemudian kepada Imām Ma’ṣūm.

Al-Ḥallāj Meniru Gaya Bahasa al-Qur’an

Al-Ḥallāj memiliki pemikiran kontroversial yang berbeda dengan *mainstream* ulama kala itu bahkan dengan para ulama yang hidup sebelumnya. al-Ḥallāj dalam pemikirannya meniru gaya bahasa al-Quran, sebagaimana diceritakan ‘Amr Ibn Usman al-Makki bahwa pernah suatu ketika al-Ḥallāj mendengar bacaan al-Qur’an kemudian mengatakan: Aku bisa menyusun ayat yang mirip dengan al-Qur’an dan membacakannya.³¹⁴ Pendapat al-Ḥallāj ini tentu bertolak belakang dengan para ahli Balagah yang ditantang oleh Allah untuk membuat satu ayat yang semisal dengan al-Qur’an namun mereka tidak mampu melakukannya.

Jika para ahli Balagah tidak mampu membuatnya lalu bagaimana dengan al-Ḥallāj yang akan menyusun satu ayat yang mirip dengan al-Quran dan berbicara menggunakannya. Al-Ḥallāj juga mengklaim bahwa semua makhluk yang ada di langit mengesakan Allah termasuk iblis. Selain itu al-Ḥallāj juga membela sikap firaun dan iblis yang dijadikannya sebagai guru ketika ia berkata:

“Dua orang sahabat dan guruku yaitu Iblis dan Fir’aun; Iblis diancam dengan api namun tidak surut dari pendapatnya. Sedangkan Fir’aun ditenggelamkan di lautan lepas namun tidak menarik pendapatnya bahkan keduanya tidak mau berdamai. Jika aku dibunuh, dipancung atau dipotong kedua tangan dan kakiku maka aku tidak akan surut dari keyakinanku.”

Konsep al-Ḥallāj tentang *al-ḥulūl* sangat berbahaya bagi generasi setelahnya karena dampak yang ditimbulkan. Antara lain orang tidak bisa membedakan antara perbuatan baik dan buruk, surga dan neraka, halal dan haram. Orang yang meyakini konsep *al-Ḥulūl* terbagi menjadi dua; *Pertama*, kelompok yang meyakini terjadinya *al-Ḥulūl* yang bersifat khusus terhadap berapa orang manusia

³¹⁴al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārikh Bagdād* (Kairo: Dār al-Sa’ādah, 1349), 121.

sebagaimana keyakinan agama Kristen yang meyakini Allah bersemayam di jasad Nabi Isa (*labut bersemayam di nasut*). Kedua, kelompok yang meyakini terjadinya *al-ḥulūl* yang bersifat umum yaitu mereka yang dipengaruhi oleh filsafat Yunani dan meyakini zat Allah bersemayam di dalam setiap partikel alam.³¹⁵

Para ahli tasawuf banyak yang tertarik dengan pemikiran ini kemudian mentransformasikannya ke dalam pemikiran Islam. Mereka mengatakan bahwa tabiat ketuhanan bersemayam pada tabiat kemanusiaan. Asumsi ini membolehkan seseorang untuk mengatakan bahwa Allah bersemayam padanya, sebagaimana perkataan al-Ḥallāj: “*Saya Allah dan Saya al-Haq, yang ada di jubah ini banyalah Allah.*”³¹⁶ Perkataan yang disampaikan al-Ḥallāj mirip keyakinan Nirwana di kalangan agama Hindu yaitu kebinasaan yang bersifat mutlak yang ditandai dengan tidak adanya perasaan pribadi dan menyatunya pribadi atau individu dengan Allah.

Paham yang ditempuh al-Ḥallāj yaitu mencampuradukkan keyakinan dan aliran keagamaan yang muncul kala itu dengan pemikiran Islam. al-Ḥallāj berasumsi bahwa beribadah membuat tingkatan spiritual seseorang menjadi meningkat, lalu meninggalkan kelezatan dunia dan nafsu syahwat, lalu meningkat ke tingkatan alam *muqarrabin* lalu meningkat ke *aḥwāl* dan *maqāmat* sehingga hatinya bersih dari tabiat kemanusiaan. Masih menurut al-Ḥallāj, pada kondisi ini Allah akan bersemayam di tubuh Nabi Isa.

Dari konsep ini tampak al-Ḥallāj meniru keyakinan *al-ḥulūl* dari keyakinan agama Kristen yang meyakini *labut* bersemayam di tubuh *nasut* atau Allah bersemayam di tubuh hamba-Nya.³¹⁷ Realita menunjukkan bahwa tidak mudah bagi para ahli tasawuf yang meyakini *al-ḥulūl* untuk mencampuradukkan teori mereka dengan ajaran Islam atau antara konsep *al-ḥulūl* dengan ke-Esaan Allah.

Problematika pemikiran *al-ḥulūl* juga tampak dari pernyataan jika ada satu keberadaan, dalam artian tidak ada hamba dan tidak ada

³¹⁵Ibn al-Qayyim al-Jauwziyah, *Syarḥ Al-Aqīdat Al-Nūniyah* (Kairo: Haras, Muḥammad Khalīl, n.d.), 60.

³¹⁶Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *Maqalat Al-Islamiyyin*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd Al-Ḥamīd (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950), 80.

³¹⁷Hilmī, *Al-Hayāt Al-Rūbiyyah Fī Al-Islām*, 114.

yang disembah, apakah mungkin mendiskusikan tentang kewajiban agama bagi zat yang tidak ada keberadaannya? Sebagaimana mereka mengatakan: seorang hamba jika sudah sampai kepada tuhannya maka ia menjadi merdeka dan terbebas dari semua bentuk penghambaan.

Jika konsep ini diterima maka ia sama dengan aliran permisifisme (aliran yang membolehkan segala cara) yang tentu bertentangan dengan prinsip dan ajaran Islam. Selain itu tidak semua ahli tasawuf menerima konsep al-Ḥallāj bahkan menentangnya dengan berpendapat bahwa panca indera semata tidak mampu mengantar seseorang untuk mengenal Allah. Pada sisi lain Allah tampak nyata pada segala yang ada (*manjūdat*). Untuk sampai kepada Allah dibutuhkan ilmu dan amal terhadap segala yang ada (*manjūdat*) yang merupakan tanda yang menunjukkan adanya Pencipta.

3. *Al-Ḥulūl* dalam Perspektif al-Gazālī

al-Gazālī menolak secara tegas paham *al-ḥulūl* dengan mengemukakan argumen-argumen logis. Menurut al-Gazālī penafian akal dalam konsep *al-ḥulūl* membuat seseorang salah dalam memahami agama. Dalam artian tidak logis menyamakan dua zat yang berbeda yaitu zat Allah dan zat manusia dalam satu kesatuan (zat Allah bersemayam di tubuh manusia).

Akal menjadi rujukan al-Gazālī dalam meng-*counter* semua bentuk deskripsi dan pemikiran serta contoh-contoh *al-Ḥulūl* yang kemudian berkaitan dengan *Wiḥdat al-Wujūd*. Al-Gazālī tidak pernah mengungkapkan filsafat tasawufnya dalam bentuk *al-ḥulūl* yang menunjukkan beliau sangat detail dalam memilih kata-kata. Al-Gazālī menggunakan kata *al-Qurb* (dekat) untuk mendeskripsikan kondisi *ʿirfān* para sufi, sebagaimana firman Allah (Qs. al-Baqarah [2]: 186).³¹⁸

Al-Gazālī secara jelas mengingkari pemikiran *al-ḥulūl* yang meyakini bahwa Allah adalah ruh alam ini atau Allah adalah alam itu

³¹⁸ Artinya: *Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.*

sendiri. Al-Gazālī mengomentari penciptaan Allah terhadap Nabi Adam: Nabi Adam adalah model ciptaan yang menyerupai Allah pada zat, sifat dan perbuatan-Nya, Allah mengatur badan sebagaimana ia mengatur alam, tubuh manusia adalah alam kecil sedangkan Allah adalah alam besar dan masing-masing dari keduanya memiliki kesamaan di akhirat kelak.³¹⁹ al-Gazālī juga bertanya pada dirinya apakah Allah adalah ruh alam ini? jawabannya: bukan. Dalilnya adalah Allah Maha Kuasa menciptakan alam dengan kehendak dan kemauan-Nya, dan sebaliknya Allah juga Maha Kuasa untuk membinasakannya dengan kehendak dan kemauan-Nya, Jika tidak demikian maka tidak ada makna bagi penciptaan, keinginan dan kemauan Allah.³²⁰

al-Gazālī sampai kepada kesimpulan ini setelah melalui pemaknaan terhadap premis pertama yaitu Allah memiliki keinginan dan penglihatan yang kemudian menjadi solusi bagi problematika alam.³²¹ Premis ini dinyatakannya ketika menyingkap intuisi sebagai sarana untuk mengenal hakikat-hakikat yang tidak mampu ditembus oleh kemampuan akal. Sedangkan akal dipergunakan sebagai standar untuk membedakan antara hakikat-hakikat tersebut apakah diterima atau ditolak. Dengan ini al-Gazālī menggunakan akal dan intuisi pada tempatnya serta menegaskan nilai dari keinginan, kemauan, dan kebebasan dalam hubungannya dengan Allah dan manusia, sebagaimana beliau juga mempertegas sikapnya yang menolak konsep *al-ḥulūl* dengan mengatakan bahwa zat Allah berbeda dengan zat manusia; Allah adalah Allah, dan hamba adalah hamba.

Tampak kematangan cara berpikir al-Gazālī ketika meng-*counter* konsep *al-ḥulūl* yang ditunjukkan secara ilmiah dan argumentatif berdasarkan alasan-alasan rasional. al-Gazālī berkata: seorang ahli tasawuf tidak boleh berasumsi mengetahui zat Allah apalagi berasumsi bahwa Allah bersemayam pada tubuh manusia.³²² Tidak logis mengatakan *al-ḥulūl* itu terjadi pada dua orang hamba, apalagi bisa terjadi pada hamba dan Allah. Kemudian secara retorik beliau bertanya: Bukankah makna *al-ḥulūl* yaitu satu esensi menempati

³¹⁹al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 44.

³²⁰*Ibid*, 45.

³²¹*Ibid*, 45.

³²²al-Gazālī, *Kimiya' Al-Sa'ādah*, 77-78.

esensi yang lain? Atau satu tubuh menempati tubuh yang lain? Atau satu unsur menempati esensi yang lain?

Berdasarkan argumen tersebut maka bersemayamnya tuhan pada tubuh seorang sufi mustahil terjadi karena beberapa alasan: *Pertama*, Allah bersifat *qadim* (tidak memiliki awal dan akhir) sementara manusia bersifat *badis* (memiliki awal dan akhir). Bagaimana mungkin Allah yang bersifat *qadim* bersemayam pada tubuh manusia yang bersifat *badis* (memiliki awal dan akhir)? Secara logis tidak bisa terjadi *al-hulul* antara zat Allah dengan tubuh seorang sufi bagaimanapun level atau tingkatan keterbukaan (transparansi) dan kejernihan hati dan kedekatannya dengan Allah. *Kedua*, jiwa manusia bersifat *badis* (memiliki awal dan akhir) dan dia tidak mungkin ada kecuali atas kehendak Allah. Atas dasar ini maka tidak logis mengatakan bahwa Allah bersemayam pada tubuh manusia. Jika diasumsikan misalnya itu bisa terjadi pada satu orang lalu bagaimana bisa terjadi pada semua orang? Karena kalau cara berfikir ini diterima maka alam ini semuanya adalah Allah? Tidak logis jika Allah bersemayam pada tubuh semua manusia atau terjadi percampuran seperti bercampurnya khamar (perasan anggur) dengan susu? yang hanya bisa terjadi pada tubuh.

Konsep *al-hulul* tidak diakui oleh Islam, barangsiapa yang mengatakan demikian maka ia telah kafir (keluar dari agama Islam). Oleh karenanya mayoritas ulama menghukumi kafir al-Hallāj berdasarkan dalil-dalil berikut:

1. Konsep *al-hulul* tidak memiliki landasan dalil yang kuat baik dari dalil naqli (al-Qur'an dan Hadis) maupun dari 'aqli (dalil logika).
2. Jika diasumsikan bahwa Allah bersemayam pada tubuh seseorang maka implikasi logisnya adalah Allah bersemayam pada tubuh semua orang, dan cara berfikir ini bertentangan dengan agama dan tidak logis.
3. Proses bersemayam menunjukkan bahwa tubuh yang bersemayam membutuhkan tubuh yang dijadikan tempat bersemayam dan itu adalah sifat manusia yang memiliki kekurangan dan mustahil terjadi pada Allah. Dengan ini maka proses bersemayam pada Allah mustahil terjadi karena menunjukkan kekurangan Allah yang berimplikasi Allah membutuhkan yang lain dan kekurangan pada sifat Allah mustahil terjadi.

4. Konsep *al-ḥulūl* memiliki implikasi yaitu zat Allah yang bersifat *qadīm* (tidak memiliki awal dan akhir) akan disifati dengan zat manusia yang bersifat *badīs* (memiliki awal dan akhir) dan sebaliknya zat manusia yang bersifat *badīs* (memiliki awal dan akhir) akan disifati dengan zat Allah yang bersifat *qadīm* (tidak memiliki awal dan akhir) dan dua hal tersebut mustahil terjadi.

al-Gazālī selain menggunakan metode destruktif yang ditunjukkan dengan cara mengkritik secara tajam konsep pemikiran *al-ḥulūl* juga menggunakan metode konstruktif yang ditunjukkan dengan cara mencoba memaknai konsep *al-ḥulūl* dari sudut pandang yang berbeda yaitu melakukan pentakwilan terhadap pernyataan al-Ḥallāj. Metode konstruktif tampak dalam pernyataannya yang mengatakan bahwa jika ditemukan seorang ahli tasawuf mengklaim bahwa dia adalah *al-Haq* (Allah) maka wajib mentakwilkan perkataannya menjadi beberapa kemungkinan; antara lain mengakui bahwa tidak ada wujud (keberadaan) yang benar kecuali Allah (catatan: pentakwilan seperti ini jauh dari kebenaran karena kata yang dipergunakan tidak mengindikasikan untuk dilakukan takwil). Kemungkinan lain adalah orang yang memiliki intuitif (seorang sufi dalam proses spiritualnya) lupa dengan dirinya dan yang menjadi fokus ingatan dan perhatiannya adalah *al-Haq* (Allah) yang Esa. Kemungkinan logis ini bisa diterima untuk memahami ungkapan teopatis para sufi yang tenggelam dalam sufisme yang terkadang membuatnya lupa dengan segala sesuatu kecuali Allah. Atas dasar ini maka pernyataan al-Ḥallāj tidak dipahami secara hakiki (makna asli) namun dipahami secara majazi yang merupakan takwil.³²³

Pernyataan al-Gazālī mengenai metode konstruktif dalam memahami pernyataan al-Ḥallāj memosisikan al-Gazālī sebagai tokoh yang sangat toleran menyikapi pernyataan para sufi melebihi toleransinya terhadap para filosof. Hal tersebut dibuktikan dengan sikap baik sangka terhadap pernyataan para sufi sehingga bisa menerima ungkapan-ungkapan teopatisnya atas dasar bahwa ungkapan tersebut bukanlah bermakna hakiki (makna asli) namun dimaknai secara majazi. Jika para sufi menegaskan bahwa ungkapan

³²³*Ibid*, 88.

yang dipergunakannya adalah hakiki maka tentu pernyataannya tentang *al-ḥulūl* adalah salah dan keliru.

Dalam pandangan al-Gazālī pernyataan teopatis para sufi semata-mata karena tenggelam dalam pengalaman sufisme yang merupakan bentuk pendekatan kepada Allah yang membuat seorang berkhayal (berimajinasi) seolah-olah dia menyatu dan tentu pernyataan tersebut salah. Allah menampakkan dirinya secara nyata melalui perbuatan-Nya namun tidak bisa dilihat secara kasat mata. Jika cara pemahaman intuitif dipergunakan untuk memahami problematika ungkapan teopatis maka akal tidak mampu menolak kebenarannya namun untuk memahaminya dibutuhkan pijakan keilmuan yang kuat. Seorang yang tidak mempunyai pijakan keilmuan yang kuat pasti tidak bisa membedakan antara zat Allah dan zat manusia. Karena mungkin saja perasaan spiritual ketika melihat penampakan Allah membuat dirinya menyangka melihat Allah lalu keluar ungkapan *ana al-Haq* (saya adalah Allah).³²⁴ Dengan menggunakan analogi *al-ḥulūl* dikatakan bahwa jika Allah menghukum kafir orang-orang Kristen karena mengatakan bahwa Isa adalah anak Allah maka konsekuensi hukum ini berlaku juga kepada para sufi yang mengatakan bahwa *anā al-Haq*.

Jika boleh mentakwilkan ungkapan teopatis para sufi maka bisa saja melakukan hal yang sama terhadap perkataan orang-orang Kristen tentang Nabi Isa apalagi al-Gazālī melarang pentakwilan makna pada beberapa kemungkinan makna yang saling berbenturan. (catatan: bentuk-bentuk takwil dalam bahasa Arab sangat banyak namun tidak melakukan takwil terhadap sesuatu yang bertentangan maknanya antara satu dengan lainnya lebih aman dan lebih selamat). Memberi kelonggaran penggunaan takwil dengan segala bentuknya baik dekat maupun jauh dalam menghadapi orang-orang yang mengklaim dirinya tuhan akan membuka pintu klaim kebenaran kepada pemeluk agama lain. Sebagai contoh Firaun menyatakan dirinya sebagai tuhan di hadapan Nabi Musa. Hal ini juga bisa dijadikan sebagai pembenaran bagi orang-orang yang mengklaim kenabian atau klaim-klaim kebenaran yang lain.

³²⁴al-Gazālī, *al-Munqiz min al-Dalāl*, 45.

4. *Al-Ḥulūl* dalam Perspektif Ibn Taimiyah

Ibn Taimiyah sependapat dengan al-Gazālī yang menolak secara tegas konsep pemikiran *al-ḥulūl*. Secara logis konsep *al-ḥulūl* membuat seseorang salah dalam memahami agama karena tidak mungkin menyamakan dua zat yang berbeda yaitu zat Allah dan zat manusia dalam satu kesatuan. Penolakan Ibn Taimiyah terhadap konsep *al-ḥulūl* tampak jelas dari pernyataannya ketika mengcounter pendapat penganut paham *al-ḥulūl* terutama al-Ḥallāj yang mengatakan *ana al-haq* (saya adalah tuhan). Menurut penganut paham *al-ḥulūl*, ketika al-Ḥallāj mengeluarkan ucapan *anā al-Ḥaqq* sesungguhnya ia dalam keadaan tidak sadar namun kata tersebut diucapkan oleh Allah melalui perantaraan lidah al-Ḥallāj.

Ibn Taimiyah menolak kondisi *al-ḥulūl* yang dikemukakan al-Ḥallāj dengan cara membuat analogi (perbandingan) dengan seseorang yang dalam kondisi kesurupan (kemasukan Jin). Dalam kondisi kesurupan, Jin masuk dan menjalar ke semua anggota tubuh seseorang tanpa disadari kata yang keluar dari mulut dan gerakan yang muncul dari tubuh. Kata-kata yang keluar dari mulut seseorang yang dalam kondisi kesurupan diucapkan oleh Jin melalui perantaraan lidah orang yang kesurupan tersebut.

Sekalipun dalam kondisi Jin menempati tubuh orang yang kesurupan, namun tidak ada yang mengatakan bahwa Jin sudah menempati hati yang merupakan ruh manusia karena hati adalah aksiden yang sifatnya abstrak (tidak bisa ditangkap oleh panca indera) dan tidak berdiri sendiri namun keberadaannya sangat tergantung kepada jasad (tubuh) yang bersifat konkret (bisa ditangkap oleh panca indera). Jika antara makhluk yang satu dengan lainnya saja mustahil terjadi *al-ḥulūl*, maka apalagi antara khalik (pencipta) dengan makhluk (manusia). Dengan analogi ini maka mustahil (tidak logis) jika Allah menempati (bersemayam) di hati manusia dalam kondisi apapun (baik sadar maupun tidak sadar). Premis ini kemudian mengantarkan kepada kesimpulan bahwa paham *al-ḥulūl* bertentangan dengan akal sehat.³²⁵

³²⁵Taimiyah, *Minhaj Al-Sunnah Al-Nabawiyah*, 95.

B. Al-Ittihād

Al-Ittihād adalah pernyataan adanya dua wujud (keberadaan) yang terpisah antara satu dengan lainnya namun menyatu dalam kesatuan. *Al-Ittihād* menurut Badawi dalam karyanya *Syaṭabāt al-Ṣūfiyah* sebagaimana dikutip Harun Nasution adalah suatu tingkatan dalam tasawuf di mana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satunya lagi dengan kata-kata: Hai Aku.³²⁶

Aplikasi konsep *al-ittihād* dalam keyakinan adalah meyakini keberadaan khaliq (sang pencipta) dengan makhluk (manusia) bersifat terpisah dan berbeda tapi keduanya menyatu dalam satu kesatuan. Paham *al-ittihād* bertransformasi ke dalam pemikiran Islam dan tasawuf melalui peran sebagian penganut tasawuf. Namun jika ditinjau lebih jauh ternyata paham ini memiliki kemiripan dengan keyakinan Kristen.

Sekte al-Ya'qubiyah mengatakan bahwa Allah bercampur dan menyatu menjadi daging dan darah melalui *al-ittihād*. Mereka berasumsi bahwa *labut* (Allah) menyatu dengan *nasut* (manusia) bagaikan bercampurnya air dengan khamar (perasan anggur) dan susu. Sebagian berkata bahwa lahut tampak dalam bentuk nasut sebagai penampakan esensi bukan melalui persemayaman (menempati) bagian parsial yang terkecil bukan juga dengan cara menyatunya Allah pada sifat tetapi dalam bentuk menyatunya Allah dengan Allah.

Ittihad dalam perspektif khusus yaitu bercampurnya secara terpadu antara *labut* dengan *nasut* bagaikan bercampurnya susu dengan air. Paham ini diyakini oleh sekte al-Ya'qubiyah yang menyimpang dari Islam yang memiliki kemiripan dengan keyakinan Kristen. Sedangkan dalam perspektif umum yaitu menyatunya manusia dengan Allah. Dengan kata lain yang mencintai dan yang dicintai adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan baik pada esensi maupun perbuatan yaitu menyatu pada keinginan dan perbuatan, jika disebut yang satu maka menunjuk kepada yang lain.

³²⁶ Nasution Harun, *Fitsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, 66.

1. *Al-Ittiḥād* dalam Perspektif al-Gazālī

Paham *al-ittiḥād* bertentangan dengan ajaran Islam yang termaktub dalam al-Qur'an dan hadis bahkan bertentangan dengan akal manusia. al-Gazālī menegaskan bahwa pernyataan menyatunya zat pencipta (khalik) dengan zat yang diciptakan (makhluk) adalah keliru dan bertentangan dengan hakikat diri-Nya. Semestinya yang dilakukan oleh seorang hamba adalah menyucikan tuhan dari segala bentuk asumsi yang tidak benar.³²⁷ Dalam meng-counter paham *al-ittiḥād*, al-Gazālī mengajukan beberapa dalil yang bersandar kepada metode argumentatif dialektika. Setelah itu al-Gazālī mengemukakan penolakannya terhadap pendapat tersebut kemudian berakhir kepada kesimpulan bahwa *al-ittiḥād* adalah paham yang tidak logis.

Terdapat tiga kemungkinan ketika menyatunya dua zat dalam satu kesatuan; (1) keduanya ada (2) keduanya tidak ada (3) salah satu dari keduanya ada atau tidak ada. Kemungkinan pertama bahwa masing-masing dari dua zat berdiri dengan sendirinya, sehingga tidak mungkin salah satu dari zat tersebut menjadi yang lain. Seperti keinginan, ilmu dan qudrat yang ada pada satu zat namun tentu ketiganya tidak mungkin menyatu dalam satu kesatuan karena qudrat berbeda dengan iradat dan seterusnya dan kesimpulannya ittiḥad tidak bisa terjadi. Kemungkinan kedua, masing-masing dari kedua zat bisa saja binasa atau tiada; Jika seperti ini maka yang harus dibicarakan adalah ketiadaan bukan penyatuan. Kemungkinan ketiga, salah satu dari dua zat binasa dan satunya kekal. Cara berfikir ini tentu keliru dengan mengatakan bahwa tidak mungkin menyatu yang tidak ada dengan yang ada.³²⁸

2. *Al-Ittiḥād* dalam Perspektif Ibn Taimiyah

Ibn Taimiyah sependapat dengan al-Gazālī yang menolak secara tegas konsep pemikiran *al-ittiḥād*. Secara logis tidak mungkin mengatakan bahwa dua zat yang berbeda yaitu zat Allah menyatu dengan zat manusia. Dalam meng-counter paham *al-ittiḥād*, Ibn

³²⁷ Abū Ḥamīd al-Gazālī, *Al-Maqṣad Al-Asna Fi Syarḥ Asmā' Allah Al-Husna*, ed. Muḥammad Muṣṭafā Abū al-'Ulā (Kairo: Maṭba'at al-Jundī, n.d.), 146.

³²⁸*Ibid*, 25.

Taimiyah mengatakan bahwa *al-ittiḥād* memiliki implikasi makna yaitu menyamakan khalik dengan makhluk. Hal ini sama dengan mengatakan bahwa Allah membutuhkan makhluk agar bisa menyatu dengan zat-Nya. Sifat berkebutuhan merupakan sifat kekurangan yang mustahil terjadi pada Allah. Karena akidah Islam dibangun berdasarkan prinsip bahwa tidak ada jenis keberadaan di dunia ini kecuali keberadaan yang diciptakan oleh Allah yang keberadaannya bersifat mutlak. Semua jenis keberadaan yang ada di langit dan bumi seperti hewan, binatang, tumbuh-tumbuhan disebabkan oleh keberadaan Allah.

Menurut Ibn Taimiyah paham *al-ittiḥād* bertentangan dengan akidah Islam karena dua hal; *Pertama*, zat tuhan menyatu dengan zat manusia tertentu yang dipilihnya sebagai tempat untuk menyatu.³²⁹ *Kedua*, keyakinan bahwa tuhan menyatu dengan orang atau hewan dan binatang yang dianggap suci dan agung oleh penganutnya seperti Allah menyatu dengan tubuh Nabi Isa (Yesus) (Qs. al-Maidah [5]: 17),³³⁰ Allah menyatu dengan anjing dan babi. Pernyataan terjadinya penyatuan (*al-ittiḥād*) seperti ini tentu bertentangan dengan agama Islam karena mengatakan bahwa zat makhluk merupakan zat Allah atau zat Allah menyatu dengan zat makhluk.

Selain itu *al-ittiḥād* bertentangan dengan ajaran Islam karena makhluk bersifat berubah (dinamis) yang terkadang dari kesempurnaan menuju kekurangan dan terkadang dari kekurangan menuju kesempurnaan. Jika para penganut paham *al-ḥulūl* beranggapan bahwa makhluk merupakan bagian dari khalik (Allah menyatu pada makhluk) maka sama artinya dengan mengatakan bahwa Allah itu dinamis yang selanjutnya sama artinya dengan mengatakan bahwa Allah itu memiliki sifat kekurangan. Implikasi lain yang tidak bisa diterima adalah klaim bahwa setiap manusia

³²⁹Ibn Taimiyah, *Jāmi' Al-Rasā'il*, 104-105.

³³⁰ Artinya: *Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya Allah itu ialah Al Masih putera Maryam". Katakanlah: "Maka siapakah (gerangan) yang dapat menghalang-halangi kebendak Allah, jika Dia hendak membinasakan Al Masih putera Maryam itu beserta ibunya dan seluruh orang-orang yang berada di bumi kesemuanya?". Kepunyaan Allahlah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada diantara keduanya; Dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.*

merupakan bagian dari Allah dan sebagian manusia bisa sakit dan merasakan kesakitan maka Allah juga bisa sakit dan merasakan kesakitan. Ringkasnya pernyataan penganut paham *al-hulul* tidak logis dan bertentangan dengan ajaran Islam.³³¹

C. Paham *Wihdat al-Wujūd*

Menurut Ibn “Arabi *wihdat al-wujūd* adalah menyatakan kesatuan wujud Tuhan dengan wujud makhluk-Nya. Semua wujud menurut paham ini adalah milik Allah, bahkan semuanya adalah Allah, dan tidak ada yang mengetahui Allah kecuali Allah.³³² Secara historis paham *wihdat al-wujūd* sudah dikenal sebagai keyakinan Brahma dan *Neo Platoisme* kemudian bertransformasi dalam pemikiran Islam khususnya tasawuf. Di India paham ini muncul pada tahun 600 sebelum Masehi. Keyakinan *wihdat al-wujūd* di India mengatakan bahwa manusia, hewan, dan semua makhluk yang ada di alam semesta merupakan bagian dari Brahma (tuhan bagi alam semesta) yang menciptakan mereka. Oleh karenanya Brahma dan semua makhluk adalah satu kesatuan dan satu wujud (keberadaan). Dalam artian tidak ada keberadaan baik manusia maupun makhluk di luar keberadaan Brahma. Berdasarkan teori ini maka Brahma adalah satu-satunya pemilik alam ini dan bisa terdiri dari manusia dan alam. Mereka meyakini bahwa Brahma adalah alam itu sendiri dan yang lain hanyalah aksiden dan penampakan dari tuhan.

1. Transformasi Konsep *Wihdat al-Wujūd* dalam Pemikiran Islam dan Tasawuf

Konsep *wihdat al-wujūd* bertransformasi dalam pemikiran Islam dan tasawuf melalui aliran *Neo Platoisme*. Konsep ini merupakan aliran filsafat yang dalam sejarah dan proses perkembangannya pernah bersentuhan dengan aliran-aliran filsafat yang muncul sebelumnya kemudian bertransformasi dalam pemikiran Islam. Para penganut konsep ini mengatakan bahwa tidak ada sesuatu yang wujud kecuali Allah dan segala sesuatu selain Allah adalah tampilan luar yang

³³¹Ibn Taimiyah, *Majmū'at Al-Rasa'il Wa Al-Masa'il* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 43.

³³²Ibn 'Arabī, *Fusus Al-Hikam*, Ed. Abū Al-A'la 'Afifi (al-Iskandariyah, 1946), 73.

pada hakikatnya merupakan wujud Allah. Ibn ‘Arabi mengadopsi konsep *wiḥdat al-wujūd* yang dikenal dalam dunia filsafat sebagaimana ditegaskan oleh al-Taftazani; “*Wiḥdat al-wujūd mencapai tahapan sempurna dalam sufisme melalui kontribusi seorang ahli tasawuf asal Andalusia (Spanyol) yang cenderung mengikuti aliran filsafat yaitu Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi.*”

Wiḥdat al-wujūd juga memiliki embrio pemikiran sebelumnya yang muncul di Andalusia (Spanyol) sebagaimana temuan seorang orientalis bernama Miguel Asin Palacios. Palacios dalam penelitiannya mengenai aliran tasawuf dan filsafat menegaskan keterpengaruhannya Ibn ‘Arabi dengan konsep *Wiḥdat al-wujūd* Ibn Masarrat yang lebih dahulu muncul sebelumnya. Sebagaimana tertuang dalam karyanya *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers (Ibn Masarrat Wa Madrasatuhu)*. Dalam karyanya sang orientalis mengkaji konsep *wiḥdat al-wujūd* pada tiga abad pertama Hijriah dalam pemikiran Islam.

Menurut sang orientalis, Ibn Masarrat yang awal mula memperkenalkan konsep *wiḥdat al-wujūd* dan ajaran-ajarannya mempengaruhi para ahli tasawuf Andalusia yang menggabungkan antara tasawuf dan filsafat. Salah seorang murid Ibn Masarrat bernama Ibn Burjan dikenal berkontribusi menyebarkan konsep ini yang kemudian dilanjutkan oleh muridnya yaitu Ibn ‘Arabi. Mulai dari masa tersebut *wiḥdat al-wujūd* bertransformasi dalam pemikiran Islam dan tasawuf melalui peran Ibn ‘Arabi dan Ibn Sab’in yang berasal dari Andalusia. Dalam perkembangannya kemudian dua tokoh (Ibn ‘Arabi dan Ibn Sab’in) berhasil menyebarkan konsep pemikiran *wiḥdat al-wujūd* di dunia Islam.³³³

2. Perkembangan Konsep *Wiḥdat al-Wujūd* dalam Sejarah Tasawuf

Pada awal mulanya tasawuf fokus mengkaji dua hal; *Pertama*, berdiam diri untuk mengerjakan ibadah yang melahirkan hakikat kehidupan spiritual. *Kedua*, ilmu spiritual yang memunculkan ma’rifat (pengenalan) yang dipergunakan untuk menerima hakikat kehidupan spiritual. Para ahli tasawuf berkata: “*Sesungguhnya pada ilmu tasawuf*

³³³Mahmūd Abū Al-Faid, *Madkhal Ilā Al-Tasawwuf*, 3rd ed. (Kairo: Dār al-Qawmiyah, n.d.), 248-249.

terdapat kekuatan yang mampu menggerakkan jagat raya ini dengan cara mendekatkan diri kepada Allah dan melalui pengalaman spiritual yang terdapat dalam *ḥāl* dan *maqāmāt*.”

Para ahli tasawuf juga berkata bahwa sebagian keutamaan tasawuf diperoleh dengan usaha (melalui proses) dan sebagiannya diperoleh secara langsung (tidak melalui proses). Sekalipun para ahli tasawuf berbeda pendapat mengenai tema-tema tasawuf yang ada dalam *ḥāl* dan *maqāmāt* namun mereka sepakat mengenai beberapa tema seperti *tambah*, *ṣabr*, *tawakkul*, *riḍā*.

Tasawuf menjelaskan cara menuju Allah melalui *ḥāl* dan *maqāmāt* namun ketika para sufi tidak menemukan definisi yang tepat untuk menyebut beberapa terma dipergunakanlah ungkapan-ungkapan *mutakalimin* (ulama Kalam) yang dikenal kala itu. Seorang pemikir Mesir kontemporer Musthafa Abdul Raziq berkata: problematika kebahasaan menyebabkan para sufi tidak menemukan pilihan lain kecuali menggunakan istilah-istilah yang dipergunakan oleh para Fuqaha' (ahli fikih).

Dengan kata lain mereka meminjam istilah-istilah fikih kemudian melepaskannya begitu saja tanpa mendefinisikan maknanya, seperti kata *tawakkul*, *ma'rifat*, *fanā'*, *al-wilāyah* dan sebagainya. Namun para ahli tasawuf tidak menggunakan istilah ini pada tempatnya sebagaimana ditegaskan Louis Massignon,³³⁴ bahkan menggugurkan makna asli dari istilah-istilah ibadah yang sudah dikenal di kalangan umat Islam ke dunia metafisika.

Realita menunjukkan bahwa filsafat Yunani mengkontaminasi pemikiran Islam dan tasawuf yang dibuktikan dengan penggunaan terminologi metafisika yang lebih rinci dan detail dari sebelumnya. Hal tersebut tampak pada upaya mendeskripsikan ruh dan jiwa sebagai esensi non-material. Jika sebelumnya ruh dan jiwa berkaitan dengan terminologi yang sifatnya ketuhanan kemudian setelah terkontaminasi oleh filsafat Yunani berubah menjadi terminologi yang dikenal dalam dunia metafisika.³³⁵

Para ahli tasawuf dalam menafsirkan *al-Ittiḥād* terbagi menjadi tiga, *Pertama*, Ibn Masarrat, Ikhwan al-Shofa dan al-Farabi berpendapat bahwa ittiḥad yaitu tersusunnya beberapa makna karena

³³⁴Khursyīd, *Dayrāt Al-Mā'arif Al-Islāmiyah*, 19.

³³⁵*Ibid*, 22.

adanya pengaruh *al-'Aql al-Fa'al* (akal yang efektif), dan akal yang efektif tersebut adalah *al-Faiḍ al-Ilāhī* (limpahan ilahiyah) dan limpahan ilahiyah tersebut adalah *al-Nur al-Muhammadi* (Nur Muhammad). *Kedua*, *al-Iyraqiyah* yang dikemukakan Suhrawardi, al-Darani dan al-Syairazi yang berpendapat bahwa jiwa itu adalah essensi dari Nur Ilahi yang masuk dalam pancaran akal yang efektif. *Ketiga*, *al-Wushuliyah* yang dikemukakan Ibn Sina, Ibn Thufail dan Ibn Sab'in yang berpendapat bahwa jiwa sudah menyatu dengan Allah yang kemudian memunculkan perasaan adanya keberadaan yang menggabungkan semua itu dalam suatu zat yang tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lain.³³⁶

Konsep ini berkembang dan berproses sampai membentuk konsep *wiḥdat al-wujūd* yang oleh penentanginya dikenal dengan nama *al-Wiḥdatiyah* atau *al-Wujudiyah*. Para ahli tasawuf belakangan berasumsi bahwa mereka memperoleh konsep *wiḥdat al-wujūd* dari kalangan Islam padahal konsep Islam yang sebenarnya adalah *kebalik* (pencipta) berbeda dengan *makhluk* (yang diciptakan) dan semua wujud terpisah dari penciptanya. Wujud (keberadaan) Allah bersifat *qadim* (tidak memiliki awal dan akhir), sedangkan wujud (keberadaan) alam adalah makhluk yang bersifat *hadīs* (memiliki awal dan akhir).

Sedangkan *wiḥdat al-wujūd* merupakan konsep yang keluar dari ajaran Islam yang tampak dalam beberapa pemaknaan seperti *fana'*, hari kebangkitan, dan hari kemudian (alam akhirat). Selain konsep *wiḥdat al-wujūd* tidak memberi tempat bagi teori asketisme yang dikenal manusia, juga tidak memberi tempat bagi pijakan akhlak yang bersumber dari agama. Karena mengikuti konsep *wiḥdat al-wujūd* artinya membatalkan peran pencipta alam karena tuhan tidak pernah menciptakan sesuatu, tidak pernah memberi rizki, tidak pernah menebar kebaikan dan keburukan. Namun semua keberadaan tersebut muncul begitu saja dengan sendirinya. Ringkasnya paham *wiḥdat al-wujūd* menghancurkan pondasi keimanan yaitu iman kepada Allah, Iman kepada Rasul dan iman kepada hari akhir.

³³⁶*Ibid*, 22-23.

3. *Wiḥdat al-Wujūd* dalam Perspektif al-Gazālī

al-Gazālī dikenal sebagai sosok ulama yang berkontribusi besar terhadap perkembangan tasawuf bahkan membuat tasawuf menjadi metode dan aliran pemikiran yang populer kala itu. Namun sejarah mencatat bahwa al-Gazālī adalah orang yang pertamakali melakukan kritik terhadap konsep tasawuf yang terkontaminasi oleh pemikiran asing seperti konsep *al-ḥulūl*, *al-Ittiḥād* dan *wiḥdat al-wujūd*. Al-Gazālī sekalipun tidak hidup pada masa lahirnya konsep *wiḥdat al-wujūd* sebagaimana filsafat aliran Ibn ‘Arabi namun beliau sudah merasa kemunculan bibit dan embrionya pada masa al-Ḥallāj.

Wiḥdat al-Wujūd menurut al-Gazālī adalah kesatuan penciptaan yang menunjukkan adanya sang Pencipta Yang Maha Bijaksana sebagaimana disinggung al-Qur’an dan tampak pada ungkapan para ahli tasawuf. Para ahli tasawuf termasuk al-Ḥallāj dan Abu Yazid al-Bustami mengatakan bahwa semua yang ada di alam ini merupakan ciptaan Allah. Beberapa pemikir kontemporer seperti Louis Massignon dan Mustafa Abd al-Razziq berpendapat bahwa pemikiran para ahli tasawuf ini bersumber dari konsep *Nur Muhammad* yang merupakan prinsip dari konsep akal yang efektif. Apalagi keduanya juga menegaskan bahwa Ibn ‘Arabi adalah orang yang pertamakali menyatakan konsep pemikiran ini dengan mendeklarasikan bahwa semua yang ada di alam ini bersumber dari pengetahuan ilahi yang lebih dahulu muncul dalam keberadaan metafisika. Konsep ini memunculkan keyakinan bahwa ruh seseorang yang meninggal dunia akan kembali kepada substansi ilahiyah dan para ahli tasawuf hampir semuanya mengatakan hal tersebut.

Para filosof yang menganut paham *wiḥdat al-wujūd* secara umum sepakat bahwa keberadaan makhluk baik manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan dan batu merupakan tanda keberadaan Allah. Menurut mereka Allah adalah keberadaan seluruhnya dan tidak ada keberadaan selain-Nya. *al-Fanā’* dan *al-ittiḥād* merupakan manifestasi dari *tajrīd* (tertanggalnya) seluruh pribadi secara keseluruhan dari semua yang ada dan *fana’*-nya makhluk di hadapan khalik bahkan kembali kepada sumber perealisasiannya. Konsep pemikiran ini kemudian dikembangkan oleh para ahli tasawuf seperti Ibn ‘Arabi yang berasumsi bahwa tidak ada keberadaan kecuali keberadaan Allah dan manusia ada di dunia karena keberadaan-Nya. Siapa saja yang ada

di dunia ini karena keberadaan yang lain (keberadaannya karena selain zat Allah) maka hukumnya tidak ada.

Tampak jelas bahwa konsep yang dikembangkan Ibn ‘Arabi bertentangan dengan ajaran Islam. Teks-teks al-Qur’an dan hadis menginformasikan tentang adanya sang Pencipta Yang Maha Bijaksana dan Yang Maha Mengetahui yang tidak muncul darinya kecuali kesempurnaan yang menaungi segala yang dibuat. Ibn ‘Arabi melihat keberadaan dari dua perspektif: *Pertama*, melihatnya sebagai *maqām* yang paling tinggi yaitu keberadaan yang sendiri (unik) yaitu keberadaan Allah secara sempurna. *Kedua*, melihatnya sebagai keragaman yang mencakup semua keberadaan ketika dikaitkan dengan keberadaan Allah.

Berbeda dengan pernyataan al-Gazālī yang mengatakan bahwa ketinggian itu tidak bisa terealisasi kecuali jika didukung oleh adanya banyak unsur karena ketinggian itu bisa naik ke atas atau maju ke depan sementara dalam konteks ini ia tidak bisa naik dan maju. Al-Gazālī berkata kesatuan hanya bisa terjadi dalam pandangan hati orang-orang yang mampu menggunakan al-*Kasyf*.

Dalam realita kehidupan nyata, seseorang melihat keberadaan sesuai dengan apa yang ditangkap oleh panca indera berjumlah banyak dan beragam. Kesatuan dalam melihat Allah adalah kondisi yang bersifat khusus bukan umum dan hanya diperuntukkan bagi *khawās al-khawās* (orang-orang yang terbatas). Sebagian filosof menyebut kondisi ini sebagai *‘irfān*, dan sebagian lain menyebutnya *ẓawq* (intuisi) yang membuat seorang sufi tenggelam dalam kesendirian spiritual sehingga tidak ada yang tertinggal dalam keberadaan kecuali Allah. Kondisi ini kemudian membuat mereka mabuk dan berada pada kondisi bawah sadar. Kondisi ini kemudian memunculkan ungkapan-ungkapan teopatis seperti; *saya adalah Allah, maha suci dan maha besar urusan-ku, tidak ada sesuatu di pakaian jubah ini kecuali Allah*.

al-Gazālī sekalipun menegaskan bahwa pernyataan mereka bukan bagian dari ajaran Islam namun berusaha bersikap toleran terhadap ungkapan orang-orang yang secara nyata menunjukkan makna *al-ittiḥād*. Al-Gazālī berkata: Jika ia kembali sadar dan berpikiran logis maka mereka mengetahui bahwa hal tersebut bukan hakikat *al-ittiḥād*. Al-Ittiḥād bisa saja diterima maknanya dalam dunia

majaz yang sering muncul dalam ungkapan-ungkapan syair. al-Gazālī berkata:

“Tidak logis seseorang mengatakan bahwa Allah menciptakanku seperti diri-Nya, atau saya adalah Dia (Allah), karena makna yang muncul dari ungkapan ini adalah saya bersifat hadis (memiliki awal dan akhir) karena tercipta dan Allah menjadikan saya qadim (tidak ada awal dan tidak ada akhir) sementara saya bukanlah pencipta langit dan bumi dan di satu sisi Allah menjadikanku sebagai pencipta langit dan bumi.”

Membenarkan semua bentuk kemustahilan dalam konstruksi pemikiran *al-ittihād* ini sama artinya dengan menunjukkan ketidakwarasan karena tidak bisa membedakan antara apa yang diketahui dan apa yang tidak diketahui, dan antara apa yang mustahil terjadi dan apa yang tidak mustahil. Penganut paham ini tidak layak diajak berbicara karena kedunguan dan kebodohnya.³³⁷

Al-Gazālī membela Abu Yazid al-Bustami yang mengatakan bahwa *maha suci urusan-ku* dengan mengatakan bahwa pernyataan Abu Yazid al-Bustami tentang *al-Ittihād* ditakwil (dimaknai) sebagai suatu ungkapan yang menceritakan firman Allah (*tidak ada Tuhan selain Aku maka sembahlah Aku*). Pemaknaan lain, bisa jadi al-Bustami dalam aktifitas spiritualnya melihat kesucian yang sempurna dari sifat Allah lalu membuatnya menyucikan dirinya dan berkata *maha suci aku*, dan ketika melihat keagungan-Nya ia juga berkata *alangkah besarnya urusan-ku* padahal ia mengetahui bahwa *kesucian* dan *besarnya urusan* tidak bisa dibandingkan dengan kesucian Allah. Ungkapan teopatis ini muncul saat para sufi dalam keadaan mabuk, dan ketika kembali tersadar dan terbangun tentu ia tidak menggunakan ungkapan teopatis tersebut, namun kedua bentuk pentakwilan ini tidak logis dan mustahil terjadi.

Cara yang dipergunakan al-Gazālī untuk mentakwilkan (memaknai) ungkapan teopatis para ahli tasawuf bisa saja berbahaya karena membuka penafsiran baru bagi orang-orang yang ingin menghancurkan ajaran Islam melalui pemikiran tasawuf termasuk hal-hal yang gaib seperti alam akhirat dan lain sebagainya. Sisi ini disinggung oleh al-Thusi ketika berkata: aku mendengar Ibn Salim pernah berkata dalam pengajiannya suatu hari: Firaun tidak berkata

³³⁷al-Gazālī, *Al-Maqsad Al-Asnā Fī Syarḥ Asma' Allah Al-Ḥusnā*,

sebagaimana yang dikatakan Abu Yazid al-Bustami karena firau'n berkata: saya Tuhan-mu yang paling tinggi (Qs. Al-Nazi'at [79]: 24)³³⁸ dan tuhan dinamakan makhluk sebagaimana ungkapan pemilik rumah. Abu Yazid al-Bustami berkata: *maha suci aku*, sementara kata *subbuhun* dan *subhana* adalah nama Allah yang tidak boleh dipergunakan untuk menamakan selain Allah. Dengan demikian maka Abu Yazid al-Bustami menanggalkan (melepas) baju ketuhanan sehingga ia berkata: *maha suci aku, alangkah besarnya urusan-ku*. Tidak ada urusan yang lebih besar dari seseorang yang sampai kepada derajat (level) ketuhanan dan terealisasinya penyatuan yang sempurna dengan Allah.

4. *Wihdat al-wujūd* dalam Perspektif Ibn Taimiyah

Menurut Ibn Taimiyah paham *wihdat al-wujūd* merupakan pemikiran yang sesat dan bertentangan dengan ajaran Islam karena ketika seseorang menyatakan kesatuan wujud tuhan dengan wujud makhluk-Nya berarti memposisikan Allah sama dengan makhluk-Nya. Hal ini muncul karena adanya keyakinan bahwa Allah memiliki wujud dan wujud Allah tidak terpisah dari wujud makhluk.³³⁹ Deskripsi pemikiran ini dianalogikan dengan orang yang melihat sinar cahaya kemudian menyangka bahwa itu adalah matahari.

Ibn Taimiyah menyebut beberapa argumen untuk men-*counter* paham *wihdat al-wujūd*; *Pertama*, paham *wihdat al-wujūd* memunculkan dua konsekuensi mengenai wujud sesuatu yang ada di dunia ini; apakah wujudnya (keberadaannya) berasal dari ketidakberadaan? Atau wujud sesuatu yang ada di dunia ini tidak pernah diciptakan? *Kedua*, konsekuensi tersebut mustahil terjadi dan bertentangan dengan logika dan teks-teks al-Qur'an dan hadis karena tidak mungkin menyatakan bahwa wujud Allah berasal (bermula) dari ketidakberadaan seperti makhluk-Nya. Selain itu tidak mungkin juga menyatakan bahwa sesuatu yang ada di dunia ini tidak pernah tercipta namun muncul seketika (begitu saja).³⁴⁰

Kata *tajalli* (penampakan Allah) juga memiliki problematika kebahasaan karena menurut Ibn 'Arabi penampakan Allah ini bisa

³³⁸ Artinya: (Seraya) berkata: "Akulah tuhanmu yang paling tinggi".

³³⁹ Taimiyah, *Majmū'at Al-Rasā'il Wa Al-Masā'il*, 6.

³⁴⁰ *Ibid*, 33-34.

dilihat oleh mata kepala sementara ayat al-Qur'an menyatakan bahwa manusia tidak bisa melihat Allah namun Allah bisa melihat manusia (Qs. al-An'am [6]: 103).³⁴¹ Ibn Taimiyah juga menegaskan bahwa paham *wiḥdat al-wujūd* bertentangan dengan keimanan kepada Allah, keimanan kepada hari kemudian dan keimanan kepada para nabi dan rasul. Bertentangan dengan keimanan kepada Allah karena paham *wiḥdat al-wujūd* berimplikasi menyamakan Allah dengan makhluk-Nya dengan menyatakan kesatuan wujud Tuhan dengan wujud makhluk-Nya. Semua wujud, menurut paham ini, adalah milik Allah, bahkan semuanya adalah Allah, dan tidak ada yang mengetahui Allah kecuali Allah.

Paham *wiḥdat al-wujūd* bertentangan dengan keimanan kepada hari kemudian karena menyatakan bahwa penghuni neraka akan memperoleh kenikmatan di neraka sebagaimana penghuni sorga memperoleh kenikmatannya di sorga. Ibn 'Arabi memaknai azab neraka dengan rasa tawar. Pemaknaan ini tentu bertentangan dengan keyakinan umat Islam yang bersandar kepada teks-teks al-Qur'an dan hadis yang menyatakan bahwa sorga dan neraka adalah dua tempat yang berbeda, kenikmatan akan diperoleh penghuni sorga sedangkan azab (kepedihan) akan diperoleh penghuni neraka. Paham *wiḥdat al-wujūd* juga bertentangan dengan keimanan kepada para nabi dan rasul karena para wali lebih tinggi tingkatan dan pengetahuannya terhadap Allah dibandingkan para nabi dan rasul.

³⁴¹ Artinya: *Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui.*

BAB V

KONSEP PEMIKIRAN HUKUM ISLAM AL-GAZĀLĪ DAN IBN TAIMIYAH

A. Hukum Islam dalam Perspektif Al-Gazālī

Konsep al-Gazālī tentang fikih tertuang dalam berbagai literatur yang membuktikan kontribusi pemikirannya bagi perkembangan ilmu-ilmu keIslaman. Kitab yang secara spesifik membahas tentang fikih ditemukan dalam karya-karyanya seperti *al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ*, *al-Wajīz*, dan *al-Khulāṣah*. Selain itu terdapat beberapa karya yang membahas tentang teori dan metodologi perumusan hukum Islam yang lebih dikenal dengan nama Ushul Fikih seperti ditemukan dalam *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, *al-Mankūb*, dan *Syifā' al-'Alīl*. Karena kontribusi pemikiran yang signifikan terhadap teorisasi perumusan hukum Islam maka *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* yang merupakan karya monumentalnya menjadi rujukan utama dalam bidang itu.

Konsep fikih al-Gazālī lahir dari suatu realita munculnya konflik pemikiran yang tajam antara pemahaman fikih dan tasawuf. Sebagian kalangan memaknai ajaran Islam secara eksoterik yaitu memahami Islam dari aspek lahiriah dan formalitas saja yang kemudian memunculkan pandangan keagamaan yang mengklaim Islam pada aspek ibadah ritual tanpa mau memandang aspek lain seperti teologi dan tasawuf. Pada sisi lain sebagian kalangan memaknai ajaran Islam secara esoterik yaitu memahami Islam dari aspek batiniyah saja yang kemudian memunculkan pandangan keagamaan yang mengklaim Islam pada aspek batin (hati) tanpa mau melihat aspek lain seperti fikih.

1. Substansi Hukum Islam Menurut Al-Gazālī

Kata Syarī'ah berarti jalan menuju sumber air atau sumber pokok kehidupan. Karena luasnya cakupan makna secara terminologi syarī'ah mempunyai beberapa makna yang seringkali menimbulkan kerancuan dan pembiasan. Syarī'ah menurut Abdullah An-Naim sebagaimana dikutip Abdun Nasir adalah segala aspek yang berkaitan dengan agama Islam menyangkut keyakinan, ibadah, hukum, moralitas maupun lainnya, sekalipun kata ini sering mengerucut pada

makna hukum Islam (*Islamic law*).³⁴² Jasser Auda membedakan antara terminologi Shari'ah dan Fikih. Menurutnya Shari'ah adalah wahyu yang diterima Rasulullah saw. dan dipraktekkan dalam kehidupannya sehari-hari yang selanjutnya menjadi pesan dan misi hidup yang termuat dalam al-Qur'an dan Hadis. Fikih adalah kumpulan pendapat *fuqaha'* (para ahli fikih) dari berbagai aliran pemikiran (mazhab) terkait praktek hukum Shari'ah dalam berbagai situasi kehidupan nyata mereka selama empat belas abad terakhir.³⁴³

Mengacu kepada pendapat para ahli disimpulkan bahwa Shari'ah adalah wahyu Allah yang bersifat konstan dan tidak diinterpretasikan oleh manusia, sedangkan Fikih bersifat dinamis sejalan dengan perubahan waktu dan tempat. Terminologi fikih ini yang kemudian lebih dikenal dengan *Islamic law* (hukum Islam).

Para ahli Ushul Fikih mendefinisikan fikih sebagai pengetahuan tentang hukum syara' yang bersifat praktis yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf yang digali dari dalil-dalil terperinci. Dari definisi ini kemudian aspek teologi dan akhlak (tasawuf), tidak di-kategorikan sebagai fikih. Bahkan, pada era Al-Gazālī, makna fikih dibatasi kepada pengetahuan tentang hukum-hukum atau fatwa-fatwa dan permasalahannya yang terbatas pada dimensi formalistik.

Al-Gazālī tidak sepekat dengan definisi yang dikemukakan oleh para ulama ushul fikih sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Dengan menjadikan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis sebagai basis pemahaman, al-Gazālī berpendapat bahwa fikih berkaitan dengan masalah keimanan bukan masalah fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh para ulama. (Q.S.al-A'raf [7]: 179).³⁴⁴ Hal tersebut ditegaskan oleh

³⁴²Mohamad Abdun Nasir, "WACANA SYARIAT KONTEMPORER DI BARAT: Studi Pemikiran Wael B. Hallaq Dan M. Barry Hooker," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 18, no. 1 (2017): 1.

³⁴³Jasser Auda, *Maqashid Syariah as Philosophy of Islamic Law System Approach* (Herndon, USA: International Institute of Islamic Thought, 2008). xiii

³⁴⁴ Artinya: *Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah).*

interpretasi (tafsir) (Qs. al-Hashr [59]: 13)³⁴⁵ yang mengatakan bahwa kecilnya ketaqwaan kepada Allah dan besarnya penghormatan kepada kekuasaan makhluk disebabkan sedikitnya fiqh yang mereka miliki. Menurut al-Gazālī, ayat ini menegaskan bahwa fikih berfungsi sebagai pembangkit ketaqwaan, untuk tidak mengatakan fiqh identik dengan takwa. Makna fikih secara fungsional ini sejalan dengan pertanyaan yang pernah dilontarkan kepada Sa'ad ibn Ibrahim al-Zuhri:

“Siapakah diantara orang-orang Madinah yang paling fakih”? Al-Zuhri menjawab: “yang paling bertaqwa diantara mereka.” Dari pernyataan al-Zuhri bisa diketahui secara implisit bahwa taqwa adalah buah dari fikih. Sebab, ketaqwaan adalah buahnya ilmu yang berkaitan dengan batin manusia, dan bukan berkenaan dengan fatwa dan keputusan hukum.”³⁴⁶

Selain itu terdapat sebuah hadis yang menunjukkan bahwa kata fikih dipergunakan dengan makna pengetahuan agama (*tafaqquh fi al-din*) sebagaimana hadis: *man yuridillab bibi kbairan yufaqqihhu fi al-din* (siapa yang dikehedaki oleh Allah untuk mencapai kebaikan, maka ia dianugerahi pemahaman dalam agama). Jika dilihat dari konteks hadis maka *tafaqquh fi al-din* artinya pengetahuan tentang masalah masalah keagamaan secara menyeluruh. Akidah (teologi), ibadah (syariah), dan akhlak (tasawuf) merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan dalam pemahaman dan pengamalan keagamaan.

Pemahaman Al-Gazālī ini merujuk kepada makna awal fikih sebagai ilmu yang berusaha mendalami secara serius ketentuan-ketentuan yang terinci, seperti masalah akidah dan ibadah, serta memahami ketentuan-ketentuan yang umum dalam ajaran Islam. Karena itu, fikih tidak hanya terfokus pada masalah-masalah hukum lahiriyah, tetapi juga masalah-masalah hukum batiniyah, yakni pesan-pesan moral yang terkandung dalam hukum-hukum itu sendiri. Fikih dalam perspektif tersebut, disebut oleh Al-Gazālī sebagai *‘Ilm al-tarīqah ilā al-akbīrah* (pengetahuan tentang jalan menuju akhirat), yaitu pengetahuan tentang bahaya-bahaya nafsu dan hal-hal yang merusak amal per-buatan, pendirian yang teguh dalam memandang persoalan

³⁴⁵ Artinya: *Sesungguhnya kamu dalam hati mereka lebih ditakuti daripada Allah. Yang demikian itu karena mereka adalah kaum yang tidak mengerti.*

³⁴⁶al-Gazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm Al-Dīn*, 79.

rendahnya dunia, perhatian yang besar terhadap nikmat akhirat, serta pengendalian rasa takut di dalam hati.

Dengan demikian dapat dipahami, bahwa fikih dalam pandangan Al-Gazālī, selain bersifat formalistik-legalistik, juga bersifat sufistik-etik, atau bernuansa tasawuf. Menurut al-Gazālī, tasawuf yang benar itu adalah tasawuf yang menekankan kepada pengamalan syariat, moralitas, dan keikhlasan dalam beribadah. Tasawuf yang mengabaikan ketiga hal ini adalah pseudo tasawuf. Tasawuf, awalnya merupakan ilmu, di tengah-tengahnya ada amal, dan akhirnya adalah anugerah. Ilmulah yang membuka maksud yang dikandungnya, sedangkan amal mewujudkan apa yang dicari, sementara anugerah merupakan pengantar kepada tujuan utamanya.

2. **Maṣlahah Mursalah dalam Perspektif al-Gazālī**

Kata *maṣlahah* menurut Ibn Manẓūr berarti *manfaʿah* (manfaat atau kepentingan), lawan kata dari *mafsadah* (kerusakan). Ia berbentuk *maṣdar* dengan arti *ṣalah* (kepantasan). Bentuk jamaknya adalah *maṣliḥ*³⁴⁷ Sedangkan *istishlah* adalah antonim dari *istifsād*. Dalam kamus *Tāj al-Arūs* disebutkan *ṣalah* (kepantasan) adalah antonim dari kata *fasād* (kerusakan). Rangkaian kata *aṣlahahu* lawan kata dari *afsadahu*.

Dalam ungkapan arab disebutkan: *wa raʿa al-imām al-maṣlahata fī kaẓā* (pemimpin memandang adanya kepentingan dari sisi tertentu). Dalam ungkapan lain *hum min ahl al-maṣāliḥ la al-mafāsīd* (mereka adalah orang-orang yang berbuat kebaikan bukan kerusakan). Menurut Hushain Hamid, *maṣlahah* mengandung 2 pengertian: *Pertama*, *maṣlahah* persis sama artinya dengan *manfaʿah* baik dari sisi susunan lafaz maupun makna. Dalam bentuk ini berbentuk *maṣdar* dengan makna *ṣalah* (kepantasan) seperti *manfaʿah* dengan makna *nafu* (manfaat) atau *mufrad* (bentuk tunggal) dari *maṣāliḥ* seperti *manfaʿah* yang merupakan bentuk tunggal dari *manāfi*. *Kedua*, *maṣlahah* bermakna perbuatan yang mengandung kepantasan dengan makna *al-nafu* secara *majāz mursal*³⁴⁸ dengan penyebutan nama *musabbab* (akibat)

³⁴⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 2nd ed. (Beirut: Dār Ṣadīr, n.d.). 517

³⁴⁸ Al-majāz al-mursal yaitu suatu lafaz (kata) yang dipergunakan bukan pada makna aslinya karena adanya *'alāqah ghair al-musyābahah* (hubungan tidak

tetapi yang dimaksudkan adalah *sabab* (penyebab). Disebutkan dalam ungkapan arab: *Inna al-tijārata maṣlahatun* (berniaga adalah kebaikan) *wa thalab al-ilmī maṣlahatun* (menuntut ilmu adalah kebaikan) karena keduanya menjadi penyebab kemaslahatan (kebaikan) materi dan spiritual serta dunia dan akhirat.

Maṣlahah Mursalah menurut Al-Gazālī adalah mengambil *manfa`ah* (manfaat) atau menolak *mafsadah* (kerusakan). Kemudian beliau melanjutkan: makna tersebut bukanlah yang kita maksudkan karena mengambil *manfa`ah* dan menolak *mafsadah* adalah tujuan yang ingin dicapai semua individu, dan standar kebaikan menurut setiap individu tergantung pada keberhasilan mereka meraih tujuannya. Namun yang kita maksudkan dengan *maṣlahah mursalah* adalah terjaganya tujuan pemberlakuan hukum syara' (hukum Islam) terhadap semua individu/manusia mencakup 5 prinsip yaitu agama, jiwa, keturunan, akal dan harta benda.³⁴⁹ Segala sesuatu yang menjamin terjaganya 5 prinsip ini adalah *maṣlahah* dan setiap yang mengakibatkan hilangnya prinsip-prinsip ini adalah *mafsadah* dan menolak *mafsadah* adalah salah satu bentuk *maṣlahah*.

Menurut al-Rāzī: manfaat yang ingin dicapai oleh *syāri'* (pembuat hukum) untuk hamba-hambanya. Tujuan tersebut antara lain menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda sesuai dengan prioritas urutannya. Sedangkan menurut al-Ṭūfī adalah sesuatu yang menyebabkan kepantasan dan kemanfaatan seperti perniagaan yang menyebabkan keberuntungan, sedangkan menurut

serupa antara makna asli dengan makna baru) disertai *qarībah* (redaksi kalimat) yang mencegahnya dari makna asli. Dinamakan *al-mursal* karena ia tidak dibatasi oleh pemaknaan tertentu. Oleh karenanya *al-majāz al-mursal* memiliki '*alāqah* yang banyak, di antaranya al-Musabbabiyah yaitu penggunaan suatu lafaz yang arti aslinya adalah musabbab (akibat dari suatu sebab), tetapi makna yang dimaksudkan adalah sebab (penyebab terjadinya sesuatu). Contohnya: **أمطرت السماء نباتا** "Langit itu menurunkan hujan". Lafaz **النبات** (tumbuhan/tanam-tanaman) dipergunakan dengan makna **الغيث** (hujan), karena tanam-tanaman itu tumbuh disebabkan adanya air hujan. karena hujan yang menjadi penyebab rumput itu tumbuh. *Qarībah*-nya adalah **أمطرتنا السماء** karena langit itu tidak mungkin menurunkan tumbuh-tumbuhan. Jadi artinya tumbuhnya tanam-tanaman yang merupakan akibat dari adanya sebab yaitu hujan.

³⁴⁹ Abū Hamīd al-Gazālī, *Al-Mustasyfā Min Ilm Al-Uṣul* (Beirūt: Dār Ihyā' al-Turāṡ al-'Arabī, n.d.), 286-287.

istilah yaitu instrumen hukum yang menyampaikan seseorang kepada tujuan *syāri'* (pembuat hukum) baik dalam lingkup ibadah atau *'ādat*.

'Izzuddin Ibn Abd al-Salam membuat batasan untuk mengidentifikasi *maṣlaḥah*: barang siapa yang ingin mengenal *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, mana yang kuat dan lemah, hendaklah ia menakarnya menggunakan akal dengan perkiraan bahwa syara' tidak menurunkan hukum secara tekstual tentang hal tersebut, kemudian ia merumuskan hukumnya maka semua produk hukum tidak keluar dari batasan tersebut kecuali yang kita dituntut untuk beribadah dan tidak ada kaitannya dengan *maṣlaḥah* atau *mafsadah*. Kemudian beliau menjelaskan makna *maṣlaḥah* dan *mafsadah*: *maṣlaḥah* ada 4 macam, yaitu: rasa lezat dan faktor-faktor penyebabnya, dan rasa bahagia dan faktor-faktor penyebabnya. Sedangkan *mafsadah* juga ada 4 yaitu: rasa sakit dan faktor-faktor penyebabnya dan rasa sedih dan faktor-faktor penyebabnya.

Kemudian beliau membedakan *maṣlaḥah* hakiki dengan majazi. Menurut beliau *maṣlaḥah* terbagi menjadi 2 macam: pertama hakiki yaitu kebahagiaan dan kelezatan dan kedua majazi yaitu faktor-faktor penyebab kebahagiaan dan kelezatan. Bisa jadi penyebab *maṣlaḥah* adalah *mafsadah* sehingga kita diperintahkan atau diperbolehkan melakukan suatu *mafsadah* bukan karena ia adalah *mafsadah* tetapi karena ia membawa kepada *maṣlaḥah*. Hal ini seperti memotong tangan orang yang penyakitnya menjalar untuk menjaga kelangsungan hidup atau seperti membahayakan bahkan mengorbankan jiwa dalam berjihad untuk menjaga eksistensi agama.

Imam Gazāli dalam kitabnya *al-Mustasyfā* memasukkan *maṣlaḥah mursalah* menjadi prinsip hukum yang bersifat semu dan tidak bisa dijadikan *ḥujjah* (tidak memiliki legalitas hukum). Namun beliau menyebutkan beberapa masalah yang penetapan hukumnya mengacu kepada *maṣlaḥah mursalah*.

Setelah dicermati ternyata beliau menolak *maṣlaḥah mursalah* menjadi dasar hukum yang berdiri sendiri. Beliau berkesimpulan bahwa yang menjadi landasan hukum *maṣlaḥah mursalah* adalah al-Qur'an, Hadis dan Ijma' bukan dengan dalil tertentu tetapi dengan dalil-dalil banyak yang tak terbatas. Bahkan beliau menyebut Ijma' sebagai dasar legalitas hukumnya. Terutama jika terjadi khilaf

(perbedaan pendapat) yang muncul. Selain itu juga jika terjadi perbenturan antara dua *maṣlahah*.

Al-Gazālī berkata: “jika ada yang bertanya: mengapa anda lebih cenderung menggunakan *maṣlahah* dalam dalam memutuskan masalah-masalah ini?. Jawabannya karena berhati-hati dari pertumpahan darah lebih baik dari menerapkan masalah-masalah ini. Jika syarat-syarat yang kami sebutkan terpenuhi maka boleh mengikuti *maṣlahah mursalah* dan yang jelas bahwa *maṣlahah mursalah* bukan menjadi dasar hukum yang berdiri sendiri, tetapi siapa yang menggunakannya dalam menetapkan hukum sesungguhnya ia telah membuat aturan baru. Hal ini sama seperti orang yang menetapkan hukum dengan menggunakan istihsan sesungguhnya ia telah membuat aturan baru dan jelaslah bahwa konsep istishlah sesuai dengan yang kami sebutkan.

Abd al-Wahab Khallāf menjelaskan pendapat al-Gazālī dalam kasus ketika dua *maṣlahah* bertentangan: tetapi beliau (Imam al-Gazālī) berasumsi jika *maṣlahah* dalam beberapa masalah hukum bertentangan dengan nash dan ijma’ maka beliau membuat rambu-rambu untuk melakukan *tarjih*. Lalu melanjutkan: Jika *maṣlahah* bertentangan dengan hukum yang sudah ditetapkan nash atau ijma’ atau *maṣlahah* yang berbeda, maka dilihat jika *maṣlahah* yang satunya lebih kuat dengan unsur-unsur penguat yang diakui maka ia harus dipalingkan dari ketetapan hukum berdasarkan nash dan ijma.’ Jika semua syarat yang tiga ini terpenuhi dalam *maṣlahah* lainnya yang bertentangan dengan nash dan ijma’ maka ia harus dipalingkan dari ketetapan hukum berdasarkan nash dan ijma, dan semua itu demi mengambil *maṣlahah* yang lebih kuat.

Kemudian beliau berkata: Semestinya pendapat semua ulama seperti ini bukan pendapat al-Gazālī saja. Karena kondisi terpenuhinya 3 syarat ini adalah *darurat* dan status hukum *darurat* membolehkan sesuatu yang dilarang. Semua hukum syara’ sesungguhnya ditaklif (dibebankan) dan *maṣlahah* khusus (pribadi) diabaikan demi tercapainya *maṣlahah* umum.

3. Argumen Al-Gazālī

Al-Gazālī dalam al-Mustasyfā membuat perbedaan antara *maṣlahah mursalah* yang berlevel *darūriyyāt* (primer) *hājīyāt* (sekunder)

dan *taḥsīniyāt* (tersier). *Maṣlahah mursalah* pada level *ḍarūriyāt* (primer) bisa dijadikan landasan hukum sementara yang level *ḥājīyāt* (sekunder) dan *taḥsīniyāt* (tersier) tidak bisa dijadikan acuan hukum. Dengan demikian maka dalam perspektif al-Gazālī *maṣlahah mursalah* level *ḍarūriyāt* (primer) bisa dijadikan hujjah (memiliki legalitas hukum) sedangkan pada level yang lain tidak bisa. Untuk mendukung pendapatnya, beliau mengemukakan dalil-dalil yang membolehkan penggunaan *Maṣlahah* secara umum baik pada level *ḍarūriyāt* atau *ḥājīyāt* atau *taḥsīniyāt*.

Ibn Qudāmah menyebutkan sebuah dalil yang menjadi dasar legalitas penggunaan *maṣlahah mursalah* pada level *ḍarūriyāt*. Beliau berkata: kita mengetahui bahwa level *ḍarūriyāt* menjadi tujuan syara', dan itu diketahui berdasarkan dalil-dalil yang tak terbatas jumlahnya baik dari al-Qur'an, Hadis dan berbagai peristiwa hukum dan tandatandanya.

Ibn Qudāmah mengemukakan tiga argumen sehingga tidak membolehkan perumusan hukum dengan yang level *ḥājīyāt* dan *taḥsīniyāt*. Beliau mengungkapkan: *maṣlahah mursalah* level *ḥājīyāt* dan *taḥsīniyāt* kita sepakat tidak boleh berpegang pada keduanya tanpa dalil tertentu. Kalau itu boleh maka memberi peluang untuk membuat hukum dengan penggunaan, dan kita tidak membutuhkan peran para rasul. Selain itu tidak ada beda antara orang bodoh dengan orang pintar dalam masalah tersebut karena setiap orang mengetahui mashlahat-nya sendiri.

Hushain Hāmīd Hassān menyebut teori ini dengan nama teori tarjih antara beberapa tujuan syara' yang bertentangan. Substansi teori ini dibangun berdasarkan tiga pilar:

Pertama: *maṣlahah mursalah* bukan dalil yang berdiri sendiri dari prinsip perumusan hukum Islam, karena menurutnya ia mengacu kepada terpeliharanya tujuan pemberlakuan syara' dan itu diketahui dengan al-Qur'an, Hadis dan Ijma'. Jadi *maṣlahah mursalah* versi Imam Gazālī merupakan salah satu metode penetapan hukum dengan nash-nash syar'i (hukum), bukan dalil tambahan. Dengan ungkapan lain ia adalah metode perumusan hukum yang mengacu kepada nash-nash bukan berseberangan dengannya.

Kedua: jika *maṣlahah mursalah* diartikan sebagai instrumen untuk menjaga tujuan pemberlakuan hukum syara' maka ia bisa dijadikan

hujjah (memiliki legalitas hukum) dan bersifat qath'i (pasti) dan tidak boleh terjadi *kehilāf* (perbedaan pendapat) antar para imam mazhab. Jika terjadi *kehilāf* maka itu lebih kepada implementasi ushul (prinsip) dan *manāt*-nya (alasan) bukan kepada legalitas hukumnya.

Ketiga: kesesuaian *maṣlahah mursalah* dengan tujuan syari' (pembuat hukum). Jika dalam pandangan mujtahid terdapat dua tujuan syara' yang saling bertentangan, Imam al-Gazālī berpendapat hendaknya sang mujtahid menimbang 2 tujuan tersebut dan mengacu kepada salah satunya dengan tetap berpegang kepada makna filosofi syara'. *Tarjih* ini terkadang dita'wil untuk memprioritaskan *maṣlahah mursalah* yang didukung oleh nash-nash yang tidak tertentu atas *maṣlahah mursalah* yang didukung oleh nash tertentu misalnya pada kasus hukum menjadikan tawanan muslim sebagai tameng. Jadi terkadang didahulukan *maṣlahah* umum sekalipun tidak didukung *naṣ* tertentu dan terkadang didahulukan suatu *maṣlahah* yaitu tidak bolehnya membunuh seorang muslim yang tidak berdosa sekalipun itu diperkuat oleh *naṣ* tertentu.

B. Hukum Islam dalam Perspektif Ibn Taimiyah

1. Substansi Hukum Islam

Dalam tradisi keilmuan Islam, seringkali terjadi kerancuan dan pembiasan makna dalam memahami dua terminologi yaitu syari'ah dan fikih; syari'ah dipahami sebagai fikih dan sebaliknya fikih dipahami sebagai syari'ah. Pemahaman ini mengacu kepada pendapat yang membagi ajaran Islam menjadi tiga yaitu akidah (teologi), akhlak (tasawuf/mistis) dan syari'ah (fikih). Secara etimologi, kata syari'ah berarti jalan menuju sumber air atau sumber pokok kehidupan. Sedangkan menurut terminologi adalah ketentuan-ketentuan yang diturunkan oleh Allah kepada hamba-Nya melalui Nabi Muhammad yang mencakup akidah, muamalah, dan akhlak. Sementara fikih secara etimologi adalah *al-fahmu* (memahami), sedangkan secara terminologi adalah mengenal hukum atau aturan *syara'* (agama) yang sifatnya praktis yang digali dari dalil-dalil terperinci. Dengan ini maka fikih adalah bagian dari syari'ah, sama levelnya dengan akidah (teologi) dan akhlak (tasawuf/mistis). Pendapat ini sejalan dengan pemahaman para ulama dan akademisi kontemporer yang mencoba untuk mengklarifikasi kerancuan

pemahaman ini. Shari'ah menurut Abdullah An-Naim sebagaimana dikutip Abdun Naşir adalah segala aspek yang berkaitan dengan agama Islam menyangkut keyakinan, ibadah, hukum, moralitas maupun lainnya, sekalipun kata ini sering mengerucut pada makna hukum Islam (*Islamic law*).³⁵⁰

Jasser Auda membedakan antara terminologi shari'ah dan fikih. Menurutnya syari'ah adalah wahyu yang diterima Rasulullah saw. dan dipraktekkan dalam kehidupannya sehari-hari yang selanjutnya menjadi pesan dan misi hidup yang termuat dalam al-Qur'an dan Hadis. Fikih adalah kumpulan pendapat *fuqahā'* (para ahli fikih) dari berbagai aliran pemikiran (mazhab) terkait praktek hukum Syari'ah dalam berbagai situasi kehidupan nyata mereka selama empat belas abad terakhir.³⁵¹ Mengacu kepada pendapat para ahli disimpulkan bahwa shari'ah adalah wahyu Allah yang bersifat konstan dan tidak diinterpretasikan oleh manusia, sedangkan fikih bersifat dinamis sejalan dengan perubahan waktu dan tempat. Terminologi fikih ini yang kemudian lebih dikenal dengan *Islamic law* (hukum Islam). Mengacu kepada pendapat ini, maka dipergunakan terminologi hukum Islam untuk membedakannya dengan kajian-kajian hukum di Barat. M. Atho Muzhar menyebut paling tidak terdapat empat macam produk pemikiran hukum Islam yang dikenal dalam perkembangan sejarah Islam, yaitu kitab-kitab fikih yang merupakan hasil pemikiran para ulama dan fuqaha yang hidup sepanjang masa, fatwa-fatwa ulama yang merupakan pendapat perorangan atau kolektif terkait permasalahan keagamaan yang ditanyakan kepada mereka, keputusan-keputusan Pengadilan Agama yang memiliki sifat mengikat secara hukum kepada obyek hukum dan terakhir adalah peraturan perundangan di beberapa negara yang mayoritas berpenduduk Muslim.³⁵²

³⁵⁰Mohamad Abdun Nasir, 'Wacana Syariat Kontemporer Di Barat: Studi Pemikiran Wael B. Hallaq Dan M. Barry Hooker', *Ulul Albab* 18, no. 1 (2017): 1–20.

³⁵¹Jasser Auda, *Maqashid Syariah as Philosophy of Islamic Law System Approach* (Washington, USA: IIIT, 2008), xxiii.

³⁵²Atho' Muzhar, *Fiqh Dan Reaktualisasi Ajaran Islam, dalam Budhy Munawar Rachman (Ed), Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, 2nd ed. (Jakarta: Paramadina, 1995), 369.

2. Teori Perumusan Hukum Islam

Ibn Taimiyah memiliki basis dan karakter pemikiran yang berbeda dengan para ulama dan yuridis (pakar hukum) dalam merumuskan hukum Islam. Perbedaan tersebut tampak dalam hierarki dan sistematika sumber perumusan hukum Islam yang kemudian berpengaruh terhadap produk hukum (fatwa-fatwa) yang dikeluarkan oleh Ibn Taimiyah. Hal ini tidak terlepas dari karakter Ibn Taimiyah yang dikenal memiliki pemikiran yang bebas dan tidak terikat secara khusus dengan mazhab fikih tertentu sekalipun dalam sejarah pemikirannya Ibn Taimiyah dikenal sebagai pengikut mazhab Ahmad Ibn Hanbal. Sebelum memaparkan metode perumusan hukum Islam Ibn Taimiyah, akan dipaparkan terlebih dahulu metode perumusan hukum Islam Ahmad Ibn Hanbal. Sumber perumusan hukum Islam Ahmad Ibn Hanbal didasarkan pada prinsip-prinsip berikut ini:

(a). *Naş* (teks-teks hukum) yang bersumber dari al-Qur'an dan hadith sebagai sumber hukum yang utama dan pertama. (b). Fatwa sahabat, yaitu fatwa-fatwa para sahabat Nabi. (c). Hadith mursal dan hadith da'if. (d). Qiyas (analogi). Sedangkan menurut Ibn Taimiyah (a). *Naş* (teks-teks hukum) yang bersumber dari al-Qur'an sebagai sumber hukum yang pertama. (b). *Naş* (teks-teks hukum) yang bersumber dari Hadis sebagai sumber hukum yang kedua. (c). *Ijma'* sebagai sumber hukum yang ketiga. (d). Qiyas (analogi) sebagai sumber hukum yang keempat. Sekalipun secara umum, teori dan metodologi perumusan hukum Islam memiliki kesamaan dengan Ahmad Ibn Hanbal namun dalam beberapa hal ditemukan beberapa perbedaan. Perbedaan-perbedaan tersebut adalah sebagai berikut.³⁵³

Imam Ahmad Ibn Hanbal menjadikan al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber hukum yang pertama dan utama dalam merumuskan hukum Islam. Hal ini berbeda dengan Ibn Taimiyah yang menjadikan al-Qur'an sebagai sumber hukum yang pertama sedangkan Hadis posisinya sebagai sumber hukum yang kedua. Imam Ahmad Ibn Hanbal menjadikan fatwa sahabat sebagai sumber hukum yang kedua setelah al-Qur'an dan hadis. Karena faktor kehati-hatian, Imam Ahmad Ibn Hambal tidak menyebut fatwa sahabat tersebut sebagai

³⁵³Ayid Ibn Fadgusy Al-Harīš, *Iktiyarāt Syaikh Al-Islām Ibn Taimiyah* (Dār Kunūz Asybiliya, 1429), 27–29.

ijma', namun mengungkapkannya dengan kata-kata “*la a'lam syai'an yadfa'ubu*” (aku tidak mengetahui adanya seseorang yang menolaknya) atau dalam ungkapan-ungkapan lain yang senada. Hal ini berbeda dengan Ibn Taimiyah yang menjadikan Ijma' sebagai sumber hukum yang menempati posisi ketiga. Ibn Taimiyah menempatkan Ijma' pada posisi ketiga karena merujuk pada beberapa statemen (*aṣar*) para sahabat Nabi seperti 'Umar Ibn al-Khattab.³⁵⁴

Imam Ahmad Ibn Hanbal menjadikan hadis mursal dan hadith da'if sebagai sumber hukum yang ketiga. Menurutnya dalam konteks ini hadis mursal dan hadis da'if adalah bukan hadis yang batil atau munkar namun hadis hasan sebagaimana dikenal dalam terminologi ilmu hadis. Penggunaan keduanya sebagai dasar perumusan hukum dengan syarat tidak bertentangan dengan naṣ-naṣ al-Qur'an dan hadis yang sahih serta fatwa para sahabat. Imam Ahmad Ibn Hanbal menjadikan qiyas sebagai dasar penetapan hukum yang keempat atau yang terakhir. Hal ini sama dengan Ibn Taimiyah yang menjadikan qiyas sebagai sumber hukum yang keempat atau terakhir.

Muhammad Yusuf Musa secara lebih spesifik menjelaskan metode perumusan hukum Islam menurut Ibn Taimiyah yang antara lain:³⁵⁵ Hadis bisa menjadi sumber hukum Islam jika memenuhi level mutawatir yang berfungsi menafsirkan al-Qur'an dan tidak bertentangan dengan makna zahir al-Qur'an. Misalnya, mengenai jumlah shalat fardhu dan jumlah rakaatnya, ukuran nisab zakat, manaṣik haji, dan lain sebagainya. Hadis yang memenuhi level mutawatir dan tidak menjadi tafsir (penjelas) dari al-Qur'an (sunnah yang mendatangkan hukum baru yang tidak terdapat dalam al-Qur'an), dan tidak bertentangan makna zahirnya dengan al-Qur'an. Misalnya, nisab (ukuran) dikenainya hukum mencuri, hukum rajam bagi pezina, dan lain sebagainya. Khabar ahad yang diriwayatkan oleh perawi-perawi yang terpercaya (*ṣīqat*) yang diperoleh dari perawi-

³⁵⁴ 'Umar Bin Khaṭāb berkata: “*Putuskanlah perkara itu menurut hukum yang ada dalam al-Qur'an. Jika tidak ada, maka putuskanlah sesuai dengan sunnah Rasul, dan jika tidak ada, maka putuskanlah berdasarkan hukum yang telah disepakati oleh umat manusia.*”

³⁵⁵ Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Ibn Taimiyyah*, (Kairo: al-Mu'assasah al-Miṣriyah al-Āmmah, 1962), 168-222.

perawi yang kuat (*ṣīqat*) juga. Ibn Taimiyyah memposisikan hadis ahad sebagai *hujjah* (landasan hukum yang kuat), karena menolak hadis ahad secara umum sama artinya dengan menentang keumuman al-Qur'an maupun makna zahirnya.

Menurut Ibn Taimiyah, *ijmā'* yang bisa dijadikan sumber hukum adalah yang dilakukan oleh para sahabat, bukan yang dilakukan oleh selain mereka. Sementara *ijmā'* yang dilakukan setelah masa sahabat, diragukan legalitasnya (*hujjah*-nya). Dalam artian konsep *ijmā'* setelah masa sahabat mungkin terjadi namun secara riil tidak mungkin. Terdapat beberapa alasan; karena semakin luasnya daerah dan kekuasaan Islam, karena tingkat migrasi dan penyebaran umat Islam yang sudah merata ke berbagai penjuru dunia, sedangkan kala itu tidak ada sarana komunikasi dan transportasi yang bisa dipergunakan untuk mengumpulkan pendapat para ulama tersebut dalam waktu yang relative cepat dan terbatas. Ibn Taimiyah mengandaikan jika *ijmā'* setelah masa sahabat itu terjadi maka semua umat Islam harus menyepakatinya karena suatu umat tidaklah bersepakat untuk mengerjakan suatu kesesatan. Ibn Taimiyyah juga membuat syarat agar *ijmā'* itu harus mempunyai landasan hukum dari al-Qur'an dan hadis.

Menurut Ibn Taimiyah qiyas dalam konteks ini adalah *qiyās ṣahīh* (sesuai dengan spirit al-Qur'an dan hadis), pernah dilakukan oleh sahabat dalam pengambilan hukum, Rasulullah menyatakan kebenaran sumber hukum ini ketika beliau hidup. Ibn Taimiyyah menjelaskan tentang kriteria *qiyās ṣahīh*, antara lain: *Pertama: 'illat* hukum yang terdapat dalam asal (pokok) harus juga ada di dalam cabang (*furu'*) dan tanpa adanya pertentangan dalam cabang. *Kedua, qiyās* dengan pembatalan pembeda antara dua bentuk itu (asal dan cabang). Antara keduanya, asal dan cabang tidak boleh ada pembeda yang mempengaruhi hukum (syara').

Selain mengacu kepada sumber hukum yang disebutkan di atas, Ibn Taimiyah juga mempergunakan teori *maṣlaḥah mursalah* sebagai prinsip hukum Islam. Hal ini tampak dari beberapa pendapat dan fatwanya yang berseberangan dengan imam mazhab yang empat. Pada awal mulanya Ibn Taimiyah bersikap skeptis terhadap prinsip *maṣlaḥah mursalah* dipergunakan sebagai sumber hukum. Sebagaimana fenomena ini menghampiri ulama mazhab yang tidak

mengakui legalitas *maṣlaḥah mursalah*. Namun pada aplikasi hukum yang diterapkan ternyata Ibn Taimiyah banyak menggunakan *maṣlaḥah mursalah* sebagai prinsip perumusan hukum Islam.

Teori *maṣlaḥah mursalah* yang dikembangkan oleh Ibn Taimiyah tidak terlepas dari pengaruh pemikiran para ulama dan mazhab hukum Islam sebelumnya. Sekalipun dalam biografinya Ibn Taimiyah memiliki karakter pemikiran yang seringkali berbeda dengan Mazhab Hanbali yang dianutnya, namun para pakar hukum Islam sepakat memasukkan Ibn Taimiyah sebagai ahli fikih yang bermazhab Hanbali. Oleh karenanya perlu juga untuk mengetahui bagaimana pemikiran ulama mazhab Hanbali itu sendiri mengenai *maṣlaḥah mursalah*.

3. *Maṣlaḥah Mursalah* dalam Perspektif Imam Ahmad Ibn Hanbal

Imam Ahmad Ibn Hanbal termasuk ulama yang paling banyak menggunakan *maṣlaḥah mursalah* setelah Imam Malik³⁵⁶. Sebagaimana komentar Ibn Daqīq al-ʿĪd: “Tidak diragukan lagi bahwa Imam Malik memiliki *tarjih* (pendapat kuat) dibandingkan ulama-ulama fikih lain dalam masalah ini, lalu diikuti oleh Imam Ahmad Ibn Hanbal dan selain keduanya hampir tidak ada yang mengakuinya secara keseluruhan. tetapi keduanya memiliki *tarjih* (pendapat kuat) dalam penggunaannya terhadap yang lain.

Pendapat tersebut diperkuat oleh Ibn Badran ketika men-*syarah* (menjelaskan) kitab *Rauḍah al-Nāzīr Fī Junnah al-Manāzīr*, beliau berkomentar: Pendapat yang terpilih (kuat) menurut Imam Ahmad Ibn Hanbal adalah berpegang kepada kaidah-kaidah *maṣlaḥah mursalah* dan untuk mengetahui kebenarannya membutuhkan penelitian yang akurat dan mendalam. Saya berpendapat bahwa sebagian besar hukum-hukum yang ditemukan saat ini berjalan sesuai dengan kaidah itu dan kita harus siap menerimanya rela atau tidak rela dan fatwa itu berubah seiring perubahan waktu dan tempat. Oleh

³⁵⁶ Ibn Daqīq al-ʿĪd berkata: Tidak diragukan lagi bahwa Imam Malik memiliki *tarjih* (pendapat kuat) dibandingkan ulama-ulama fikih lain dalam masalah ini, lalu diikuti oleh Imam Ahmad bin Hanbal dan selain keduanya hampir tidak ada yang mengakuinya secara keseluruhan. tetapi keduanya memiliki *tarjih* (pendapat kuat) dalam penggunaannya terhadap yang lain.

karenanya Allah SWT mengutus para Rasul untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia.

Beliau berkata: termasuk dalam kategori itu pendapat ulama-ulama mazhab Hambali dalam masalah *al-qard* dan hukum syara' yang lain mengacu kepada *urf* (adat) setempat. Bagi yang mencermati fiqih Imam Ahmad Ibn Hanbal akan menemukan bahwa fatwa-fatwa beliau banyak mengacu kepada masalah mursalah sekalipun ia tidak menjadikannya sebagai dasar hukum yang berdiri sendiri dalam merumuskan hukum syara'.

Ibn Taimiyah berkata: jika seorang (muftahid) menghadapi kesulitan mengenai hukum sesuatu apakah dia mubah atau haram? Hendaklah ia melihat segi mafsadah, dampak dan tujuannya; jika mengandung kerusakan yang kuat maka mustahil bagi syari' (pembuat hukum) untuk memerintahkan atau membolehkannya tetapi pastikan bahwa syari' (pembuat hukum) mengharamkannya terutama jika mengakibatkan sesuatu yang dibenci Allah dan Rasul-Nya. Lanjutnya: siapa yang meneliti syari'ah Islam baik sumber maupun produk hukumnya akan menemukan rumusannya dibangun di atas firman Allah (QS. Al-Baqarah [2]: 173),³⁵⁷ dan (QS. Al-Maidah [5]: 3).³⁵⁸

Segala kebutuhan manusia dalam hidupnya yang tidak menjadikan perbuatan ma'siat sebagai sarannya seperti meninggalkan kewajiban atau mengerjakan yang haram maka tidak diharamkan melakukannya karena sama maknanya dengan *muddtharr* (orang yang dalam keadaan terpaksa) yang tidak melampaui batas dan tidak sengaja berbuat dosa.

Ibn al-Qayyim berkata: men-ta'liq (menggantungkan) akad, fasakh (pembatalan akad karena kerusakan barang), pemberian cuma-cuma dan segala bentuk konsekuensi dan syarat-syarat lain merupakan sesuatu yang dianggap darurat (keharusan) atau kebutuhan atau kemaslahatan yang tidak terlepas dari mukallaf. Berdasarkan paparan di atas menjadi jelas bahwa Imam Ahmad Ibn

³⁵⁷ Artinya: "tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

³⁵⁸ Artinya: Dan firman Allah: "Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

Hanbal mengambil maṣlaḥah mursalah dan menerapkannya dalam perumusan hukum.

Bagi yang mencermati hukum-hukum yang merupakan fatwa dan ijtihad para Imam Mazhab akan berpendapat bahwa mereka semua tanpa terkecuali merumuskan hukum dengan menggunakan maṣlaḥah mursalah sekalipun Imam Syafi'i memasukkannya sebagai bagian dari konsep qiyas sedangkan Abu Hanifah memberinya label istihsan namun bagaimanapun bentuknya mereka sepakat mengutamakan maṣlaḥah mursalah dan mengakui substansinya. Adapun kritikan dan penolakan yang muncul dari mereka ditafsirkan kepada maṣlaḥah mursalah yang berseberangan dengan tujuan syara' dan kontradiksi dengan *naṣ-naṣ* al-Qur'an dan Hadis.

Para ulama mazhab Hanafi dan yang lainnya mengakui kepakaran Abu Hanifah merumuskan hukum dengan menggunakan konsep qiyas khususnya pada masalah-masalah yang dikecualikan dari qiyas atau kaidah-kaidah umum dan semua itu mengacu kepada maṣlaḥah mursalah. Begitu juga semua mengakui bahwa Imam Syafi'i banyak menetapkan hukum-hukum fikih dalam mazhab jadid-nya mengacu kepada *urf* penduduk Mesir dan meninggalkan *urf* penduduk Iraq dan Hijaz, ini tidak lain bertujuan untuk memelihara kemaslahatan hidup manusia pada lingkungan masing-masing.

Berbagai permasalahan hukum yang dirumuskan Imam Ahmad Ibn Hanbal berdasarkan maṣlaḥah mursalah, diantaranya:

Pertama, Jika dalam kondisi mendesak dan tidak mungkin meminta izin dari sang pemilik, dibolehkan menggunakan harta benda orang lain.³⁵⁹ Ini adalah prinsip syara' yang tidak didukung oleh *naṣ* (teks) tertentu tetapi sesuai dengan ruh (spirit) hukum dan maknanya diambil dari dalil-dalilnya. Oleh karenanya ia menjadi prinsip yang dibenarkan dan bisa dijadikan acuan hukum. Ia diterapkan dalam permasalahan-permasalahan hukum yang sama tanpa membutuhkan dalil langsung secara tekstual baik dari *naṣ* atau *qiyās*.

Hadis yang dijadikan landasan adalah hadis riwayat 'Urwah Ibn al-Ja'd al-Bārīqī di mana nabi Muhammad pernah memberinya

³⁵⁹ Abd al-Rahmān Ibn Rajab, *Al-Qawā'id Fī Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2nd ed. (Beirut: Dār al-Jīl, 1988), 107.

uang satu dinar untuk dibelikan kambing, tetapi beliau ('Urwah) bisa membeli dengan uang tersebut dua kambing lalu ia menjual satu kambing dengan harga satu dinar dan menemui Rasulullah dengan membawa satu dinar dan kambing. 'Urwah menceritakan tindakan ini tanpa minta izin sebelumnya karena suatu halangan (sebab) dan kebutuhan mendesak. Pada praktek tersebut terdapat masalah yang *rajih* (yang lebih kuat) yang ditetapkan Nabi Muhammad Saw.

Di antara permasalahan *furu'* (cabang) yang menjadi turunan dari kaidah fiqih ini:

- Bolehnya menyembelih kambing orang lain ketika dilihatnya bermain di tempat lain demi menjaga kepemilikannya (agar tidak hilang).

- Jika melihat air bah (banjir) mengalir rumah tetangga maka dibolehkan ia segera melubangi temboknya dan mengeluarkan perhiasan (barang/benda berharga) dan menjaganya tanpa jaminan demi menjaga kemashlahatan tetangga.

Kedua, Setiap tindakan dan perbuatan yang tidak berbahaya terhadap pembuatnya tetapi kalau dilarang akan menyebabkan kerusakan (*mudharat*) terhadap orang lain, maka boleh memaksa orang untuk membuatnya jika ia menolak.

Ini juga merupakan prinsip *syara'* yang tidak diperkuat oleh *naş* tertentu tetapi sesuai dengan spirit *syara'* dan maknanya diambil dari dalil-dalilnya. Oleh karenanya ia menjadi dasar yang bisa dijadikan acuan hukum.

Dan banyak fatwa-fatwa lain yang dikeluarkan ulama mazhab Hanbali yang mengacu kepada masalah *mursalah*, antara lain:

1- Wajibnya zakat bagi orang yang secara sengaja mengurangi harta bendanya sebelum *haul*. demi menjaga kemashlahatan fakir miskin.

2- Rusaknya (tidak berlakunya) *ṭalaq* (menceraikan istri) orang yang men-*ṭalaq* ketika ia dalam keadaan sakit yang mematikan (sekarat) untuk terlepas dari kewajiban hak warisan.

3- Haramnya (tidak bolehnya) melakukan akad nikah terhadap wanita yang masih dalam masa *'iddah* karena *ṭalaq* satu dan dua demi kemashlahatan.

4- Orang yang mabuk secara sengaja sama hukumnya dengan orang yang sadar dalam perkataannya dan perbuatannya demi kemashlahatan

5- Jika orang yang berhutang membunuh orang yang dihutangi (tempatnyā berhutang) maka hutangnya menjadi lunas, sama hukumnya dengan orang yang meninggal dunia.

6- Memaksa orang yang professional untuk bekerja jika orang banyak membutuhkan produk (hasil pekerjaannya) demi menjaga kemashlahatan.

Sebagaimana dipertegas Imam al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* sambil menyebutkan dasar pembuatan kaidah-kaidah Ushul Fikih dan menjelaskan bahwa mashlahah mursalah bukanlah dasar (dalil hukum) yang diperoleh berdasarkan hawa nafsu tetapi mengacu kepada prinsip konstan dari al-Qur'an dan Hadis dan mengajukan dua bukti:

Pertama, semua dalil yang menjadi acuan fiqh dan *istinbath* hukum harus bersifat *qaṭ'i* (pasti) baik yang dimaksud dengan dasar/prinsip itu adalah al-Qur'an dan Hadis atau kaidah-kaidah umum yang diambil dari naṣ-naṣ hukum atau keumuman syara' yang ada ketetapan naṣ-nya secara tersurat. Beliau melanjutkan: Ushul Fiqh dalam agama bersifat *qaṭ'i* bukan *ẓanni* (praduga).

Kedua, dalil yang mengacu kepada akal tidak bisa dengan sendirinya menjadi landasan dalam ilmu Ushul Fikih. Tidak boleh mengacu kepada akal dalam menetapkan hukum syara', tetapi harus kepada dalil *naql* (al-Qur'an dan Hadis). Akal berfungsi sebagai pembantu guna memahami dalil-dalil *naql*. Beliau melanjutkan: dalil-dalil akal jika dipergunakan pada ilmu ini (Uṣūl Fikih) maka ia dipergunakan dengan menggabungkan dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis atau yang membantu jalannya untuk merealisasikan tujuannya. Jadi akal tidak berdiri sendiri dalam memberikan dalil karena penetapannya berdasarkan dalil syar'i dan akal tidak bisa menjadi syari' (pembuat hukum)..

Al-Būṭī menegaskan pendapat ini: tidak dikatakan bahwa akal mampu dengan sendirinya menangkap maṣlahah mursalah dalam masalah-masalah parsial karena dua hal: **Pertama**, kalau demikian maka akal bisa menetapkan hukum sebelum datangnya hukum, dan pernyataan ini tentu keliru menurut pendapat seluruh umat Islam.

Kedua, jika pernyataan yang menganggap akal bisa menetapkan atau membuat hukum adalah benar, niscaya banyak dalil-dalil *tafsīlī* (terperinci) yang tidak berlaku karena tidak semua orang bisa menangkap nilai-nilai *maṣlahah* mursalah berdasarkan akal. Kalau itu benar terjadi maka tidak akan menjadi ketetapan bahwa hukum-hukum itu berlaku menurut kemashlahatan hamba. Karena dalilnya adalah observasi yang diambil dari dalil-dalil *tafsīlī* (terperinci). Sejalan dengan itu Syaikh Muhammad Abu Zahrah berkata:

“Kami telah mengutip prinsip hukum yang dikemukakan Ibn al-Qayyim bahwa dalam *istinbath* (penggalan hukum) Imam Ahmad tidak menyebut konsep *maṣlahah mursalah*. Namun bukan berarti ketika tidak menyebutnya beliau tidak mengakui legalitsnya. Bahkan ulama-ulama mazhab Hanbali menjadikan *maṣlahah* mursalah sebagai salah satu prinsip *istinbath* dan mengalamatkannya kepada Imam Ahmad Ibn Hanbal.”³⁶⁰

Berdasarkan fakta dan argumentasi tersebut disimpulkan bahwa para imam Mazhab semuanya menggunakan *maṣlahah* mursalah dalam merumuskan hukum sekalipun berbeda penamaannya antara yang satu dengan lainnya. Secara historis kemudian hanya Imam Malik yang dikenal sebagai ulama yang paling banyak menerapkan *maṣlahah* mursalah. Sebagaimana ditegaskan Imam al-Syāṭibī dalam karyanya *al-Muwāfaqāt* sambil menyebutkan dasar pembuatan kaidah-kaidah Ushul Fikih dan menjelaskan bahwa *maṣlahah* mursalah bukanlah prinsip hukum yang diperoleh berdasarkan hawa nafsu tetapi mengacu kepada spirit al-Qur’an dan Hadis..³⁶¹ Ringkasnya sekalipun *maṣlahah* mursalah dipertentangkan keberadaannya sebagai sumber hukum oleh para para ulama mazhab namun secara substansial mereka mempergunakannya ketika melakukan ijtihad (perumusan hukum Islam). Demikian juga dengan

³⁶⁰Zahrah Abū, *Tārīkh Al-Maṣāhib Al-Islāmiyah*, 2nd ed. (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1948), 76.

³⁶¹ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī‘ah*, 2nd ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 23.

Ibn Taimiyah yang mempergunakannya sebagai sumber hukum sebagaimana tampak dalam beberapa kasus hukum di bawah ini.

4. Beberapa Kasus Hukum

Pendapat keagamaan dan fatwa-fatwa yang dikeluarkan Ibn Taimiyah tentang hukum Islam diklasifikasikan menjadi tiga; *Pertama*, kumpulan pendapat dan fatwa yang isinya sama dengan Imam Ahmad Ibn Hanbal. *Kedua*, kumpulan pendapat dan fatwa yang secara spesifik tidak terikat dengan madzhab tertentu namun mengikuti salah satu dari empat mazhab fikih (Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali). *Ketiga*, kumpulan pendapat dan fatwa yang berbeda dengan empat mazhab fikih (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali) secara keseluruhan.³⁶² Jenis yang terakhir ini para ulama dan yuridis dikenal dengan nama "fatwa kontroversial." Beberapa contoh fatwa kontroversial ini, antara lain: hukum bolehnya melakukan sholat *qashar* baik dalam perjalanan jauh maupun dekat (tanpa mempertimbangkan jarak tempuh) namun berdasarkan tingkat mashaqqah (kesulitan) yang ditemui dalam perjalanan. Hukum bolehnya bertayamum sekalipun ada air jika takut (khawatir) tidak bisa melaksanakan sholat idul fitri atau idul adha atau sholat jum'at atau sholat fardhu karena menggunakan air untuk berwudu'. Hukum sahnya (legalnya) puasa seseorang yang makan pada waktu siang hari Ramadhan jika ia menyangka sudah masuk waktu berbuka (sudah malam hari).

Hal ini muncul seiring dengan dinamika perubahan waktu dan tempat terjadinya kasus hukum. Selain itu dalam teori hukum Islam pemahaman yang lebih komprehensif terhadap suatu permasalahan hukum memungkinkan terjadinya perbedaan dan perubahan ijtihad dari yang sebelumnya.³⁶³ Berikut ini adalah pendapat-pendapat Ibn

³⁶² Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Ibn Taimiyah* (Kairo: Mu'assasah Hindāwī, 2015), 168–222, <https://www.hindawi.org/books/73920283>.

³⁶³ *Aql* (rasio) sebagai satu variabel di samping *naql* (nash-nash) berperan secara aktif merumuskan dan menetapkan hukum yang tidak ditetapkan dalil hukumnya secara *sharīh* (jelas) dalam nash-nash al-Qur'an dan Hadis. Dalam konteks ini maka perbedaan sudut pandang, metode analisa dan pemahaman para *mujtabid* terhadap teks hukum berimplikasi luas terhadap produk hukum yang dihasilkan.

Taimiyah yang berhubungan dengan hukum Islam dengan mengacu kepada maṣlaḥah mursalah:

Pertama, larangan memberikan zakat kepada seseorang yang mendukungnya untuk berbuat maksiat. Ibn Taimiyah berpendapat tidak bolehnya memberi zakat kepada *mustahiq* (penerima zakat) yang tidak bisa merubah dirinya untuk mengerjakan ketaatan. Karena tujuan mengeluarkan zakat bukan hanya untuk membantu pemenuhan kebutuhan material namun juga tujuan spiritual yaitu agar penerima bisa menggunakannya untuk mengerjakan kebaikan dan ketaatan. Misalnya jika seseorang sebelum menerima zakat itu tidak pernah mengerjakan sholat maka setelah menerima zakat diharapkan akan membantunya untuk mengerjakan sholat. Prinsip hukum yang dipergunakan Ibn Taimiyah adalah kaidah yang mengatakan bahwa “*hukum dasar semua jenis makanan adalah halal bagi seseorang yang mengerjakan perbuatan baik (ketaatan) karena Allah menghalalkan yang baik-baik bagi orang yang mengerjakan kebaikan dan ketaatan.*” Berdasarkan prinsip ini Ibn Taimiyah melarang perbuatan mubah untuk mendukung orang lain mengerjakan perbuatan haram.³⁶⁴

Kedua, Hukum bolehnya bagi seorang gadis untuk menikah tanpa terlebih dahulu meminta izin dari orang tuanya (wali nikah), karena pertimbangan hukum bukan terletak pada kegadisan dan kejandaan namun pada kedewasaan. Oleh karenanya hak ijbar wali akan hilang apabila anak yang akan dinikahkannya sudah dewasa, baik ia masih gadis maupun sudah pernah menikah. Tampak dari pendapat ini Ibn Taimiyah tidak sependapat dengan para ulama mazhab termasuk Daud al-Zhahiri yang berpendapat bahwa wali mempunyai hak ijbar (memaksa) terhadap anak gadis, dan tidak mempunyai hak ijbar terhadap anak yang sudah janda. Kata *al-ayyim* pada hadis *al-ayyimu abaqqu binafsiba min waliyyiha* (janda lebih berhak terhadap dirinya dibandingkan walinya) menurut Ibn Taimiyah tidak dipahami secara tekstual dengan makna janda namun dipahami sebagai kedewasaan berfikir.³⁶⁵

Ketiga, larangan jual beli dengan tujuan maksiat. Jual beli menjadi sah menurut hukum Islam jika terpenuhi syarat dan rukunnya. Rukun jual beli tersebut adalah akad yang dikonkritkan

³⁶⁴ Mūsā, *Ibn Taimiyah*, 168–222.

³⁶⁵ Mūsā, 168–222.

dalam bentuk ijab dan qabul. Namun terkadang ada orang yang melegalkan akad jual beli untuk melegalkan perbuatan yang dilarang oleh agama (maksiat). Pertanyaan yang muncul adalah bagaimana hukum akad dalam konteks ini? Apakah akad tersebut legal (sah) karena sudah terpenuhi ijab dan qabul atau tidak legal karena dipergunakan untuk kepentingan yang dilarang oleh agama? Abu Hanifah dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa akad tersebut legal (sah), karena terpenuhinya ijab dan qabul sedangkan tujuan penggunaan akad tersebut adalah bersifat abstrak dan hanya diketahui oleh Allah. Menurut Ahmad Ibn Hanbal, akad itu tidak sah (legal) sekalipun sudah terpenuhi ijab dan qabulnya karena tujuan akad dari jual beli itu sudah diketahui. Ibn Taimiyah sepakat dengan Ahmad Ibn Hanbal terkait hukum ini.

Jika mengacu kepada pendapat Abu Hanifah dan Syafi'i maka jual beli jus anggur (perasaan anggur) dengan maksud diolah menjadi khamar (minuman memabukkan) hukum akad tersebut tidak legal (sah). Sedangkan Ahmad Ibn Hanbal dan Ibn Taimiyah berpendapat akad tersebut tidak legal (sah) karena nyata-nyata mau dipergunakan untuk mengerjakan perbuatan maksiat. Maksud dan tujuan dari akad tersebut bisa diketahui dengan perkataan sang pembeli atau indikasi yang secara jelas mengarah ke suatu perbuatan maksiat tersebut. Tampak dari pendapat ini Ibn Taimiyah melakukan usaha preventif agar masyarakat tidak terjangkit penyakit sosial yang ditimbulkan oleh akibat minuman keras. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi bahwa segala sesuatu itu bergantung pada niatnya.³⁶⁶

Jika dikaitkan dengan kondisi dan konteks umat Islam saat itu maka pendapat dan fatwa yang dikeluarkan Ibn Taimiyah sesuai dengan momentumnya, dan ijtihad yang dilakukan sangat dinamis mengikuti perkembangan zaman dan waktu. Dalam artian ijtihad para ulama mazhab sesuai dengan konteks waktu dan zamannya namun ketika datang masa Ibn Taimiyah maka muncul konteks yang berbeda yang membuat Ibn Taimiyah mengeluarkan pendapat dan fatwa yang berbeda. Dalam teori hukum Islam prinsip yang dipergunakan dalam merumuskan hukum ini dikenal dengan nama *maṣlaḥah mursalah*. Menurut al-Gazālī yang dimaksud dengan *maṣlaḥah mursalah* adalah terjaganya tujuan pemberlakuan hukum syara' (hukum Islam)

³⁶⁶ Mūsā, 168–222.

terhadap semua individu mencakup 5 (lima) prinsip yaitu agama, jiwa, keturunan, akal dan harta benda.³⁶⁷ Segala sesuatu yang menjamin terjaganya lima prinsip ini adalah *maṣlahah* dan setiap yang mengakibatkan hilangnya prinsip-prinsip ini adalah *mafsadah* dan menolak *mafsadah* adalah salah satu bentuk *maṣlahah*.

5. Relasi Antara Hukum Islam dan Tasawuf

Pemikiran Ibn Taimiyah mengenai relasi antara hukum Islam dan tasawuf tampak dari pendapatnya yang tidak menyetujui konsep *wahdat al-wujud* dan *fana'*. Menurut Ibn 'Arabi "*Wihdat al-wujūd* adalah menyatakan kesatuan wujud Tuhan dengan wujud makhluk-Nya. Semua wujud, menurut paham ini, adalah milik Allah, bahkan semuanya adalah Allah, dan tidak ada yang mengetahui Allah kecuali Allah.³⁶⁸ Sedangkan *fana'* adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi di dalam kesadarannya adalah Wujud Mutlak.³⁶⁹ Para akademisi termasuk Abdul Aziz Dahlan berusaha menjelaskan konsep *Wihdat al-wujūd* dengan mengatakan bahwa konsep tersebut tidak dimaksudkan Ibn 'Arabi sebagai kesatuan wujud dari dua wujud yang terpisah. Wujud Allah sendiri dan wujud makhluk sendiri. Kesatuan wujud Tuhan dengan wujud makhluk ini digambarkan Ibn 'Arabī seperti kesatuan sesuatu dengan bayang-bayangnya, atau seperti ruh dengan tubuh, atau seperti *jawhar* (esensi) dengan *a'rad* (aksiden-aksiden).³⁷⁰ Namun demikian Ibn Taimiyah mengkritik konsep *wihdat al-wujūd* karena menyamakan Tuhan dengan alam yang biasa dikenal dengan nama panteisme. Lebih jelasnya Ibn Taimiyah seperti dikutip Kautsar Azhari Noer menjelaskan bahwa: "Mereka yang berpegang pada *wihdat al-wujūd* mengatakan bahwa wujud adalah satu dan *wājib*

³⁶⁷ Abū Ḥamīd al-Gazālī, *Al-Mustasyfā Min 'Ilm Al-Uṣūl*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṣ al-'Arabī, n.d.), 286–287.

³⁶⁸ Ibn 'Arabi, *Fusūs Al-Hikam*, Ed. Abū Al-A'la 'Afīfī (al-Iskandariyah, 1946), 73.

³⁶⁹ Ibn 'Arabi, 76.

³⁷⁰ Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis Atas Paham Wahdat Al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan Alam Manusia Dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN Imaam Bonjol Press, 1999), 36.

al-wujūd yang dimiliki oleh Sang Pencipta adalah sama dengan *mumkin al-wujūd* yang dimiliki makhluk.³⁷¹

Oleh karenanya konsep *wahdat al-wujūd* dan *fanā'* menurut Ibn Taimiyah mustahil terjadi karena Allah (khaliq) dan manusia (makhluk) adalah dua zat dan entitas yang berbeda. Keberadaan Allah merupakan keberadaan sebagai pencipta sedangkan keberadaan manusia merupakan keberadaan sebagai makhluk yang diciptakan. Melalui pemahaman konsep ini kemudian Ibn Taimiyah tidak mengakui tahapan atau kondisi *wiḥdat al-wujūd* dan *fanā'* yang dialami oleh penganut tasawuf. Menurut Ibn Taimiyah *fanā'* bisa diterima sebagai suatu pengalaman rohani jika tidak bertentangan dengan ajaran Islam, namun bagaimanapun hebatnya pengalaman rohani yang dialami seseorang ia tidak bisa mengalahkan pemahaman rohani yang dialami oleh Rasulullah Saw dan para sahabatnya. Karena secara realita dan fakta, Rasulullah dan para sahabatnya tidak pernah mengalami kondisi rohani yang disebut dengan *fanā'*.

Ibn Taimiyah melakukan purifikasi terhadap ajaran tasawuf dengan mengembalikannya ke sumbernya yang orisinal yaitu naṣ-naṣ al-Qur'an dan sunah Rasul serta praktek para sahabat. Dari penolakannya terhadap konsep *wahdat al-wujūd* dan *fanā'*, Ibn Taimiyah menolak konsep *syāḥāt* (pernyataan teopatis) yang ternyata banyak yang disalahgunakan, misalnya bila seorang (wali atau syekh) sudah dianggap sampai pada tahapan tertentu maka ia berada di luar batas-batas hukum Islam. Dalam artian ia tidak memiliki kewajiban untuk melaksanakan apa yang telah ditetapkan oleh hukum Islam. Perdebatan tasawuf tentang konsep *wiḥdat al-wujūd* ini muncul menurut Kautsar Azhari Noer karena Ibn Taimiyah hanya melihat aspek *tasybih* (penyamaan Tuhan dengan makhluk-Nya) dari paham *wahdat al-wujūd*, dan sama sekali tidak melihat aspek *tanzīh* (penyucian Tuhan dari keserupaan dengan makhluk-Nya) dari paham yang sama. Padahal, kedua aspek ini (*tasybih* dan *tanzīh*) harus dipahami sesuai dengan konteksnya masing-masing dalam ajaran Ibn 'Arabī.³⁷²

³⁷¹Kautsar Azhari Noer, *Ibnu Al-Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 40.

³⁷²Noer, 40.

BAB VI KESIMPULAN

Persamaan dan Perbedaan antara Pemikiran Al-Gazālī dan Ibn Taimiyah

Setelah memaparkan pemikiran tasawuf dan hukum Islam al-Gazālī dan Ibn Taimiyah, penulis menemukan adanya beberapa kesamaan konsep antara kedua ulama pada hal-hal berikut ini; *Pertama*, al-Gazālī dan Ibn Taimiyah bersama-sama melakukan purifikasi terhadap ajaran tasawuf dengan mengembalikannya ke sumbernya yang orisinal yaitu naṣ-naṣ al-Qur'an dan sunah Rasul serta praktek para sahabat. *Kedua*, al-Gazālī dan Ibn Taimiyah bersama-sama menolak konsep tasawuf yang bertentangan dengan spirit ajaran Islam yang tertuang dalam teks-teks al-Qur'an dan hadis. Al-Gazālī sekalipun dikenal sebagai sosok yang menjadikan tasawuf sebagai satu-satunya jalan untuk mencari hakikat (kebenaran), namun sejarah mengabadikan bahwa al-Gazālī melakukan kritik tajam yang ditujukan terutama kepada *syāṭahāt* (pernyataan teopatis) para penganut tasawuf. Alasannya adalah *syāṭahāt* membuka ruang bagi orang-orang yang tidak berkompeten untuk secara sengaja mengungkapkan dirinya sendiri dengan ungkapan yang samar, tidak jelas, tertutup, sulit dipahami dengan alasan kekhususan untuk dirinya saja. Selain itu konsep tersebut mengaburkan perbedaan makna antara *Khāliq* (pencipta) dengan *makhlūq* (yang diciptakan). Terlebih lagi ekses tersebut ternyata banyak yang disalahgunakan, misalnya bila seorang (wali atau syekh) sudah dianggap sampai pada tahapan *ittiḥād* maka ia berada di luar batas-batas syariat dalam arti ia tidak memiliki kewajiban untuk melaksanakan apa yang telah ditetapkan syariat. *Ketiga*, al-Gazālī dan Ibn Taimiyah bersama-sama menyusun teori *ma'rifat*-nya dengan *al-sa'ādah* (kebahagiaan) di mana menurut al-Gazālī kelezatan dan kebahagiaan manusia yang tertinggi terletak pada *ma'rifat* Allah. Sementara Ibn Taimiyah menyatakan bahwa kebahagiaan tertinggi terletak pada realisasi *'ubūdiyyah* (penghambaan) kepada Allah. *Keempat*, al-Gazālī dan Ibn Taimiyah bersama-sama menyepakati bahwa tasawuf tidak bisa dipisahkan dari hukum Islam namun masing-masing dari keduanya memiliki relasi yang muncul dari konsep pemikirannya yang mensitesakan antara pemahaman esoteris dan

pemahaman eksoteris. Dikhotomi antara pemahaman esoteris dengan pemahaman eksoteris akan membuat umat islam semakin jauh dari ajaran agamanya.

Sementara itu perbedaan konsep antar keduanya terlihat pada hal-hal berikut ini; *Pertama*, Tasawuf adalah jalan yang ditempuh al-Gazālī untuk keluar dari dekadensi pemikiran yang sempat membuatnya skeptis (ragu) terhadap segala bentuk pengetahuan termasuk keyakinan. Semua proses ini mewarnai kehidupan pemikirannya untuk mencari *ma'rifat* Allah yang lalu menghantarkannya kepada keyakinan yang final dan valid. Sementara Ibn Taimiyah menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai satu-satunya jalan yang bisa mengantarkan seseorang kepada *ma'rifat* Allah. *Kedua*, al-Gazālī mempraktekkan *khalwat* (menyendiri selama beberapa hari dengan berzikir kepada Allah) sampai mendapatkan *tajalli* (penampakan Allah). Sementara Ibn Taimiyah sangat menentang praktek *khalwat* yang dilakukan banyak orang. Dalil yang sering dipergunakan oleh sebagian ahli tasawuf dengan meniru praktek Rasulullah yang pernah *tahannus* di gua Hira ditentang oleh Ibn Taimiyah dengan alasan setelah Nabi Muhammad diutus sebagai nabi, ia tidak pernah mempraktekkan *tahannus* lagi bahkan para sahabat tidak pernah melakukannya sama sekali. Seandainya *tahannus* itu disyariatkan maka pasti umatnya diperintahkan untuk mempraktekkannya. *Ketiga*, Al-Gazālī memaknai fikih dengan masalah keimanan bukan masalah fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh para ulama. Pemahaman Al-Gazālī ini merujuk kepada makna awal fikih sebagai ilmu yang berusaha mendalami secara serius ketentuan-ketentuan yang terinci, seperti masalah akidah dan ibadah, serta memahami ketentuan-ketentuan yang umum dalam ajaran Islam. Karena itu, fikih tidak hanya terfokus pada masalah-masalah hukum lahiriyah, tetapi juga masalah-masalah hukum batiniyah, yakni pesan-pesan moral yang terkandung dalam hukum-hukum itu sendiri. Fikih dalam perspektif tersebut, disebut oleh Al-Gazālī sebagai '*Ilm al-tariqah ilā al-akbarah*' (pengetahuan tentang jalan menuju akhirat). Dengan demikian dapat dipahamai, bahwa fikih dalam pandangan Al-Gazālī, selain bersifat formalistik-legalistik, juga bersifat sufistik-etik, atau bernuansa tasawuf. Berbeda dengan Ibn Taimiyah yang memaknai fikih sebagai pengetahuan tentang hukum syara' yang bersifat praktis yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf yang

digali dari dalil-dalil terperinci. Dari pemahaman ini kemudian aspek teologi dan akhlak (tasawuf), tidak di-kategorikan sebagai fikih.

DAFTAR ISI

- Abū al-'Ula, Jamīl Muḥammad. *Al-Tasawuf Al-Islāmī; Naşy'atuhu Wa Aṭwāruhū*. Kairo: Maṭba'at al-Amānah, n.d.
- Abū al-Faiḍ, Maḥmūd. *Al-Madkhal Ilā Al-Tasawwuf Al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Qawmiyah, n.d.
- . *Madkhal Ilā Al-Tasawwuf*. 3rd ed. Kairo: Dār al-Qawmiyyah, n.d.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Ibn Taimiyah; Hayātuhu Wa 'Aşruhū, Arā'uhu Wa Fiqhuhu*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1946.
- . *Tārikh Al-Maḥāhib Al-Islāmiyah*. 2nd ed. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabī, 1948.
- al-Asy'ari, Abū al-Ḥasan. *Maqālat Al-Islāmiyin*. Edited by Muḥammad Muḥy al-Dīn Abd al-Ḥamīd. Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950.
- al-Bagdādī, Abd al-Qāhir. *Al-Farq Baina Al-Firāq*. Ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn Abd al-Ḥamīd. Beirut: Dār al-Ma'rifat, n.d.
- al-Bagdādī, al-Khaṭīb. *Tārikh Bagdād*. Kairo: Dār al-Sa'ādah, 1349.
- al-Gazālī, Abū Ḥamīd. *Al-Maqṣad Al-Asnā Fī Syarh Asmā' Allāh Al-Ḥusnā*. Edited by Muḥammad Muṣṭafā Abū al-'Ulā. Kairo: Maṭba'at al-Jundī, n.d.
- . *al-Munqiz min al-Ḍalāl*. Kairo: Dār al-Naşyr, 1392.
- . *Al-Radd Al-Jamīl Li Ilābiyyat 'Īsā Bi Syarīh Al-Injīl*. Ed. 'Abd al-'Azīz Abd al-Ḥaq Ḥilmī. Kairo: al-Hai'at al-'Āmmah li Syu'un al-Maṭābi' al-Miṣriyyah, n.d.
- . *Fadā'ih Al-Bāṭiniyyah*. Ed. Abd al-Rahmān Badāwī. Kairo: al-Dār al-Qaumiyyah Li al-Ṭibā'at Wa al-Naşyr, 1964.
- . *Faişal Al-Tafriqah Baina Al-Islām Wa Al-Zindiqah*. Ed. Sulaimān Dunyā. Kairo: al-Maṭba'at al-'Arabiyah, n.d.
- . *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*. 1st ed. Damaskus: Maktabah al-Uthmaniyyah, 1352.
- . *Ijām Al-'Awām 'An 'Ilm Al-Kalām*. Ed. Muḥammad al-Mu'taşim Bi Allāh. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, n.d.
- . *Kimiyā' Al-Sa'adat*. Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1354.
- . *Mizān Al-'Amāl*. Ed. by Muḥammad Muṣṭafā Abū al-'Ulā. Kairo: Maktabat al-Jundī, n.d.

- _____. *Al-Mustasyfā Min Ilm Al-Uṣūl*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṭ al-'Arabī, n.d.
- al-Jurjānī, 'Alī Ibn Muḥammad. *Al-Ta'rifāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.
- Al-Kalābāzi, Abū Bakr. *Al-Ta'arruf Li Maḏhab Ahl Al-Tasawwuf*. Dar *al-Ittibād* al-'Arabī, 1969.
- al-Qusyairī, Abū al-Qāsim. *Al-Risālat Al-Qusyairiyyah*, Ed. 'Abd Al-Ḥalīm Maḥmud. Kairo: Dār al-Ta'lif, 1966.
- Al-Tirmīzī, Muḥammad Ibn Īsā. *Sunan Al-Tirmīzī*. Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi, n.d.
- Al-Zarkalī, Khair al-Dīn. *Al-A'lām*. 7th ed. Beirut: Dār Ilm li al-Malayīn, 1979.
- Ali, Muḥammad Kurdī. *Al-Islām Wa Al-Ḥadārat Al-'Arabiyyat*. Lebanon: Dār al-Fikr, 2008.
- Asyūr, Abd al-Fattāh Sa'īd. *Al-Harakat Al-Ṣalibiyyah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1403.
- Asmaya, Enung. "Hakikat Manusia Dalam Tasawuf Al-Ghazali." *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 12, no. 1 (2018): 123–135.
- Atabik, Ahmad. "Telaah Pemikiran Al-Ghazali Tentang Filsafat." *Fikrah* 2, no. 1 (2014): 19–40.
- Auda, Jasser. *Maqashid Syariah as Philosophy of Islamic Law System Approach*. Herndon, USA: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Badāwī, 'Abd al-Raḥmān. *Tārikh Al-Tasawwuf Al-Islāmī*. Kuwait: Wakalat al-Mathbu'at, n.d.
- Bāsil, Sa'īd. *Manhaj Al-Babzi 'an Al-Ma'rifat 'Inda Al-Gazālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāni, n.d.
- Basyunī, Ibrāhīm. *Naṣy'at Al-Tasawwuf Al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969.
- Deswita. "Konsep Al-Ghazali Tentang Fiqh Dan Tasawuf." *Juris* 13, no. 1 (2014): 86.
- Dunyā, Sulaymān. *Al-Haqiqah Fi Naẓar Al-Gazālī*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1965.
- Duriana. "Pandangan Tasawuf Ibn Taimiyah Dalam Kitab Al-Tuḥfat Al-'Irāqiyah Fi Al-A'māl Al-Qalbiyyah." *Al-Fiker* 17, no. 2 (2013).

- Fasiha. “Al-Amwāl : Journal of Islamic Economic Law September 2017, Vol. 2, No. 2 [Http://Www.Iainpalopo.Ac.Id/Index.Php/Amwal.](http://www.iainpalopo.ac.id/index.php/Amwal)” *Islamic Economic* 2, no. 2 (2017): 111–127.
- Ganī, Qāsīm. *Tārikh Al-Tasawwuf Al-Islāmī*. Kairo: Maṭṭba’ah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1970.
- Ghazali, Abd. Moqsiṯ. “Corak Tasawuf Al-Ghazali Dan Relevansinya Dalam Konteks Sekarang.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 13, no. 1 (2013): 61–85. <http://jurnal.stainponorogo.ac.id/index.php/tahrir/article/view/7>.
- Ḥazm, Ibn. *Al-Fayṣl Fī Al-Milal Wa Al-Aḥwā’ Wa Al-Niḥal*. Kairo: Maṭṭba’at al-Subaih, 1964.
- Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā. *Al-Hayāt Al-Rūbiyyah Fī Al-Islām*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1945.
- Ibn ‘Arabī. *Fuṣūs Al-Hikam*. al-Iskandāriyyah, 1946.
- Ibn al-Aṣīr, Muḥammad. *Al-Kāmil Fī Al-Tārikh*. Beirut: Dār al-Ṣadīr, 1402.
- Ibn al-Qayim al-Jauwziyyah. *Syarḥ Al-Aqīdat Al-Nūniyyah*. Kairo: Haras, Muḥammad Khalīl, n.d.
- Ibn Kaṣīr. *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*. 1st ed. Beirut: al-Ma’ārif, 1966.
- Ibn Khaldun, Abd al-Raḥmān. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. 5th ed. Beirut: Dār al-Qalam, 1984.
- Ibn Rajab, ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Qawā’id Fī Al-Fiqh Al-Islāmī*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Jīl, 1988.
- Ibrāhīm, Muḥammad Ibrāhīm. *Al-Adyān Al-Waḍ’iyyah Wa Mawqif Al-Islām Minḥā*. Maṭṭba’at al-Amānah, n.d.
- Jawziyyah, Ibn Qayyim al-. *Madārij Al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na’budu Wa Iyyāka Naṣṭa’Inu*. 2nd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.
- Jetta, Yasin. “Pemikiran Hukum Islam Ibn ‘Taimiyah.” *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ab* 8, no. 2 (2010): 437–458.
- Khursyid, Ibrāhīm Zakī. *Dayrat Al-Mā’ārif Al-Islāmiyyah*. 5th ed. Kairo: Maktabat al-Sha’b, 1969.
- Kurnanto, Muhammad Edi. “Pendidikan Dalam Pemikiran Al-Ghazali.” *Jurnal Khatulistiwa-Journal Of Islamic Studies* 1, no. 2 (2011): 161–176.

- Mājah, Ibn. *Sunan Ibn Mājah*, Editor: Muḥammad Fu'ād 'Abd Al-Bāqī. Kairo: Maṭba'ahtal-Bāb al-Ḥalabī, n.d.
- Manzūr, Ibn. *Lisān Al-Arab*. 2nd ed. Beirut: Dār Ṣadīr, n.d.
- Mubarak, Zaki. *Al-Akḥlaq 'Inda Al-Gazālī*. Kairo: Dar al-Sha'b, n.d.
- Mubarak, Ghozi. "Al-Ghazali: Reputasi dan Pengaruhnya Di Pesantren." *Dirosat : Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2016): 1.
- Muhajir, Noeng. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. *Ibn Taimiyah*. Kairo: Mu'assasat al-Hindāwī, 2015.
- Naṣīr, Mohamad Abdun. "WACANA SYARIAT KONTEMPORER DI BARAT: Studi Pemikiran Wael B. Hallaq Dan M. Barry Hooker." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 18, no. 1 (2017): 1.
- Naṣūtion Harun. *Fitsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2006.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998.
- Rosia, Rina. "Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali Dalam Pendidikan Islam." *Inspirasi* 1, no. 3 (2018): 86–104.
- Sokhi Huda. "KARAKTER HISTORIS SUFISME PADA MASA KLASIK, MODERN DAN KONTEMPORER." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 7, no. 1 (2017): 184–215.
- Suhrawardī. *Awāriḥ Al-Ma'āriḥ*, Editor: 'Abd Al-Ḥalīm Maḥmūd. Riyād: Dar al-Kutub al-Hadīṣah, n.d.
- Suprayogo, Imam, and Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial-Keagamaan*. Bandung: Rosdakarya, 2003.
- Supriadi, Lalu. "STUDI KOMPARATIF PEMIKIRAN TASAWUF AL-GAZĀLĪ DAN IBN TAIMIYAH." *Ulumuna Jurnal Studi KeIslam* 17, no. 2 (2013): 421–440.
- Syafril, M. "Pemikiran Sufistik Mengenal Biografi Intelektual Imam Al-Ghazali." *Jurnal Syabadab* V, no. 2 (2017): 1–26.
- Syaikhon, Muhammad. "Pemikiran Hukum Islam Ibn Taimiyah." *Jurnal Lisan al-Hal* 7, no. 2 (2015): 331–348.
- Syofrianisda, and M Arrafie Abduh. "Corak Dan Pengaruh Tasawuf Al-Ghazali Dalam Islam." *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (2017): 69.
- Taimiyah, Ibn. *Al-Furqān Bayn Awliyā' Al-Raḥmān Wa Awliyā' Al-Sayitān*. Kuwait: Maktabah al-Sabih, n.d.
- . *Majmu'at Al-Rasā'il Wa Al-Masā'il*. Beirut: Dar al-Kutub al-

- Ilmiyah, n.d.
- . *Minhāj Al-Sunnab Al-Nabawiyah*. 2nd ed. Riyad: Maktabah Riyad al-Hadisah, n.d.
- . *Al-Sūfiyyah Wa Al-Fuqarā'*, Ed. Muḥammad Jamil Gāzī. Riyād: Maktabat al-Madani, 1389.
- . *Al-Sulūk Min Majmū' Al- Fatāwā*. 1st ed. Riyād: Ṭab'at al-Riyād, n.d.
- . *Al- Tuhfab Al-Iraqiyah Fi Al-a'mal Al-Qalbiyah*. Kairo: al-Thab'ah al-Salafiyah, 1386.
- . *Jāmi' Al-Rasā'il*. Riyad: Maktabah al-Madani, 1389.
- . *Majmu' Fatāwa*, Editor: Dr. Muḥammad Rasyād Sālim. Riyad: Maṭba'at Riyād, n.d.
- . *Syarḥ Al-'Aqīdah Al-Asfabāniyah*. Damaskus: Maktabat al-Ḥalabi, n.d.
- Washil, Izzuddin, and Ahmad Khoirul Fata. “Pemikiran Ibn Taymīyah Tentang Shari'ah Sebagai Tujuan Tasawuf.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 7, no. 2 (2017): 316–338.
- Wibisana, Wahyu. “Pendapat Ibn Taymiyyah Tentang Keuangan Publik.” *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 14, no. 1 (2016): 85–107.
- Yūsuf, Muḥammad. *Tārikh Ibn Al-Wardī*. 7th ed. Kairo: Maktabat al-Sa'ādah, 1951.
- Zaini, Ahmad. “Pemikiran Tasawuf Imm Al-Ghazali.” *Esoterik* 2, no. 1 (2017): 146–159.
- Zaman, Qamaruz. “Pemikiran Politik Ibn Taimiyah.” *Politea: Jurnal Politik Islam* 2, no. 2 (2019): 111–129.

BIODATA PENULIS

Dr. H. Lalu Supriadi Ibn Mujib, Lc. MA lahir di Desa Kotaraja Sikur Lombok Timur NTB, 25 Agustus 1976. Anak keenam (6 bersaudara) dari H. Lalu Munajib dan Hj. Baiq Maryam. Jenjang pendidikannya dimulai dari Sekolah Dasar; kelas 1-4 di SDN No 2 Kotaraja kemudian kelas 5-6 di SDN No 1 Masjuring Bonder Praya Barat Lombok Tengah. Setelah tamat Sekolah Dasar tahun 1989, melanjutkan pendidikan Tsanawiyah dan Aliyahnya di Pondok Pesantren Al-Ishlahuddiny Kediri Lombok Barat NTB (1989-1995). Sempat mengenyam pendidikan di LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) Jakarta, Program I'dad Lugawi dan Takmili selama 3 Tahun (1995-1998).

Pada tahun 1998-2002 mendapat kesempatan belajar di kota Nabi dari Universitas Islam Madinah Munawwarah Arab Saudi di Fakultas Syari'ah dan Studi Islam. Pendidikan S2 (Pascasarjana) diselesaikan di Universitas Islam Omdurman Sudan dengan konsentrasi studi Ushul Fikih (2002-2005). Pendidikan S3 diselesaikan dengan beasiswa dari Kementerian Pendidikan Tinggi dan Riset Ilmiah Sudan, Program Kerjasama Pendidikan dan Kebudayaan Indonesia-Sudan di Universitas Islam Omdurman Sudan dengan konsentrasi studi Ushul Fiqih (2005-2008). Disertasi doktornya berjudul *al-Qath'u Wa al-Zhannu 'Inda al-Hanafiyah Wa Atsarubumā Fi al-Furū' al-Fiqhiyah*.

Penulis pernah mendapatkan *award* untuk mengikuti beberapa program yang disponsori oleh Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Kemenag RI, antara lain; mengikuti *International Research Collaboratif* dalam bidang *Islamic studies* di Paris Prancis (2019), mengikuti Ekspose Karya Ilmiah pada Symposium Internasional *The Politics and Society in The Islamic World* di Nicolaus Copernicus University, Torun Polandia (2016), mengikuti *International Seminar for Higher Education* (ISFI) di Paris Prancis (2015).

Selain itu menjadi narasumber pada Konferensi Internasional yang diselenggarakan di luar negeri, antara lain; Narasumber pada Konferensi Internaşional *Al-I'lam Wa Al-Azmat; Al-Ab'ad Wa Al-Istratijiat* di Abha Arab Saudi (King Khaled University KSA, 2019), Narasumber pada Pertemuan Koordinasi Forum Dekan, Kajur, Kaprodi Antara Indonesia-Arab Saudi di Riyad Arab Saudi (King

Abdullah Ibn Abdul Aziz International Center for Arabic Language KSA, 2018), Narasumber pada Konferensi Internasional *Al-I'lam Wa Al-Irhab; Al-Wasa'il Wa Al-Istratiji* di Abha Arab Saudi (King Khaled University KSA, 2016), Peserta pada *Networking International Academic* di Riyad Arab Saudi (Saudi Electronic University KSA, 2018), Peserta pada “Kunjungan Majelis Ulama Indonesia NTB ke Paris Prancis” (MUI NTB dan IESH De Paris, 2016), Narasumber pada Seminar Internasional *al-Ta'lim al-'Ali Wa al-Bahtsi al-Ilmi: Ru'yah Istisyrafiyah Fi Dhau' al-Tabanwulat al-Mu'ashirah* di Tetouan Maroko (Abdel Malek Es Sa'di University Tetouan Maroko, 2014), Narasumber pada Kuliah Umum *al-Tasawwur al-Mumayyiz Li al-Dirasat al-Islamiyah Bi Indunisiya* di Kenitra (Ibn Thufail University Kenitra Maroko, 2013).

Penulis juga menjadi narasumber dan panitia pada Konferensi Nasional dan Internasional yang diselenggarakan di dalam negeri, antara lain; Narasumber pada Konferensi Internasional *The Second Annual Postgraduate on Muslim Society* di Banjarmasin (Pascasarjana UIN Antasari, 2019), Narasumber pada Konferensi Internasional *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* ke-20 di Jakarta (Pendis Diktis Kemenag RI, 2019), Narasumber pada *Annual Conference on Research Proposal (ACRP)* di Tangerang (Pendis Diktis Kemenag RI, 2019), Narasumber pada Orasi Ilmiah “Peluang Kerjasama Antara UIN Antasari dan Beberapa Perguruan Tinggi di Eropa” di Banjarmasin (Pascasarjana UIN Antasari, 2019), Ketua Panitia pada Konferensi Internasional *Al-Lughah Al-Arabiyah Fi Indunisia; Al-Waqi' Wa Al-Mustaqbal* di Hotel Jayakarta Senggigi (UIN Mataram, 2018), Narasumber pada Konferensi Internasional *The International Conference on Language Teaching and Assessment* (UIN Syarif Hidayatullah Ciputat, 2017), Ketua Panitia pada Konferensi Internasional *al-Lughah al-Arabiyah Wa al-Siyahab al-Syar'iyah; al-Furash wa al-Tabaddiyat* di Hotel Jayakarta Senggigi Lombok (UIN Mataram, 2017), Narasumber pada Konferensi Internasional “*Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* ke-16 di Bandar Lampung (UIN Raden Intan Lampung, 2016), Ketua Panitia pada Seminar Nasional Bahasa Arab *Al-Lughah al-Arabiyah Fi Mu'assasat al-Ta'lim al-'Ali Bi Indunisia: Ru'yah Istisyrafiyah Fi Dhau' Al-Tabanwulat Al-Mu'ashirah* di Mataram (UIN Mataram, 2016), Panitia pada Konferensi Internasional *Jubud al-Ulama' Fi Mukafabat al-Irhab wa al-*

Tha'ifiyah di Senggigi Lombok (Rabitah 'Alam Islami dan MUI, 2016), Narasumber pada Konferensi Internasional "*Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) ke-15*" di Manado (IAIN Manado dan Diktis Kemenag RI, 2015). Narasumber pada Seminar Internasional *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) Ke-14* di Balikpapan (IAIN Samarinda dan Diktis Kemenag RI), Peserta pada Seminar Internasional "*The Future of The Islamic World Between the Expectations and Challengers*" di Lombok Timur (STAI Darul Kamal Lombok Timur, 2014), Panitia pada Konferensi Internasional "*Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) Ke-13* di Mataram (IAIN Mataram dan Pendis Diktis Kemenag RI, 2013), Narasumber pada "Bedah Buku Keagamaan" di Jakarta (Lektur Keagamaan, 2013), Peserta pada Seminar Internasional *Toward of Islamic Agenda for Human Development* (IAIN Mataram, 2013) Peserta pada Seminar International *Islamic Law in The Perspective of Epistimology and Indonesian Constitution* (IAIN Mataram, 2013), Narasumber pada Semiloka "Desain Paradigma Keilmuan dan Landasan Pengembangan Kurikulum IAIN Mataram" di Senggigi Lombok (IAIN Mataram, 2012), Pembicara pada Seminar Nasional PAI "Fatwa Ulama dan Realitas Keberagaman Masyarakat: Kontribusi Fiqih Menjawab Permasalahan Umat di Era Global" (MUI Sumbawa Besar bekerjasama dengan STKIP Para Cendekia, 2012).

Workshop dan Training

Beberapa training dan workshop yang pernah diikuti baik di dalam maupun di luar negeri, antara lain: Workshop *International Academic Writing: Professorship Acceleration for IAIN Mataram* di Mataram (2014), *Post Doctoral Program dan Research Metodology* di Ibn Thufail University Kerajaan Maroko (2013), Workshop *Towards a World Class University and Teaching Metodology* di Mataram (2013), Workshop Penerjemahan al-Qur'an Ke Dalam Bahasa Daerah; Kaili, Sasak dan Makassar di Jakarta (2012), Kegiatan TOV (Training of Volunteers) Pembelajaran Mandiri dan *Recognition of Prior Learning (RPL) Dosen DMS* di Mataram (2012), Workshop *Partisipatory Action Research (PAR)* di Mataram (2012), Workshop Pusat Penjaminan Mutu Pendidikan di Mataram (2012).

Riset dan Publikasi Karya Ilmiah

Selain mengajar, penulis juga aktif melakukan riset dan publikasi karya ilmiah. Beberapa riset yang pernah dilakukan, antara lain: *al-Ta'ayush al-Silmi Baina al-Adyan Fi Dhau'I Maqasid al-Syari'ah; Dirasab Muqaranah Baina Lumbuk Wa Baris* (biaya dari DIPA Diktis Kemenag RI, 2019), Model Pencegahan Radikalisme Keagamaan Berbasis Pembauran di Pulau Lombok (biaya dari DIPA BLU UIN Mataram, 2017), Peta Dakwah Majelis Ulama Indonesia NTB (biaya dari MUI NTB, 2017), *al-Wasathiyah al-Islamiyah Bi Indunisia Wa Tatbiqatuba Fi bina' al-Hiwar al-Hadbari* (biaya dari DIPA Diktis Kemenag RI, 2016), Corak Pemikiran Teologi TGH. Lalu Abdurrahman Kotaraja Dalam Karyanya *Aqidah Islamiyah* (biaya dari DIPA BLU IAIN Mataram, 2016), Revitalisasi Peran Fikih Mawarits dalam Penyelesaian Kasus Sengketa Tanah Waris di Lombok Timur (biaya dari DIPA BLU IAIN Mataram, 2015), *al-Ijtihad Wa Daurubu Fi Fahmi al-Waqi' 'Inda Muhammad Iqbal* (biaya dari DIPA Diktis Kemenag RI, 2015), *Dauru al-I'lam Fi Mukafahat al-Irbah al-Ililtruni* (Mandiri, 2015), *Al-Washathiyah Fi al-Islam Min Khilal al-Qur'an al-Karim: Dirasab Maudhu'iyah Li Mafbumiha Wa Malamibiba* (Mandiri, 2015), *At Tasawwur al-Mumayyiz Li Al-Dirasat al-Islamiyah: Tajribah Indunisiyah Fi Tathwiril Bahtsi Ilmi* (Mandiri, 2015), Studi al-Qur'an: Telaah Atas Pemikiran Sastra Najm al-Dîn al-Thufi Dalam *al-Iksâr Fî 'Ilmi al-Tafsîr* (Mandiri, 2015), *Tarqiyat Mustawa al-Ta'lim al-'Ali al-Islamy Baina al-Atsar Wa al-Tawaqqu'at* (Mandiri, 2014), Konsep Qath'I dan Zhanni dan Implikasinya Terhadap Perilaku Keagamaan Masyarakat Muslim Sasak Lombok (biaya dari DIPA BLU IAIN Mataram, 2013), Kajian Filologi Syarah al- Tuhfah al-Mursalah (biaya dari DIPA IAIN Mataram, 2012), Pola Keberagaman Masyarakat Muslim Sasak Lombok (biaya dari DIPA IAIN Mataram, 2011)

Beberapa hasil riset yang sudah dipublikasikan di buku dan jurnal, antara lain; Beragama di Tengah Keragaman; Potret Kehidupan Umat Beragama di Lombok dan Paris, (Buku, diterbitkan oleh Sanabil Mataram, 2019) Revitalisasi Hukum Waris Islam dalam Penyelesaian Kasus Sengketa Tanah Waris pada Masyarakat Sasak (Jurnal Ijtihad IAIN Salatiga, 2019), *An-Assimilation-Based Model for Preventing Religius Radicalism* (Jurnal Kalam UIN Raden Intan Lampung, 2019), *Akhlaiqiyat al-Qadhi Fi Tabqiq al-Qadha'* (Jurnal Istimbath UIN Mataram, 2018), Analisis Pemikiran Sastra Najm al-

Din al-Thufi dalam *al-Iksir Fi 'Ilmi al-Tafsir* (Jurnal Ushuluddin UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2018), Peta Dakwah Majelis Ulama Indonesia NTB (Buku, diterbitkan oleh Sanabil, 2017), *al-Wasathiah al-Islamiah Bi Indunisia Baina al-Waqi' wa al-Tabaddiyat* (Proceeding AICIS, 2016), Studi Komparatif Pemikiran Tasawuf al-Ghazali dan Ibn Taimiyah (Jurnal Ulumuna IAIN Mataram, 2013), Studi Biografi dan Pemikiran Ushul Fiqih Najmuddin al-Thufi (Buku, diterbitkan oleh UIN SUKA Press Yogyakarta, 2013), Kritik Terhadap Pemikiran Ahmad Khalafallah Tentang Kisah Dalam Al-Qur'an (Jurnal Islamica UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013), *Wazha'if Ism al-Maf'ul Wa Ma'anibi Fi al-Juz' al-Sabi' Min al-Qur'an al-Karim Wa Musabamatuhu Fi Ta'lim al-Nabwi* (Jurnal El Tsaqafah UIN Mataram, 2013), Juz 'Amma Al-Majidi Terjemahan Bahasa Sasak (2012), Konsep Maṣlaḥah Mursalah Najm al-Din al-Thufi (Jurnal Penelitian KeIslaman IAIN Mataram, 2012), Pengantar Ilmu Balagh (Buku, 2012), Metode Kritik Versi Ulama Hadis dan Barat (Buku Terjemah diterbitkan oleh Genta Press Yogyakarta, 2012).

Tulisan Opini

Penulis juga menuangkan ide dan pemikirannya yang ditulis dalam bentuk artikel, atau opini. Beberapa tulisan tersebut telah dimuat di koran-koran dan majalah, seperti Majalah Hidayatullah, Koran Lombok Post dan Pikiran Rakyat. Di antara tulisan-tulisannya: Menengok Wajah Islam dan Undang-Undang Leicite (Koran Harian Lombok Post, 2019), Saudi Vision 2030 dalam Perspektif Kerjasama Pendidikan (2018), Menangkap Pesan Dari Kunjungan Raja Salman Ke Indonesia (Koran Harian Lombok Post, 2017), Merawat Kemajemukan Dengan Islam Moderat (Koran Harian Lombok Post, 2016), Menengok Wajah Islam di Prancis (Koran Harian Lombok Post, 2015), Merangkai Hubungan Intelektual dalam Kajian KeIslaman di Tetuan Maroko (Koran Harian Lombok Post, 2014), Catatan Dari Kota Tetuan Maroko (Koran Harian Lombok Post, 2014), Menegaskan Peran Perguruan Tinggi Agama Islam Melalui AICIS ke-14 (Koran Harian Lombok Post, 2014), Antara Jakarta dan Thanjeir (Koran Harian Lombok Post, 2013), Fatwa dan Ijtihad Ulama Menjawab Permasalahan Kontemporer, Maulid Nabi Dalam Refleksi Sosial Keagamaan (Koran Harian Lombok Post, 2013), Menakar Urgensi Penerjemahan al-Qur'an Bahasa Sasak (Koran

Harian Lombok Post, 2013), Hilful Fudul Dan Sensitifitas Sosial (Koran Harian Lombok Post, 2008), Harapan dari KTT OKI di Dakar Senegal (Koran Harian Lombok Post, 2008), Mencermati Fenomena Majunya Tuan Guru di Kancah Pilkada (2008), KTT Liga Arab di Tengah Konspirasi Global (2008), Pilkada NTB Reformasi dan Pengelolaan Pendidikan, Menyikapi Hasil Pilkada NTB (2008), Penentuan Awal Bulan Ramadhan dalam Perspektif Fiqih (2008), Maulid Rasul dan Perubahan Sosial (2007), Homoseksual dan Lesbian dalam Perspektif Fiqih (Majalah Hidayatullah, 2007), Menggagas Kembali Dialog Peradaban Islam dan Barat (Koran Harian Pikiran Rakyat, 2007), Fatwa MUI dan Polemik Ahmadiyah (2007), Mencermati Fenomena Maraknya Aliran Sesat di Indonesia (2007), Praktek Suap dalam Perspektif Islam (Koran Harian Lombok Post, 2006), Yahudi antara Mitos dan Kebiadaban (2006).

Kini penulis berdomisili di Mataram dan menjadi dosen tetap di Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram (2008-Sekarang). Selain itu pernah menjadi dosen tidak tetap di Ma'had Khalid Ibn Walid Mataram yang bernaung di bawah AMCF (Asia Muslim Charity Foundation). Tak lupa dengan almamaternya, ia juga pernah mengajar di Ponpes Al-Ishlahuddiny Kediri. Aktif di berbagai organsasi sosial keagamaan diantaranya, Pengurus Majelis Ulama Indonesia NTB (2015-Sekarang), Pengurus Forum Komunikasi antar Umat Beragama NTB (2018-Sekarang), Dewan Masjid Indonesia NTB (2014-2019). Ketua Pengurus Masjid An-Nur Grand Kodya Jempong Baru Mataram (2016-Sekarang). Menikah dengan Baiq Aprian Swasti dan dikarunia 6 orang putra dan putri; Baiq Amalia Nabila, Baiq Amania Sabila, Lalu Faiq Nubala, Lalu Wafiq Muqaddas, Baiq Aqila Zahwa Hayati dan Lalu Fawwaz Qodari.