

PEMIKIRAN IBN TAYMĪYAH TENTANG SHARĪ'AH SEBAGAI TUJUAN TASAWUF

Izzuddin Washil

Institut Agama Islam Negeri Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia

E-mail: izzuddinwashil@gmail.com

Ahmad Khoirul Fata

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo, Indonesia

E-mail: cakfata@gmail.com

Abstract: Ibn Taymīyah rejects no all doctrines of Sufism, although he criticizes some of them. For instance, he does firmly refuse the doctrine of *waḥdat al-wujūd* and *fanā'* altogether. Ibn Taymīyah has a unique concept of Sufism, which differs from other concepts of Sufism promulgated by other Sufis, especially those of *Wujūdīyah* proponents. Ibn Taymīyah's concept of Sufism puts great emphasis on its appropriateness with stipulations of shari'ah. The compatibility of shari'ah and *taṣawwuf* has been the main feature of his model of Sufism. When other Sufis start their mystical journey from the stage of shari'ah, Ibn Taymīyah puts shari'ah as the final stage. To him, shari'ah is the main goal of mystical journeys; *taṣawwuf* should be based on shari'ah, and it also must end with shari'ah. Using al-Taftazānī's perspective, this study finds that the character of Ibn Taymīyah's Sufism is *Taṣawwuf Akhlāqī*. This is so because he prefers to purify morality than such mystical experiences as *waḥdat al-wujūd* or *fanā'* and the uses of symbols to reveal the mystical experiences.

Keywords: Ibn Taymīyah; Sufism; shari'ah; *waḥdat al-wujūd*, *fanā'*.

Pendahuluan

Ibn Taymīyah adalah seorang pemikir dan pejuang Islam yang beraliran salafi. Bahkan ia dianggap sebagai pendiri aliran salafi selain Ibn Ḥanbal. Pemikirannya secara umum terinspirasi oleh mazhab Ḥanābilah, karena ia menghabiskan sebagian besar pendidikannya dalam lingkungan mazhab ini. Ibn Taymīyah berupaya untuk menyintesis pengetahuan yang bersumber dari akal (*reason*), tradisi

yang bersumber dari *naql*, dan doktrin *irādah* (*free-will*) ke dalam sebuah konstruk doktrin yang kokoh yang biasa disebut “reformisme konservatif”. Dalam wilayah dogma, Ibn Taymīyah memfokuskan pada mengikuti al-Qur’ān dan Sunnah karena dengan keduanya kita bisa “mengenal Tuhan sebagaimana Tuhan mendeskripsikan Dirinya sendiri dalam kitab-Nya, dan sebagaimana Nabi Muhammad mendeskripsikan Tuhan dalam sunnahnya”.¹

Ibn Taymīyah tegas mengajak umat Islam untuk kembali kepada al-Qur’ān dan al-Hadis, seraya menolak keras *manhaj* atau mazhab dan pemikiran lain yang dianggapnya bukan berasal dari ajaran Islam yang murni. Islam murni menurut salafi adalah Islam yang ada pada masa Nabi dan zaman *al-salaf al-ṣāliḥ*. Di bidang pemikiran kalam misalnya, ia banyak mengkritik kalangan *Mutakallimīn* yang menggunakan ilmu yang tersusun di atas dasar-dasar ilmu yang asing dari *manhaj al-fiker* pada zaman Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Karena itu Ibn Taymīyah menganggap Ilmu Kalam sebagai ilmu yang tercela.

Hal yang sama juga terjadi dalam bidang tasawuf di mana ia terkenal dengan penolakannya yang keras pada beberapa doktrin atau paham tasawuf yang dikembangkan oleh sebagian sufi.² Namun demikian, apakah Ibn Taymīyah tergolong ulama yang antitasawuf? Tulisan ini mencoba menelisik lebih dalam pemikirannya tentang tasawuf agar ditemukan kejelasan dalam persoalan tersebut.

Menggunakan kerangka pemikiran Abū al-Wafā’ al-Ghānimī al-Taftazānī (selanjutnya disebut al-Taftazānī) tentang tasawuf, kertas kerja ini ingin membuktikan bahwa Ibn Taymīyah sesungguhnya bukan sosok yang anti-tasawuf. Hal ini karena tidak semua aspek dalam tasawuf ia tolak. Ia menolak hanya aspek-aspek tertentu dalam tasawuf yang dinilainya bertentangan dengan Islam. Ibn Taymīyah bahkan mengembangkan tasawufnya sendiri yang khas sesuai dengan nilai ajaran Islam yang ia yakini.

Lima Karakter Tasawuf

Dalam kitab *Madkhal ilā Taṣawwuf al-Islām*³, al-Taftazānī menyimpulkan bahwa tasawuf pada umumnya memiliki lima karakter.

¹ Bernard Lewis et.al., *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 3 (Leiden dan London: EJ Brill & Luzac & Co, 1979), 954.

² Lihat Mukhammad Zamzami, “Rekonstruksi Pemikiran dan Posisi Sufi-Antisufi Ibn Taymīyah”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1 (2017).

³ Buku ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi’ Utsmani (Bandung: Pustaka, 1997).

Kelima karakter tersebut adalah: *pertama*, peningkatan moral. Setiap tasawuf memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya adalah untuk membersihkan jiwa dan menyucikan hati. Hal ini memerlukan latihan fisik-psikis tersendiri seperti pengekangan diri dari materialisme duniawi dan sebagainya. Karakter ini menuntut seorang sufi merealisasikan nilai-nilai moral tertentu yang diyakini dapat membersihkan jiwanya.

Kedua, *fanā'* (sirna) dalam Realitas Mutlak. *Fanā'* ialah kondisi tertentu di mana seorang sufi tidak lagi merasakan adanya diri atau *ke-aku-an*nya karena merasa kekal abadi dalam Realitas Tertinggi. Dari karakter inilah sebagian sufi berkeyakinan tentang dapat terjadinya persatuan antara sang sufi dengan Realitas Tertinggi itu, atau Realitas tersebut berada dalam diri mereka.

Ketiga, pengetahuan intuitif langsung. Berbeda dengan para filsuf yang menggunakan metode intelektual untuk memahami realitas, para sufi menggunakan metode intuisi atau *kashf* untuk memahami hakikat realitas di balik persepsi inderawi dan nalar intelektual. Metode ini, menurut para sufi, ibarat sinar kilat yang muncul dan perginya selalu cepat dan tiba-tiba.

Keempat, ketenteraman atau kebahagiaan. Tasawuf diniatkan sebagai pengendali berbagai dorongan hawa nafsu serta pembangkit keseimbangan psikis pada diri seorang sufi. Kondisi ini dengan sendirinya membuat sang sufi terbebas dari semua rasa takut dan dapat merasakan ketenteraman jiwa, yang akhirnya dapat menikmati kebahagiaan sejati.

Kelima, penggunaan simbol dalam ungkapan. Pengalaman tasawuf adalah pengalaman yang subjektif, maka ia pun bukan merupakan pengalaman yang sama pada semua orang. Dengan demikian, setiap sufi punya cara tersendiri dalam mengungkapkan pengalaman-pengalamannya. Kadang pengalaman tersebut tidak dapat sama sekali diungkapkan dengan kata-kata (*harfiah*), hingga mereka harus menggunakan bahasa simbol.

Menurut al-Taftazānī, untuk menjadi sufi, seseorang tidak harus memenuhi semua karakter ini, karena tasawuf dalam setiap masa punya fase perkembangan yang berbeda-beda, sesuai dengan kecenderungan dan kualitas diri sang sufi, sehingga adakalanya hanya sebagian saja dari kelima karakter itu yang bersesuaian dengan sebagian fase perkembangan tertentu, sementara sebagian lainnya tidak.

Misalnya, sebagian sufi hanya menitikberatkan pada tujuan moral saja, yaitu meluruskan jiwa, mengendalikan kehendak, atau meluhurkan budi, yang membuat manusia hanya konsisten terhadap keluhuran moral. Dengan penekanan semacam ini, maka tujuan akhir sang sufi tidak lain adalah tegaknya *al-akhlāq al-karimah* di muka bumi ini. Tasawuf ini lebih bersifat mendidik, yang ditandai dengan coraknya yang praktis.⁴

Ada juga sufi yang mencapai *fanā'*, meyakini dirinya dapat menyatu dengan Tuhannya. Dalam keadaan *fanā'* dia tidak lagi merasakan adanya diri atau ke-*aku*-annya karena yang dirasakan hadir hanya Dia, Sang Realitas Tertinggi. Lalu dia merasa kekal-abadi dalam Realitas Tertinggi. Lebih jauh, dia telah meleburkan kehendaknya dalam kehendak Realitas Tertinggi. Al-Ḥallāj dan Abū Yazīd al-Bisṭāmī adalah dua sufi yang sering disebut-sebut memiliki pemahaman dan pengalaman tasawuf seperti ini.

Sketsa Biografis Ibn Taymīyah

Nama lengkapnya adalah Aḥmad Taqīy al-Dīn Abū al-‘Abbās b. al-Shaykh Shihāb al-Dīn Abū al-Maḥāsin ‘Abd al-Ḥalīm b. al-Shaykh Majd al-Dīn Abī al-Barakat ‘Abd al-Salām b. Abī Muḥammad ‘Abd Allāh b. Abī al-Qāsim al-Khudrī b. Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Abd Allāh. Nama panjang ini populer dengan nama Ibn Taymīyah. Ia dilahirkan pada tanggal 10 Rabī‘ al-Awwal 661 H/22 Januari 1263 M di kota Harran dekat Damaskus. Ayahnya, Shaykh Shihāb al-Dīn, adalah seorang *‘alim* di kalangan bangsanya. Ia mengajar, memberikan petunjuk dan fatwa di masjid Jami’ Damaskus. Kakeknya, Majd al-Dīn, merupakan seorang *‘alim* dan *faqih* mazhab Ḥanābilah pada masanya. Dalam lingkungan keluarga yang demikian, memungkinkan Ibn Taymīyah menuntut ilmu sejak usia dini. Pada usianya yang relatif muda, ia telah hafal al-Qur’ān. Setelah itu ia mulai mempelajari ḥadīth, fiqh, bahasa dan ilmu pasti. Ia dengan tekun mempelajari fiqh Ḥanbalī, karena ayahnya termasuk pemuka mazhab itu. Pada kesempatan lain ia mendalami ilmu tafsir dan akidah.⁵

Ia dibesarkan dalam lingkungan intelektual murni, yang mayoritas komunitas di sekitar lingkungan tersebut menekuni berbagai bidang keilmuan, seperti fiqh dan juga ilmu-ilmu agama lainnya. Bahkan di

⁴ Ibid., 7.

⁵ Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Taymīyah Ḥayātuh wa ‘Ashrub wa Ārā’uh wa Fiqhuh* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 17-20.

antara keluarganya telah mencapai puncak dalam karier keilmuan yang sekaligus menjadikannya meraih reputasi di dunia Islam. Ia menghabiskan masa kecilnya di Harran selama enam tahun. Bersamaan dengan terjadinya invasi bangsa Tartar terhadap kota Harran, seluruh keluarganya hijrah ke Syam. Diceritakan:

Malam itu juga ayah beliau memutuskan meninggalkan kota dengan membawa segerobak buku-buku yang diwarisinya dari nenek moyang keluarga beliau. Seluruh anggota keluarga bersusah payah untuk dapat menyelamatkan barang (yakni buku-buku) yang sangat berharga tersebut, sekalipun musuh telah menyusul di belakang mereka. Akhirnya, gerobak yang sarat buku-buku itu terpaksa dipendam ke dalam pasir, karena bangsa Tartar nyaris menangkap mereka. Keluarga itu hanya dapat pasrah dan memohon pertolongan kepada Allah, dan Allah pun mengabulkan doa mereka.⁶

Keluarga Ibn Taymīyah akhirnya selamat sampai ke Damaskus, ibu kota Syam. Sementara itu, di Damaskus telah berdiri sebuah lembaga pendidikan Ḥanbalī yang sangat terkenal, Sekolah Sukkariyya. Kemudian ayahnya diangkat menjadi direktur sekolah tersebut. Di sekolah inilah Ibn Taymīyah menimba ilmu. Salah satu gurunya adalah Shams al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Maqdisī, seorang *qāḍī* Ḥanbalī pertama di Syria setelah reformasi kehakiman oleh Baybars. Di kemudian hari Ibn Taymīyah menggantikan ayahnya di Sukkariyya. Pada 2 Muharram 683 (sekitar 21 Maret 1284) dia dibolehkan mengajar untuk pertama kalinya, dan pada 10 Safar 684 (17 April 1285) ia mulai mengajar tafsir al-Qur’ān di Masjid Umayyah.⁷

Masa hidup Ibn Taymīyah dipenuhi dengan situasi politik yang tidak stabil. Perpecahan di negara-negara Islam dan serangan dari negara luar, khususnya dari Mongol, selalu menghantui masyarakat Muslim. Kekuatan politik Islam pun mengalami kemunduran dan degradasi. Sementara masyarakat Muslim dipenuhi keputusan-keputusan. Dalam mileu seperti ini mazhab Ḥanbalī tampil untuk menyeru umat agar kembali pada Sunnah dan akidah salaf.⁸

⁶ Ali Sami al-Nasysyār dan Ahmad Zaki ‘Athiyyah, “Pengantar Editor,” dalam Ibnu Taimīyah, *Siyasah Syar’iyah* (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), v.

⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 181-182.

⁸ A-Nasysyār dan ‘Athiyyah, “Pengantar Editor,” dalam Ibnu Taimīyah, *Siyasah Syar’iyah*, vi.

Ibn Taymīyah hidup dengan jiwa yang dipenuhi rasa keyakinan dan keimanan akan keagungan dan ketinggian Islam. Selain berjuang secara pemikiran dan keilmuan, Ibn Taymīyah juga seringkali terlibat dalam peperangan. Pada 1297-1299 M, di era kekuasaan al-Malik al-Manṣūr, Ibn Taymīyah diminta sultan untuk menyerukan jihad melawan kerajaan Armenia Kecil (*Little Armenia*). Tahun 1300 M dia diminta untuk menyerukan jihad melawan Mongol. Pada tahun 1301 M ia pergi ke Kairo untuk meminta penguasa Mamluk Sultan Muḥammad b. Kalāwūn untuk mengintervensi Suriah, di saat yang sama muncul serangan baru dari Mongol.⁹

Secara pemikiran, ia pernah “menyerang” Shaykh Ibrāhīm al-Khabbāz yang dinilainya anti-nomianisme. Dia pernah pergi bersama tukang batu untuk menghancurkan batu suci (*sacred rock*) di Masjid al-Narandi. Ia “menyerang” kelompok Ittiḥādīyah pendukung Ibn ‘Arabī, mengirim surat ke penasihat Baybars yang berisi kutukan terhadap monisme Ibn ‘Arabī, terlibat dalam ekspedisi melawan Rawāfiḍ dari Kasrawān, dan di Damaskus ia “menyerang” Aḥmadīyah Rifā‘īyah, seorang shaykh yang dituduh menjadi simpatisan Mongol.¹⁰

Ibn Taymīyah tidak pernah sangsi dalam mengemukakan sesuatu yang diyakininya sebagai kebenaran, walaupun terhadap para ulama, pejabat dan penguasa yang menentangnya. Akibatnya, ia berulang kali keluar masuk penjara. Pada bulan Rajab 720 H/Agustus 1320 M, ia ditangkap dan dipenjara di Damaskus selama lima bulan, karena fatwanya yang bertentangan dengan pendapat ulama ketiga mazhab, Ḥanafīyah, Mālikīyah dan Shāfi‘īyah.

Kemudian ia ditangkap dan dipenjara lagi pada tanggal 16 Sha‘bān 726 H/18 Juli 1326 M. Pengalaman yang paling menyakitkannya adalah ketika Mālik b. Naṣr atas perintah penguasa pada tanggal 9 Jumādā al-Thānīyah menyita semua miliknya berupa kertas, tinta dan pena serta kitab-kitab dalam jumlah kurang lebih 60 jilid dan 14 bundel catatan-catatannya yang ada di kamar penjaranya. Lima bulan kemudian setelah menderita sakit selama dua puluh hari, ia meninggal dunia di dalam penjara pada tanggal 20 Dhū al-Qa‘dah 728 H/26 September 1328 M. Jenazahnya diantarkan oleh sejumlah besar

⁹ Ibid. Lihat juga Lewis, et.al, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 3, 951.

¹⁰ Ibid., 951-52.

penduduk Damaskus menuju makam, yang tidak kurang dari dua ratus ribu laki-laki dan lima belas ribu perempuan.¹¹

Ibn al-Qayyim, salah seorang muridnya, pernah mendengar Ibn Taymīyah berkata di dalam penjara: “Sesungguhnya di dunia ini terdapat surga. Barangsiapa tidak memasukinya, ia tidak akan memasuki surga akhirat”. Sekali waktu pernah Ibn Taymīyah mengatakan kepada Ibn al-Qayyim: “Surgaku ada dalam hatiku. Tamanku ada dalam dadaku. Di mana pun aku berada, ia selalu menyertaiku. Penjaraku adalah *kebahwat*. Kematianku adalah *shahādah* (mati syahid). Keluarnya aku dari negeriku adalah *siyahāb* (tamasya)”. Ia juga mengatakan: “Orang yang dipenjara adalah orang yang terpenjara dari Tuhannya. Orang yang dibelenggu adalah orang yang dibelenggu hawa nafsunya”.¹²

Ibn Taymīyah juga terkenal dengan kezuhudannya. Muridnya, al-Bizar, menceritakan: “Tak pernah terdengar Ibn Taymīyah menyukai istri-istri cantik, wanita-wanita memeson, rumah-rumah mewah, taman dan perkebunan luas; tidak juga ia tertarik pada dinar dan dirham; tidak juga pada kendaraan mewah, baju kebanggaan, pelayan setia, dan para pendukung dalam mencari pengaruh; tidak juga berlebihan dalam melakukan perkara yang mubah”. Al-Bizar melanjutkan: “Kami tak pernah melihatnya menyebut-nyebut sesuatu dari kelezatan dan kenikmatan dunia. Tidak juga ia bicara panjang lebar tentangnya. Tidak pula ia meminta sesuatu darinya. Keinginannya sungguh mulia, yakni mencari kebahagiaan hidup akhirat dan mencapai kedekatan diri dengan Allah”.¹³

Walaupun terkenal kezuhudannya, ia juga terkenal dengan kritiknya yang tajam terhadap para penganut mazhab *wahdat al-wujūd* dalam pemikiran tasawuf. Ia menyebut mereka yang menganut mazhab ini sebagai ahli *bid'ah*, yang hanya berniat meruntuhkan *Shari'ah suci Muhammadiyah*. Sebagian besar penganut mazhab ini dinilainya hanya memunculkan keraguan manusia atas pokok-pokok agama mereka. Dalam penolakannya terhadap mazhab ini, Ibn Taymīyah berkata: “Para pendiri mazhab ini adalah para pemimpin kekufuran. Mereka wajib dibunuh.... Sebelum bertobat mereka

¹¹ Muhammad Chirzin, *Pemikiran Taubid Ibnu Taimiyah dalam Tafsir Surat al-Ikhlās* (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 1999), 5-10.

¹² ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Hāmid, “Pengantar” dalam Ibn Taymīyah, *Majmu' Fatāwā*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-‘Arabīyah, 1398 H), iii.

¹³ Ibid., ii.

termasuk kaum *ẓindiq*, yang menampakkan keislaman namun menyembunyikan sebesar-besar kekufuran”.¹⁴

Di kemudian hari Ibn Taymīyah memberikan pengaruh besar dalam dunia Islam, terutama di lingkungan Sunni. Ia dianggap setara dengan dua tokoh besar Islam lainnya, yaitu Imam al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī. Salah satu tokoh yang terinspirasi oleh Ibn Taymīyah adalah Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb yang melahirkan gerakan Wahabisme dan pendirian negara Arab Saudi di bawah kekuasaan Dinasti Saud.¹⁵

Kritik terhadap Tasawuf

Jamak diketahui bahwa Ibn Taymīyah adalah seorang pemikir dan pejuang Islam yang beraliran salafi. Sebagai seorang yang menganut *manhaj* salafi, Ibn Taymīyah terkenal dengan seruannya untuk mengajak kaum muslimin kembali kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah, seraya menolak keras *manhaj* atau mazhab pikir lain yang dianggapnya bukan berasal dari ajaran Islam yang murni, yakni Islam pada masa Nabi dan masa *al-salaf al-ṣāliḥ*.

Secara garis besar, karakter *manhaj* salafi adalah sebagai berikut: *pertama*, mencukupkan diri pada al-Qur’ān dan al-Sunnah. Kaidah ini mengandung beberapa implikasi: a) keselamatan hidup hanya bisa dicapai dengan jalan iman kepada keduanya dan beramal sesuai dengan apa yang datang dari keduanya. b) agama (Islam) ini sempurna. Hal ini berdasarkan beberapa ayat dalam al-Qur’ān (misalnya al-Naḥl: 79, al-Mā’idah: 15-16). c) wajib mendahulukan Syara’ di atas akal jika keduanya bertentangan, walaupun dalam kenyataannya keduanya tidak mungkin bertentangan.

Kedua, tidak memasuki dunia pemikiran kalam dan falsafah dan hanya berpegang pada Kitab (al-Qur’ān) dan Sunnah Nabi dalam menjelaskan dan memahami persoalan-persoalan akidah. Ini mengandung pengertian menolak adanya bidah. Di antara yang ditolak adalah Ilmu Kalam. Penolakan ini bukan karena kelemahan atau kebodohan yang dikandungnya melainkan karena ilmu itu dipandang sebagai ilmu yang berdiri di atas dasar ilmu yang jauh dari *manhaj* pada zaman Nabi Muhammad dan sahabatnya.

Ketiga, sahabat adalah generasi setelah Rasulullah yang paling mengetahui masalah-masalah akidah. Perkataan dan penafsirannya pada *naṣṣ* menjadi *ḥujjah* bagi kaum Muslim. *Keempat*, menerima setiap

¹⁴ Ibid., v-vi.

¹⁵ Lewis, et.al, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 3, 954-55.

yang datang dari wahyu disertai pemahaman akal yang benar dan tidak memasuki masalah-masalah gaib yang akal tidak mempunyai tempat baginya. Kaum salaf bukan menafikan peran akal sebagaimana yang dituduhkan oleh ahli kalam. Kaum salaf meyakini, wahyu datangnya dari Allah, sementara akal adalah salah satu di antara makhluk-Nya, keduanya tidak mungkin bertentangan.¹⁶

Di bidang pemikiran *Kalām* misalnya, Ibn Taymīyah banyak mengkritik beberapa kalangan Ash‘ariyah yang dipandang bertentangan satu sama lain. Kritiknya pada kalangan Ash‘ariyah ini membuatnya berkesimpulan bahwa ilmu yang tersusun di atas dasar-dasar ilmu yang asing dari *manhaj* pikir pada zaman Rasulullah dan para sahabatnya—dalam hal ini ia mencontohkan Ilmu Kalam—adalah termasuk ilmu yang tercela.¹⁷

Dalam bidang tasawuf, Ibn Taymīyah, sebagaimana telah disinggung di atas, terkenal dengan penolakannya yang keras pada beberapa doktrin atau paham tasawuf yang dikembangkan oleh sementara sufi. Di antara doktrin atau paham tasawuf yang mendapat kritik serius dari Ibn Taymīyah adalah paham *waḥdat al-wujūd* dan *fana’*.

a. *Waḥdat al-wujūd*

Sufi yang sering disebut-sebut sebagai pendiri paham *waḥdat al-wujūd* ini adalah Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī.¹⁸ Meskipun doktrin ini selalu dikaitkan dengan tokoh sufi besar ini, doktrin yang kira-kira sama atau senada dengannya telah diajarkan beberapa sufi jauh sebelumnya, seperti Ma‘rūf al-Karkhī (w. 200/815) yang mempunyai ungkapan syahadat: “Tiada sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah”. Abū al-‘Abbas Qassāb (hidup pada abad ke-4/ke-10) mengungkapkan kata-kata senada: “Tiada sesuatupun dalam dua dunia kecuali Tuhanku. Segala sesuatu yang ada (*manjūdāt*), segala sesuatu selain wujud-Nya, adalah tiada (*ma’dūm*)”. Khawaja ‘Abd Allāh Anṣārī (w. 481/1089) mengatakan bahwa: “Tauhid orang-orang terpilih adalah doktrin “tiada sesuatu pun selain Dia”. Sufi lain lagi sebelum Ibn ‘Arabī yang dianggap punya doktrin senada dengan doktrin *waḥdat al-wujūd* Ibn ‘Arabī adalah Abū Ḥamid al-Ghazālī (w. 520/1126) dan ‘Ayn al-Qudāt Hamadānī (w. 526/1132).

¹⁶ ‘Abd al-Raḥmān b. Ṣāliḥ al-Maḥmūd, *Manqif Ibn Taymīyah min al-Ash‘arīyah*, Vol. 2 (Riyadh: al-Rusyd, 1995), 51-69.

¹⁷ Mengenai kritiknya ini lihat, Ibid., 881-90 dan 773-91.

¹⁸ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi: Waḥdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 34-36.

Tetapi penelitian yang dilakukan oleh William C. Chittick mengenai sejarah penggunaan istilah *waḥdat al-wujūd* ini menunjukkan bahwa Ṣadr al-Dīn al-Qunawī (w. 673/1274) adalah orang pertama yang menggunakan istilah ini, bukan Ibn ‘Arabī seperti dugaan Ibrāhīm Madkūr dan Su‘ād al-Ḥakīm.

Paham *waḥdat al-wujūd* 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. Kesimpulan ini dapat dipahami dari ungkapan Ibn ‘Arabī sendiri:

كان الكل لله وبالله بل هو الله¹⁹

“Semua adalah milik Allah, dan dengan Allah, bahkan semua itu adalah Allah”.

فما في الوجود الا الله ولا يعرف الله الا الله²⁰

“Maka tidak ada dalam wujud kecuali Allah dan tidak ada yang mengetahui Allah kecuali Allah.”

Dalam paham ini, kesatuan wujud ini tidak dimaksudkan 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 suatu diri dengan bayang-bayangannya, atau seperti roh dengan tubuh, atau seperti *jamhar* (esensi) dengan *a‘rāḍ* (aksiden-aksiden). Di kalangan para pengikut Ibn ‘Arabī, kesatuan wujud ini dilukiskan seperti kesatuan laut dengan ombaknya, di mana ombak tidak mungkin terpisah, atau tidak mungkin berwujud kecuali, dengan laut.²¹

Ibn Taymīyah menolak paham ini, karena pemahamannya terhadap doktrin *waḥdat al-wujūd* ini berbeda dengan pemahaman Ibn ‘Arabī dan para pengikutnya. Menurut Ibn Taymīyah, seperti dijelaskan Kautsar Azhari Noer, *waḥdat al-wujūd* adalah penyamaan Tuhan dengan alam, yang dalam istilah modern sinonim dengan “panteisme.” Ibn Taymīyah mengatakan: “Mereka yang berpegang pada *waḥdat al-wujūd* mengatakan bahwa wujud adalah satu dan *wājib al-wujūd* yang dimiliki oleh Sang Pencipta adalah sama dengan *mumkin al-wujūd* yang dimiliki makhluk.” Pada tempat lain ia mengatakan:

¹⁹ Ibn ‘Arabī, *Fuṣṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-A‘lā ‘Afīfī (Al-Iskandariyah: t.tp., 1946), 73.

²⁰ Dikutip dari Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Waḥdat al-Wujūd (Kesatuan Wujud) Tuhan Alam Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatranī* (Padang: IAIN-IB Press, 1999), 36.

²¹ Ibid., 45.

“Hakikat kata-kata orang yang mempertahankan *waḥdat al-wujūd* adalah bahwa wujud *al-kā’ināt* (alam) sama dengan wujud Tuhan; tidak lain dan tidak berbeda.”²²

Dengan demikian, kritik Ibn Taymīyah ini muncul karena ia hanya melihat aspek *tashbīḥ* (penyamaan Tuhan dengan makhluk-Nya) dari paham *waḥdat al-wujūd*, dan sama sekali tidak melihat aspek *tanẓīḥ* (penyucian Tuhan dari keserupaan dengan makhluk-Nya) dari paham yang sama. Padahal, kedua aspek ini berpadu menjadi satu dalam ajaran Ibn ‘Arabī.²³

Bahkan menurut Ibn Taymīyah, paham yang menganggap wujud Tuhan menyatu dengan wujud makhluk-Nya adalah suatu bentuk pengingkaran bagi Sang Pencipta, bentuk kekufuran kepada-Nya dan mencakup segala bentuk kesyirikan. Baginya, kesatuan dua Zat/zat adalah mustahil terjadi. Zat Allah adalah tetap sebagai Zat-Nya sebagaimana zat makhluk adalah zatnya tersendiri. Keduanya tetap berbeda dan tidak akan menyatu.²⁴ Allah adalah Allah sebagaimana tergambarkan dengan jelas dalam Kitab-Nya maupun Ḥadīth Rasul-Nya, seperti ayat dan ḥadīth berikut:

“Kepunyaan-Nyalah kerajaan langit dan bumi. Dia menghidupkan dan mematikan dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu”.²⁵

Nabi Muhammad bersabda dalam doanya:

“Ya Allah, Tuhan yang memiliki tujuh lapis langit serta *‘arsh* yang agung. Wahai Allah Tuhan kami, Tuhan segala sesuatu, Tuhan yang menciptakan kecintaan dan perlindungan, Tuhan yang menurunkan Taurat, Injil dan al-Qur’ān, aku berlindung kepada-Mu dari segala kejahatan semua makhluk yang melata yang ubun-ubunnya berada dalam genggamannya. Engkaulah Yang Maha Awal, maka tidak ada sesuatupun sebelum-Mu. Engkaulah Yang Maha Akhir, maka tidak ada sesuatu sesudah-Mu. Engkaulah Yang Maha Nyata, maka tidak ada yang lebih tinggi dari-Mu. Engkaulah Yang Maha Tersembunyi, maka tidak ada sesuatu selain-Mu. Lunasilah hutang-hutangku dan cukupkanlah (hindarkanlah) aku dari kefakiran”.²⁶

²² Noer, *Ibn Arabi*, 40.

²³ Ibid.

²⁴ Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak Gerik Kalbu*, terj. Muhammad al-Mighwar (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 97.

²⁵ Q.S. Al-Ḥadīd: 2-3.

²⁶ Lihat Ibnu Taimiyah, *Wali Allah versus Wali Setan*, terj. Ikhwān al-Shafwa (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), 161.

Atau firman Allah Swt. yang lain:

Firman Allah dan sabda Nabi Muhammad di atas menunjukkan—menurut Ibn Taymīyah—bahwa Zat Allah dan makhluk-Nya adalah benar-benar dua Zat/zat yang harus dibedakan, karena yang satu (Zat Allah) adalah pencipta (*Khāliq*) sedangkan yang lainnya (zat selain-Nya) adalah yang dicipta (*makhlūq*). Untuk memperkuat pendiriannya ini, dengan nada argumentatif ia mengatakan:

Pada dasarnya yang mereka ingkari adalah Sang Pencipta, yakni Allah. Sebab, mereka sesungguhnya telah menjadikan eksistensi makhluk sama dengan eksistensi Pencipta. Mereka mengatakan, “Eksistensi itu adalah satu, tidak dibedakan antara satu dalam zat atau satu dalam jenis. Sebab, semua yang ada (wujud) sama-sama disebut sebagai eksistensi, sebagaimana semua manusia disebut insan, dan seluruh binatang disebut hewan.” Akan tetapi, persamaan (penyebutan nama) secara global yang mereka katakan sebenarnya tidak benar-benar bersekutu secara sempurna kecuali di dalam benak. Karena memang tidak bisa disamakan antara nafsu hewani yang ada dalam diri manusia dengan nafsu hewani yang ada pada seekor kuda! Eksistensi langit tidak dengan sendirinya menunjukkan eksistensi manusia dan eksistensi Allah tidaklah sama seperti eksistensi makhluk-Nya.²⁷

b. *Fanā’*

Dalam sistematika Ibn “Arabī, keadaan *fanā’* ini terjadi setelah sang sufi menjalani semua *maqām* sebelumnya. Bagi Ibn ‘Arabī, *fanā’* 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 ialah Wujud Mutlak.²⁸

²⁷ Ibnu Taimiyah, *Wali Allah*, 138.

²⁸ Untuk sampai kepada keadaan demikian, sufi, secara gradual, harus menempuh enam tingkat *fanā’* yang mendahuluinya, yakni: a) *fanā’ ‘an al-mukhālafāt* (sirna dari segala dosa). Pada tahap ini sufi memandang bahwa semua tindakan yang bertentangan dengan kaidah moral sebenarnya berasal dari Tuhan juga. Dengan demikian, ia mulai mengarah kepada Wujud Tunggal yang menjadi sumber segala-galanya. b) *fanā’ ‘an af’āl al-‘ibād* (sirna dari tindakan-tindakan hamba). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa segala tindakan manusia pada hakikatnya dikendalikan oleh Tuhan dari balik tabir alam semesta. c) *fanā’ ‘an ṣifāt al-makhlūqin* (sirna dari sifat-sifat makhluk). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa segala atribut dan kualitas wujud *mumkin* (*contingent*) tidak lain adalah milik Allah. Dengan demikian, sufi menghayati segala sesuatu dengan kesadaran ketuhanan; ia melihat dengan penglihatan Tuhan, mendengar dengan pendengaran Tuhan, dan seterusnya. d) *fanā’ ‘an al-dhāt* (sirna dari personalitas diri). Pada tahap ini sufi menyadari non-eksistensi dirinya, sehingga

Fanā' dalam pengertian tiadanya kesadaran tentang diri sendiri dan yang dirasakan benar-benar hadir secara hakiki dan abadi hanyalah Wujud Mutlak ini, menurut Ibn Taymīyah, jika penyebabnya adalah sesuatu yang diharamkan *shara'*, seperti mabuk karena anggur atau ganja, maka hal ini jelas diharamkan.²⁹ Namun jika penyebab-penyebabnya sesuai dengan hukum *shara'*³⁰ dan orang yang ditimpanya adalah orang yang tulus, tak mampu mengelakkannya, maka dia dipuji atas kebaikan yang telah dilakukannya dan keimanan yang telah dicapainya, dimaafkan atas kelemahannya dan atas apa yang telah menyimpannya yang bukan pilihannya sendiri. Misalnya *fanā'* yang terjadi karena mendengarkan (*simā'*) al-Qur'ān.

Menurut Ibn Taymīyah, ketika al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal ditanya tentang hal ini (*fanā'*), dia berkata: “Al-Qur'ān dibacakan pada Yahyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān, dan dia pun jatuh pingsan. Namun jika ada orang yang mampu untuk menahan dirinya sendiri dari keadaan ini, maka Yahyā b. Sa'īd tentu juga mampu untuk melakukan itu, karena saya belum pernah melihat orang yang lebih cerdas dari dia.” Mereka lebih baik dari orang-orang yang tidak sampai pada stasiun itu, karena kurangnya iman mereka atau sebab-sebab lain seperti pengabaian atas apa-apa yang dicintai Tuhan atau melakukan apa-apa yang dibenci Tuhan.³¹

Meskipun demikian, menurut Ibn Taymīyah, dalam keadaan yang memungkinkan seseorang *fanā'*, orang-orang yang dapat memelihara akalunya (yakni yang tetap dalam kesadaran dirinya) dalam tingkat keimanan yang sama atau (mungkin) lebih sempurna, adalah lebih utama daripada orang yang tak dapat memelihara akalunya (yakni yang

yang benar-benar ada di balik dirinya ialah Zat yang tidak bisa sirna selama-lamanya. e) *fanā'* *'an kull al-alam* (sirna dari segenap alam). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa segenap aspek alam fenomenal ini pada hakikatnya hanya khayal. Yang benar-benar ada hanya Realitas yang mendasari fenomena. f) *fanā'* *'an kull mā siwā Allāh* (sirna dari segala sesuatu yang selain Allah). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa zat yang betul-betul ada hanya Zat Allah. Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta: Paramadina, 1997), 77-78. Bandingkan dengan RA. Nicholson, *Mistik dalam Islam*, terj. Tim Penerjemah BA (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2000), 46-47.

²⁹ Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā Kitāb al-Taṣawwuf*, Vol. 11 (Beirut: Dār al-‘Arabīyah, 1398 H), 11.

³⁰ Lihat, Th. E. Homerin, “Tentang Kitab ‘*Al-Shuṣṣiyah wa al-Fuqara*’ Karya Ibnu Taimīyah,” *Al-Hikmah*, No. 12 (Januari-Maret, 1994), 95. Lihat juga, Ibnu Taimīyah, *Mengenal Gerak Gerik*, 125-130.

³¹ Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 11, 12.

mengalami tiadanya kesadaran diri). Menurutny, keadaan diri yang tetap dalam kesadaran ini adalah keadaan diri Nabi Muhammad dan para Sahabatnya.³²

Mengenai keadaan diri Nabi Saw. yang tetap dalam kesadarannya, Ibn Taymīyah memberikan contoh:

Karena beliau diperjalankan ke langit di malam hari, dan Tuhan menurunkan wahyu kepadanya, namun beliau tetap terjaga pada malam itu; keadaannya tidak berubah. Jadi, keadaannya lebih hebat daripada Musa a.s. yang jatuh pingsan (QS 7: 143) ketika Tuhan menampakkkan dirinya di gunung. Keadaan Musa adalah keadaan yang indah, agung dan sangat hebat, tetapi keadaan Muhammad Saw. lebih indah, agung dan lebih hebat.³³

Sedangkan keadaan diri yang dialami para Sahabat Nabi, menurut Ibn Taymīyah, adalah hati yang takut, mata yang mudah menagis, dan kulit yang bergetar,³⁴ seperti yang termaktub dalam beberapa ayat al-Qur’ān berikut:

“Sungguh orang beriman adalah mereka yang bila disebut (nama) Allah hatinya gemetar, dan bila ayat-ayat-Nya dibacakan kepadanya, bertambahlah keimanannya dan tawakal kepada Tuhannya”.³⁵ “Bila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Allah Yang Maha Pemurah, mereka tunduk bersujud dan berurai air mata”.³⁶ ”Dan apabila mereka mendengar apa yang diturunkan kepada Rasul, kau lihat mata mereka mencucurkan air mata, karena pengetahuan yang mereka peroleh tentang kebenaran”.³⁷

Corak Sufisme Ibn Taymīyah

Telah dijelaskan di atas bagaimana sikap Ibn Taymīyah terhadap doktrin atau paham *wahdat al-wujūd* dan *fanā’*. Menurutny, *wahdat al-wujūd* mustahil terjadi. Alih-alih bersatu, Tuhan dan makhluk-Nya adalah dua (Z)at yang berbeda. Keberadaan Tuhan adalah keberadaan-Nya sebagai Sang Pencipta, sementara keberadaan makhluk adalah suatu keberadaan yang menunjukkan posisi sebagai hamba-Nya, sebagaimana yang dijelaskan dalam Kitab-Nya.

³² Ibid.

³³ Ibid., 12-13.

³⁴ Homerin, “Tentang Kitab”, 96.

³⁵ Q.S. al-Anfāl [8]: 2.

³⁶ Q.S. Maryam [19]: 58.

³⁷ Q.S. al-Mā’idah [5]: 83.

Sedangkan kondisi *fanā'*, menurutnya dapat diterima sebagai salah satu pengalaman rohani jika penyebabnya dibenarkan syara', tetapi bagaimanapun hebatnya sang pecinta terhadap Tuhannya hingga ia harus mengalami *fanā'*, pengalamannya ini tidak lebih bagus daripada keadaan yang biasa (*sadar-diri*) dalam tingkat keimanan (*kecintaan*) yang sama, karena keadaan inilah yang dialami oleh Rasul Saw dan para Sahabatnya sebagaimana dijelaskan di muka.

Namun demikian, penolakannya pada paham *wahdat al-wujūd* atau *fanā'* ini tidaklah berarti ia menolak tasawuf secara keseluruhan. Dalam salah satu karyanya, *Rasa'il*, sebagaimana dikutip oleh Fazlur Rahman, ia menegaskan bahwa tasawuf adalah bagian agama yang sama pentingnya seperti hukum, keduanya saling melengkapi satu sama lain dan bukan menafikan. Ia menulis:

Tetapi bila masing-masing digunakan sendiri-sendiri, bahwa seseorang hanya memiliki hukum, tanpa kebenaran batin yang sejati dan tidak bisa dilihat, maka ia tak dapat disebut seorang yang beriman. Demikian pula, seseorang yang hanya memiliki "kebenaran" semata-mata yang tidak sesuai dengan shari'ah... tak dapat disebut seorang Muslim, apalagi disebut wali Allah yang saleh.

Kadang-kadang, dengan shari'ah, yang dimaksudkan adalah apa yang dikatakan oleh ahli-ahli hukum Shari'ah berdasarkan usaha pemikiran mereka sendiri. Dengan "kebenaran" yang dimaksudkan adalah apa yang ditemukan oleh kaum sufi melalui pengalaman langsung. Tak syak lagi kedua kelompok ini adalah pencari-pencari kebenaran. Kadang-kadang mereka benar dan kadang-kadang salah, sedangkan tak satu pihak pun yang berniat menentang Nabi. Apabila penemuan kedua belah pihak saling bersesuaian dengan baik, maka keduanya patut diikuti, tapi bila tidak demikian, maka tak satu pihak pun yang berhak menuntut agar pihaknya sendiri yang diikuti, kecuali bila ia mempunyai bukti yang kuat dari shari'ah.³⁸

Kutipan ini menegaskan bahwa kesesuaian keduanya, yakni kesesuaian antara shari'ah dan tasawuf, merupakan kata kunci atau ciri khusus tasawuf Ibn Taymīyah. Ia menjadikan shari'ah sebagai ukuran diterima atau ditolaknya suatu doktrin atau paham tasawuf. Ia menerima segala bentuk paham tasawuf para sufi asal paham itu masih sebatas yang diajarkan Shari'ah. Jika tidak sesuai dengan ajaran shari'ah, ia menolaknya.

³⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2000), 160-161.

Kesesuaian ini bisa dilihat dari pandangan Ibn Taymīyah terhadap para sufi dari Bashrah. Dalam *Majmū‘ Fatāwā*, Ibn Taymīyah menceritakan para ahli ibadah dari Bashrah yang meninggal dunia atau pingsan ketika mendengar bacaan al-Qur’ān. Zurarah b. Awfā, seorang hakim di Bashrah, misalnya, diceritakan meninggal saat membaca ayat al-Qur’ān, yaitu ayat 8 surah al-Muddaththir ketika mendirikan salat Subuh.

Atau juga Abī Jāhīr al-A‘mā yang meninggal saat diperdengarkan al-Qur’ān kepadanya, dan juga beberapa orang lainnya yang diriwayatkan meninggal dunia saat mendengar bacaan al-Qur’ān. Menurut Ibn Taymīyah, beberapa peristiwa ini tidak terjadi di kalangan Sahabat Nabi Saw.³⁹

Karenanya, ketika para Sahabat Nabi Saw seperti Asmā’ b. Abī Bakr, ‘Abd Allāh b. Zubayr, dan Muḥammad b. Sīrīn, mendengar cerita ini, mereka mengingkarinya. Mereka mengira bahwa yang meninggal karena bacaan al-Qur’ān itu adalah berpura-pura meninggal. Muḥammad b. Sīrīn berkata: “Tiadalah antara kami dan orang yang meninggal karena bacaan al-Qur’ān kecuali dibacakan kepadanya al-Qur’ān, dan dia berada di atas dinding. Jika mereka jatuh dari atas dinding, maka ia benar (meninggal)”. Sahabat Nabi yang lain mengingkarinya karena menganggapnya sebagai *bid’ah* yang bertentangan dengan tradisi Sahabat.⁴⁰

Dalam pandangan jumhur Ulama, menurut Ibn Taymīyah, jika orang yang mendengarkan bacaan al-Qur’ān itu tak dapat menolak datangnya pingsan tersebut, maka orang ini tak bisa disalahkan, walaupun kemampuannya mempertahankan kesadarannya adalah lebih utama. Ketika al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal ditanya tentang hal ini, dia berkata: “Al-Qur’ān dibacakan pada Yahyā b. Sa‘īd al-Qaṭṭān, dan dia pun jatuh pingsan. Namun jika ada orang yang mampu untuk menahan dirinya sendiri dari keadaan ini, maka Yahyā b. Sa‘īd tentu juga mampu untuk melakukannya, karena saya belum pernah melihat orang yang lebih cerdas dari dia.”⁴¹

Ibn Taymīyah tidak mengidealkan pingsan (*fanā’*)-nya beberapa sufi dari Bashrah ini. Sebagai salah satu tokoh *manhaj* salafi, ia hanya mengidealkan kualitas keimanan Nabi Muhammad Saw dan para Sahabatnya, yang tetap mampu mempertahankan kesadaran dirinya

³⁹ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 11, 7.

⁴⁰ Ibid., 7-8.

⁴¹ Ibid.

dalam puncak keimanannya sekalipun.⁴² Seorang Muslim, menurut Ibn Taymīyah, hendaknya mengetahui bahwa sebaik-baik perkataan adalah perkataan (firman) Allah. Sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Nabi Muhammad Saw. Sebaik-baik masa adalah masa diutusnya Nabi Muhammad. Sebaik-baik jalan menuju Allah adalah jalan yang ditempuh Nabi Muhammad dan para Sahabatnya.⁴³

Hendaknya kaum beriman, menurut Ibn Taymīyah, bertakwa kepada Allah semampu ijtihadnya dan sesuai kemampuannya, seperti firman Allah:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ۚ

“Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu”. (QS. al-Taghābun [64]: 16).

Sebagian besar kaum Mukminin tidak dapat mengikuti jalan yang ditempuh para Sahabat ini, sehingga mereka melakukan kesalahan baik dalam ilmu dan perkataannya maupun amal dan keadaannya. Mereka diberi pahala atas ketaatannya dan diampuni kesalahannya.⁴⁴

Ibn Taymīyah menyatakan: “Barangsiapa menjadikan jalan salah seorang Ulama dan fuqaha, atau jalan salah seorang ahli ibadah, lebih utama daripada jalan Sahabat, maka ia telah melakukan kesalahan, sesat dan melakukan bidah. Barangsiapa menjadikan setiap mujtahid dalam ketaatan, lalu ia salah dalam sebagian perkara dalam keadaan tercela, maka ia telah melakukan kesalahan, sesat dan melakukan *bid'ah*”.⁴⁵

Menurut Michel, seperti dikutip Homerin, Ibn Taymīyah selalu mengutip al-Qur’ān untuk memberi penguat bagi keadaan-keadaan diri yang tetap dalam kesadarannya, yang dikatakannya dimiliki oleh kaum salaf. Ini sekaligus untuk menunjukkan bahwa kualitas diri mereka yang tetap dalam kesadaranlah yang lebih absah dan lebih unggul daripada kualitas diri yang tak dapat mempertahankan kesadarannya.

Karena alasan inilah, keadaan-keadaan psikologis dan mistis yang tidak disebutkan dalam al-Qur’ān membuat dia ragu-ragu menerimanya, karena keadaan-keadaan demikian dapat memunculkan interpretasi-interpretasi yang bertentangan dengan ajaran Islam, ditambah kenyataan bahwa hilangnya kesadaran diri seseorang dapat

⁴² Ibid., 8-13.

⁴³ Ibid., 14.

⁴⁴ Ibid., 14-15.

⁴⁵ Ibid., 15.

membuat seseorang rawan terhadap keadaan kesurupan dan khayalan-khayalan psikologis.⁴⁶

Dengan demikian, kualitas kesalehan seseorang tidak diukur dari segi pengalaman-pengalaman mistisnya, tetapi dari kualitas kemurnian moral mereka seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Para wali Allah adalah mereka yang beriman dan bertakwa (*al-mu'minun al-muttaqin*), apakah mereka disebut *faqir*, sufi, *faqih*, ulama, pedagang, tentara, seniman, penguasa, atau yang lainnya, yang perilakunya sesuai dengan ketentuan shari'ah.⁴⁷

Yang menarik adalah bila shari'ah merupakan awal dari perjalanan mistik bagi kebanyakan sufi, ia adalah tujuan akhir bagi Ibn Taymiyah, tetapi tujuan yang disertai pengertian kedamaian moral ketika kewajiban hukum telah dilaksanakan. Kualitas diri para pecinta Tuhan dari sahabat-sahabat golongan kanan maupun dari generasi terdahulu yang saleh (*al-salaf al-salih*) tidaklah terletak pada pengalaman mistisnya, tetapi pada kemurnian moral mereka seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an dan Sunnah.⁴⁸

Atas dasar inilah, maka banyak dari rumusan-rumusan tasawufnya yang (bersifat) merujuk langsung pada penjelasan yang ada dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Ia mengakui bahwa *maqamat* (tingkatan-tingkatan pencapaian ruhani) dan *ahwal* (keadaan-keadaan ruhani) dalam terminologi tasawuf seperti cinta kepada Allah Swt dan Rasul-Nya, *tawakkal*, *ikhlas*, *shukr*, *sabr*, *khanf* kepada-Nya, *raja'* kepada-Nya dan lain sebagainya adalah pokok-pokok keimanan dan kaidah-kaidah agama,⁴⁹ tetapi penjelasan masing-masing *maqam* dan *hal* ini tidak banyak beranjak dari penjelasan al-Qur'an dan Sunnah.

Berikut adalah contoh uraian Ibn Taymiyah mengenai beberapa *maqam* atau *hal* tasawuf:

1. *Maḥabbah* (Cinta)

Cinta kepada Allah, bahkan cinta kepada Allah dan Rasul-Nya merupakan kewajiban iman yang utama dan merupakan pokok, kaidahnya paling banyak dan besar, bahkan menjadi dasar setiap perbuatan iman dan agama. Oleh karena itu, setiap amalan iman dan agama hanyalah bersumber dari cinta yang terpuji, dan asal cinta yang terpuji adalah cinta kepada Allah, dan Allah hanya akan menerima

⁴⁶ Homerin, "Tentang Kitab", 111.

⁴⁷ Ibn Taymiyah, *Majmu' Fatawa*, Vol. 11, 22.

⁴⁸ Homerin, "Tentang Kitab", 116.

⁴⁹ Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak Gerik*, 11.

suatu amal yang semata-mata ditujukan kepada-Nya. Nabi Saw. bersabda:

“Allah berfirman: Aku Zat yang paling tidak membutuhkan persekutuan. Barangsiapa melakukan perbuatan, lalu bersekutu selain dengan-Ku, maka Aku berlepas tangan darinya dan seluruh perbuatannya untuk yang dia sekutukan”.⁵⁰

Di dalam cinta kepada Allah terdapat manisnya iman, sebagaimana ḥadīth yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim berikut:

“Tiga perkara apabila terdapat pada diri seseorang, niscaya dia akan mendapatkan manisnya iman. Yaitu, (pertama) Allah dan Rasul-Nya lebih dicintai daripada yang lain. (kedua) Apabila mencintai seseorang, dia mencintainya karena Allah. (ketiga) Apabila benci untuk kembali kepada kekufuran setelah Allah menyelamatkannya, seperti dia benci untuk dilemparkan ke dalam api neraka”.⁵¹

Kesempurnaan agama itu dicapai dengan kesempurnaan kecintaan kepada-Nya, dan amalan hamba yang paling mulia dan bukti kecintaan kepada Allah yang sempurna itu adalah jihad. Allah berfirman:

“Katakanlah, jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatirkan kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai adalah lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya dan (dari) berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya. Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik”.⁵²

2. *Ikhlās*

Ikhlās adalah hakikat Islam, karena *al-Islām* berarti penyerahan diri hanya kepada Allah, bukan kepada selain-Nya. Barangsiapa tidak berserah diri kepada Allah, maka dia telah berlaku sombong; dan barangsiapa berserah diri kepada-Nya sekaligus kepada selainnya, maka dia telah menyekutukan-Nya. Setiap perbuatan sombong dan syirik bertentangan dengan Islam, dan sebaliknya, Islam menentang

⁵⁰ Ibid., 79-80.

⁵¹ Ibid., 78-79.

⁵² Q.S. al-Tawbah [9]: 24.

keduanya. Kata “berserah diri” (*Islam*) biasa digunakan dalam bentuk kalimat intransitif dan transitif,⁵³ seperti firman-Nya:

“Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: “Tunduk patuhlah!” Ibrahim menjawab: “Aku tunduk patuh kepada Tuhan semesta alam”.⁵⁴

Firman-Nya lagi:

“(Tidak demikian) bahkan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedangkan dia berbuat kebajikan, maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati”.⁵⁵

Dengan demikian, inti ajaran Islam adalah “kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah,” yang berarti penghambaan hanya kepada Allah dan meninggalkan penghambaan kepada selain-Nya. Itulah agama Islam yang universal. Allah tidak menerima dari orang-orang terdahulu dan orang-orang yang datang kemudian agama selainnya,⁵⁶ sebagaimana firman Allah:

“Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) darinya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi”.⁵⁷

Firman-Nya lagi:

“Allah menyatakan bahwasanya tidak ada tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang menegakkan keadilan. Para malaikat dan orang-orang yang beriman (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. Sesungguhnya agama yang diridloi di sisi Allah hanyalah Islam”.⁵⁸

3. *Ṣabr*

Allah menyebutkan kesabaran dalam kitab-Nya lebih dari 90 tempat, dan menyertakannya dengan salat,⁵⁹ sebagaimana firman-Nya:

“Jadikanlah sabar dan salat sebagai penolongmu. Dan sesungguhnya yang demikian itu sangat berat, kecuali bagi orang-orang yang khusus”.⁶⁰

⁵³ Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak Gerik*, 25.

⁵⁴ Q.S. al-Baqarah [2]: 131.

⁵⁵ Q.S. al-Baqarah [2]: 112.

⁵⁶ Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak Gerik*, 26.

⁵⁷ Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 85.

⁵⁸ Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 18-19.

⁵⁹ Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak Gerik*, 64.

⁶⁰ Q.S. Al-Baqarah [2]: 45.

“Hai orang-orang yang beriman, jadikanlah sabar dan salat sebagai penolongmu, sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar”.⁶¹

“Maka bersabarlah kamu atas apa yang mereka katakan, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya.”⁶²

“Maka bersabarlah engkau, sesungguhnya janji Allah itu benar, dan mintalah ampun untuk dosamu”.⁶³

Allah juga mengaitkan para pemimpin agama dengan kesabaran dan keyakinan,⁶⁴ sebagaimana firman-Nya:

“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”.⁶⁵

Sesungguhnya agama itu keseluruhannya adalah mengetahui kebenaran dan mengamalkannya, sedangkan mengamalkannya harus dibarengi kesabaran. Bahkan mencari ilmu pun membutuhkan kesabaran. Oleh karena itu, menuntut ilmu termasuk jihad, dan dalam jihad dibutuhkan kesabaran.⁶⁶

Ini hanyalah contoh singkat dari model penjelasan Ibn Taymīyah terhadap beberapa konsep *maqām* atau *ḥāl* dalam tasawuf. Contoh singkat ini hanya ingin menunjukkan corak dan ciri tasawuf Ibn Taymīyah seperti telah disinggung Th. E. Homerin di atas. Uraian serupa dapat ditemukan pada penjelasannya mengenai *maqāmāt* atau *aḥwāl* tasawuf yang lain.⁶⁷

Contoh di atas sekaligus menunjukkan kesederhanaan penjelasan Ibn Taymīyah terhadap konsep tasawuf. Tasawuf, menurut Ibn Taymīyah adalah bersungguh-sungguh dalam ketaatan kepada Allah dengan menjalankan perintah yang wajib dan yang sunnah. Terhadap pertanyaan, *mana yang lebih utama, seorang faqir atau seorang ṣūfī?* Ibn Taymīyah menjawab, yang lebih utama dari keduanya adalah yang

⁶¹ Q.S. al-Baqarah [2]: 153.

⁶² Q.S. Tāhā [20]: 130.

⁶³ Q.S. al-Mu'min [40]: 55.

⁶⁴ Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak Gerik*, 65.

⁶⁵ Q.S. al-Sajdah [32]: 24.

⁶⁶ Ibnu Taimiyah, *Mengenal Gerak Gerik*, 65-66.

⁶⁷ Mengenai uraiannya tentang beberapa *maqām* atau *ḥāl* tasawuf ini, lihat misalnya, Ibn Taymīyah, *Mengenal Gerak Gerik*, 12-232; Ibn Taymīyah, *Wali Allah*, 21-24, 37-39, 171-181; Ibnu Taymīyah, *Risalah Tasawuf Ibnu Taimiyah*, terj. Anis Masykhur (Jakarta: Hikmah, 2002), 1-204.

lebih bertakwa. Jika *ṣūfī* melakukan apa yang dicintai Allah dan meninggalkan apa yang tidak dicintai-Nya, ia lebih utama daripada *faqīr*. Jika *faqīr* melakukan apa yang dicintai Allah dan meninggalkan apa yang tidak dicintai-Nya, ia lebih utama daripada *ṣūfī*. Jika sama dalam melakukan apa yang dicintai Allah dan meninggalkan apa yang tidak dicintai-Nya, maka derajat keduanya sama.⁶⁸

Catatan Akhir

Dari uraian di atas, tidak salah jika dikatakan bahwa model tasawuf Ibn Taymīyah adalah model tasawuf yang ukuran utamanya adalah apa yang telah digariskan oleh *sharī'ah* dan harus sesuai dengannya. Kesesuaian antara tasawuf dan *sharī'ah* ini merupakan ciri pokok model tasawufnya. Lebih dari itu, jika *sharī'ah* merupakan langkah awal perjalanan spiritual bagi para *sufi*, sebaliknya bagi Ibn Taymīyah, *sharī'ah* merupakan tujuan akhir bagi tasawuf. Akhir perjalanan itu disertai dengan pengertian kedamaian moral ketika kewajiban hukum telah dilaksanakan. Maka, menurut *Shaykh al-Islām* itu, kualitas kesalehan seseorang tidak lagi diukur dari segi pengalaman mistisnya, tetapi dari segi kualitas kemurnian moralnya seperti yang disebutkan dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah.

Jika dihubungkan dengan kelima karakter tasawuf sebagaimana yang telah dikemukakan Al-Taftazānī di awal tulisan ini, maka model tasawuf Ibn Taymīyah ini lebih cocok dimasukkan dalam karakter tasawuf yang pertama, yakni karakter peningkatan moral, karena model tasawuf Ibn Taymīyah lebih mementingkan kualitas kemurnian moral dibanding pengalaman-pengalaman mistis seperti *waḥdat al-wujūd*, *fanā'*, ataupun penggunaan simbolisme dalam ungkapan-ungkapan mistiknya.

Daftar Rujukan

‘Arabī, Ibn. *Fuṣuṣ al-Hikam*, ed. Abū al-A‘lā ‘Afīfī. Al-Iskandarīyah: t.tp., 1946.

Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi*. Jakarta: Paramadina, 1997.

al-Nasysyar, Ali Sami dan ‘Athiyyah, Ahmad Zaki. “Pengantar Editor,” dalam Ibnu Taimiyah, *Siyasah Syar’iyah*. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.

al-Taftazānī, Abū al-Wafā’ al-Ghānimī. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi’ ‘Utsmani. Bandung: Pustaka, 1997.

⁶⁸ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, 18-22.

- Chirzin, Muhammad. *Pemikiran Taubid Ibnu Taimiyah dalam Tafsir Surat al-Ikhlās*. Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 1999.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan Alam Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Padang: IAIN-IB Press, 1999.
- Ḥāmid, ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. “Pengantar” dalam Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 1. Beirut: Dār al-‘Arabīyah, 1398 H.
- Homerin, Th. E. “Tentang Kitab ‘*Al-Shufiyyah wa al-Fuqara*’ Karya Ibnu Taimiyah,” *Al-Hikmah*, No. 12, Januari-Maret, 1994.
- Lewis, Bernard et.al., *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 3. Leiden dan London: EJ Brill & Luzac & Co, 1979.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Maḥmūd (al), ‘Abd al-Raḥmān b. Šālīḥ. *Mawqif Ibn Taymīyah min al-Ashā’irah*, Vol. 2. Riyadh: al-Rusyd, 1995.
- Nicholson, RA. *Mistik dalam Islam*, terj. Tim Penerjemah BA. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2000.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibnu al-Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 2000.
- Taimiyah, Ibnu. *Mengenal Gerak Gerik Kalbu*, terj. Muhammad al-Mighwar. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Taimiyah, Ibnu. *Risalah Tasawuf Ibnu Taimiyah*, terj. Anis Masykhur. Jakarta: Hikmah, 2002.
- , *Wali Allah versus Wali Setan*, terj. Ikhwan El-Shafwa. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.
- Taymīyah, Ibn. *Majmū‘ Fatāwā Kitāb al-Taṣawwuf*, Vol. 11. Beirut: Dār al-‘Arabīyah, 1398 H.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Ibn Taymīyah Ḥayātuh wa ‘Ashrub wa Ārā’uh wa Fiqhuh*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Zamzami, Mukhammad. “Rekonstruksi Pemikiran dan Posisi Sufi-Antisufi Ibn Taymīyah”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1, 2017