

TERAKREDITASI B SK Dirjen Dikti Kemendikbud
Nomor: 56/DIKTI/Kep/2012, Tanggal 24 Juli 2012

TASAWUF SUNDA DALAM NASKAH ASMARANDANA
NGAGURIT KABURU BURIT (Or. 7876)

Jajang A. Rehmana

KONTEKS DAN CORAK MISTISISME ISLAM
DALAM TRADISI KEAGAMAAN MASYARAKAT GORDONTALO
Mashadi

KONSEP TAJALLI 'ABD AL-LAH IBN 'ABD AL-QAHHAR AL-BANTANI
DAN POSISINYA DALAM DISKURSUS WUJDINNAH DI NUSANTARA

Adi Fakih Kurniawan

'UMDAH AL-MUHTAJIN:

RUJUKAN TAPERAKAT SYATTARIYAH NUSANTARA
Damanhuri

SPIRITUALITAS ISLAM DALAM TRILOGI KOSMOS

Munawir Haris

BECOMING A PERFECT HUMAN:
IBN 'ARABI'S THOUGHTS AND ITS SPIRITUAL LEGACY

Hans Abdiel Harmakaputra

KONSEP SUFISME 'SHAKHSI MANEVİ DAN HİZMET'

MUHAMMAD FETHULLAH GÜLEN

Sulaiman Al-Kumayi

GAGASAN PLURALISME AGAMA
PADA KAUM TEOSOFI INDONESIA (1901-1933)

Media Zainul Bahri

STUDI KOMPARATIF PEMIKIRAN TASAWUF

AL-GHAZALI DAN IBN TAAMIYAH

Lalu Supriadi

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI

231-258 • Jajang A Rohmana

“Tasawuf Sunda dalam Naskah Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit (OR. 7876)”

259-274 • Mashadi

“Konteks dan Corak Mistisisme Islam dalam Tradisi Keagamaan Masyarakat Gorontalo”

275-302 • Ade Fakih Kurniawan

“Konsep Tajalli ‘Abd al-Lāh ibn ‘Abd al-Qahhār al-Bantānī dan Posisinya dalam Diskursus Wujūdiyyah di Nusantara”

303-322 • Damanhuri

“Umdah al-Muhtājīn:
Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara”

323-346 • Munawir Haris

“Spiritualitas Islam dalam Trilogi Kosmos”

347-358 • Hans Abdiel Harmakaputra

“Becoming a Perfect Human:
Ibn ‘Arabī’s Thoughts and Its Spiritual Legacy”

359-386 • Sulaiman Al-Kumayi

“Konsep Sufisme ‘Shakhs-i Manevi dan Hizmet’ Muhammad Fethullah Gülen”

387-420 • Media Zainul Bahri

“Gagasan Pluralisme Agama pada Kaum Teosofi Indonesia (1901-1933)”

421-440 • Lalu Supriadi

“Studi Komparatif Pemikiran Tasawuf al-Ghazali dan Ibn Taimiyah”

LAMPIRAN-LAMPIRAN

PEDOMAN TRANSLITERASI

ا	=	a	غ	=	g
ب	=	b	ف	=	f
ت	=	t	ق	=	q
ث	=	th	ك	=	k
ج	=	j	ل	=	l
ح	=	h	م	=	m
خ	=	kh	ن	=	n
د	=	d	و	=	w
ذ	=	dh	ه	=	h
ر	=	r	ء	=	,
ز	=	z	ي	=	y
س	=	s			
ش	=	sh	Untuk Madd dan Diftong		
ص	=	ṣ	أ	=	ā (a panjang)
ض	=	ḍ	إ	=	ī (i panjang)
ط	=	ṭ	أو	=	ū (u panjang)
ظ	=	ẓ	او	=	aw
ع	=	‘	أي	=	ay

Contoh penulisan dengan transliterasi:

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم;
(a'ūdhu bi al-Lāh min al-shayṭān al-rajīm);
 بسم الله الرحمن الرحيم;
(bism al-Lāh al-rahmān al-rahīm);
 إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثُرَ;
(innā a'taynāka al-kawthar);
 فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ;
(faṣallī lirabbika wanḥar);
 صباح الخير.
(sabāh al-khayr).

STUDI KOMPARATIF PEMIKIRAN TASAWUF AL-GAZĀLĪ DAN IBN TAIMIYAH

Lalu Supriadi

(Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Mataram

Email: nasabila46@yahoo.com)

***Abstract:** Al-Gazālī plays an important role in purifying Sufism and directing it into the right path of Islam. Prior to his time, many people misunderstood Sufism. While some of them were concerned only with sufi theories but lost its practices, some others simply practiced Sufism without sufficient knowledge. In his time, where splits of religious sects and disintegration spread among Muslims, he emerged to offer his notion that integrates Sufi concepts of intuition, knowledge and spiritual path to achieve the highest objective of happiness. He himself reached these sufi paths through several stages in his life and spirituality. Meanwhile Ibn Taymiyya acknowledges the validity of experimental sufi but encourages a method of external examination, namely the basic teachings of Islam, to examine the validity of Sufism. According to him, Sufism is a form of religious expressions that must be built on the Qur'an and Sunna and has to refer to the practices of the Companions.*

***Abstrak:** al-Gazālī berjasa besar dalam melakukan purifikasi ilmu tasawuf dan menariknya kembali ke pangkuan Islam. Sebelum itu banyak orang yang salah memahaminya. Di tengah gejolak dan disintegrasi keislaman antar berbagai sekte dalam tubuh umat Islam al-Gazālī tampil dengan konsepnya yang memadukan antara teori dhawq (rasa/intuisi) ma'rifah dan thariqah rūhiyah (jalan spiritual) menuju al-sa'ādah (kebahagiaan). Sementara Ibn Taimiyah mengakui keabsahan metode eksperimental tasawuf, tapi ia menyarankan agar tasawuf juga mempergunakan validitas eksternal untuk menguji kebenaran konsepnya. validitas eksternal yang dimaksud adalah ajaran pokok yang ada dalam Islam. Inti dari pandangan Ibn Taimiyah tentang tasawuf adalah bahwa ia (tasawuf) merupakan perpanjangan dari agama Islam yang secara normatif harus bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah dan secara historis aplikatif harus merujuk pada keteladanannya para sahabat.*

Keywords: *al-Gazālī, Ibn Taimiyah, tasawuf, purifikasi, ma'rifah.*

MENYEJAJARKAN Ibn Taimiyah dengan al-Gazālī dalam ranah pemikiran keislaman khususnya tasawuf adalah menarik. Itu karena sebagian peneliti melihat tipologi pemikiran keduanya sangat berbeda. Al-Gazālī adalah sosok ulama yang berjasa besar dalam melakukan purifikasi ilmu tasawuf dan menariknya kembali ke pangkuhan Islam. 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 *dharq* (rasa/intuisi) *ma'rifah* dan *tariqah rūḥiyah* (jalan spiritual) menuju *al-sa'ādah* (kebahagiaan). Karena itu 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. Ini semua menjadikannya sebagai tokoh sufi yang dipuja dan dikenang terus oleh umat Islam. Sementara itu, di sisi lain Ibn Taimiyah diklaim sebagai ulama yang sangat keras memusuhi tasawuf dan mengkritik para sufi. Banyak kritikan dan hujatan dialamatkan kepadanya. Sebut saja Massignon yang menuduh Ibn al-Jawzī dan Ibn Taimiyah sebagai penentang utama tasawuf.¹ Isu tersebut berhemus demikian kencang dalam dinamika pemikiran keagamaan sehingga banyak dari umat Islam yang terkecoh dan membenarkannya. Namun dalam referensi dan sumber primer yang ditulis langsung oleh Ibn Taimiyah ditemukan fakta sebaliknya bahwa ia memuji kontribusi yang diberikan oleh *Shuyūkh al-Ṣūfiyah* (ulama tasawuf) yang selalu merujuk pada al-Qur'an dan Sunah. Dengan latarbelakang demikian, tulisan ini akan difokuskan pada persoalan bagaimana konsep pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah dalam tasawuf serta komparasi antara pemikiran al-Gazālī dan Ibn Taimiyah.

¹Ibrāhīm Zaki Khursyid, *Dayrat al-Mā'arif al-Islāmiyah*, jilid 5 (Mesir: Maktabah al-Sya'b, 1969), 274.

Seting Historis Sosial Intelektual al-Gazālī

Ia adalah Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad alias Abū Ḥāmid. Disebut juga al-Gazālī karena berasal dari Ghazālah nama desa tempat kelahirannya atau Ghazzālī nisbah kepada profesi orang tuanya yang seorang pemintal benang yang dibuat dari wol (bulu domba). Lahir di kota Thūs, nama suatu daerah di Khurasan Iran tahun 450 H.² Di kota Thūs, ia belajar dari Aḥmad bin Muḥammad al-Zarīkāni dan Yusuf al-Nassāj, seorang sufi, selanjutnya ia pindah ke Jurjān berguru kepada Abū Nashr al-Ismā‘īly seorang ulama yang dikenal wara’, takwa dan alim. Ia juga belajar tasawuf dan tarekat kepada Abū ‘Alī al-Qarmidī. Kehausannya dengan ilmu pengetahuan menyebabkannya pindah ke Naisabur dan berguru pada Imam al-Haramayn al-Juwainī yang saat itu menjabat Kepala Madrasah al-Nizhāmiyah. Di sini, ia bisa mendalamai berbagai disiplin ilmu dari guru-guru yang tidak diragukan kapabilitasnya seperti fiqh, ushul fiqh, mantiq, kalam, dan *jadal*.

Di Naisābūr al-Gazālī sangat produktif menulis berbagai disiplin ilmu pengetahuan, antara lain: *Iḥyā’ ʿUlum al-Dīn*, *Maqāṣid al-Falāsifah*, *Taḥāfut al-Falāsifah*, *al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, *al-Munqidh min al-Dalāl*, *al-Ma’ārif al-‘Aqlīyah*, *al-Tibr al-Masbuk fī Naṣīḥah al-Muluk*, *Iljām al-‘Awām ‘an ‘ilm al-Kalām*, *Mukāshafat al-Qulub*, *Minhāj al-Ābidīn*, *Aqidat Ahli al-Sunnah*, *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zindiqah*, *Musykilāt al-Anwār*, *Fadā’ih al-Bāṭiniyah*, *Bidāyat al-‘Amal*, *Miżān al-‘amal*, *Mi’yār al-‘ilm*. Tak salah kemudian ia digelari sebagai *Hujjah al-Islām*.

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 ilmiyah yang dihasilkan bahkan menderita penyakit psikologi selama dua bulan, dan sulit diobati.³ Karena itu, Al-Gazālī tidak dapat menjalankan tugasnya mengajar di Madrasah Nizhāmiyah. Akhirnya ia meninggalkan

²Khayr al-Dīn al-Zarkali, *al-Ā’lam*, jilid 7 (Beirut: Dār ‘Ilm li al-Malayīn, 1979), 247.

³al-Gazālī, *al-Munqidh...*, 335.

Bagdad menuju kota Damaskus. Selama kira-kira dua tahun, al-Gazālī mengembara di kota ini melakukan kegiatan ritual spiritual seperti ‘uzlah (mengasingkan diri), *rīyādah* (olah ruhani), dan *mujāhadah* (kerja keras). Kemudian ia pindah ke Baitul Maqdis Palestina untuk melaksanakan ibadah serupa, setelah itu tergerak hatinya untuk menunaikan ibadah haji dan menziarahi makam Rasulullah. Tak lama berselang akhirnya ia meninggal dunia pada tanggal 12 Jumadi Akhir tahun 505 H.

Pemikiran Tasawuf Al-Gazālī

Dalam perspektif al-Gazālī tasawuf merupakan satu-satunya jalan yang menghantarkan seseorang menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.⁴ 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 keislaman yang berkembang pesat saat itu; *pertama, kalam; kedua, falāsifah; ketiga, bāṭiniyyūn; keempat, mutasawifah*.⁵

Pada akhirnya, al-Gazālī sampai ke suatu kesimpulan bahwa kesempurnaan hidup manusia dapat diperoleh dengan mengaktualisasikan kesempurnaan batin. Dan kesempurnaan batin hanya dapat ditempuh dengan jalan tasawuf sehingga al-Gazālī menjadikan tasawuf sebagai metode, *sulūk*, baik secara teori maupun praktik.

Dalam perspektif al-Gazālī, tasawuf adalah totalitas hati menuju Allah dan menganggap hina sesuatu selain-Nya. Itu mengacu kepada gerak hati dan perbuatan tubuh. Dalam *Ihya’ Ulūm al-Dīn* ia menggunakan terma ‘ilmu akhirat’ untuk menyebut tasawuf di mana ia membaginya menjadi dua; *pertama, mu’āmalah*, yaitu kondisi-kondisi hati atau penyakit hati dan pengobatannya. *Kedua, mukāshafah* yaitu tersingkapnya tabir sehingga Allah menjadi jelas sebagaimana mata melihat sesuatu yang tidak diragukan lagi.⁶

⁴al-Gazālī, *al-Munqidh...*, 372.

⁵*Ibid.*

⁶al-Gazālī, *Ihya’ Ulūm al-Dīn*, jilid 1 (Damaskus: Maktabah al-Uthmaniyyah, 1352), 3.

Kalau dicermati karakteristik tasawuf yang dikembangkan al-Gazālī adalah tasawuf sunni yang bertumpu pada kesucian rohani serta keluhuran budi yang merupakan perwujudan paling otentik dan valid dari religiusitas seseorang. Tasawuf sunni inilah kemudian diterima oleh kalangan luas dan akhirnya mempunyai pengaruh yang begitu kuat di dunia Islam.

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 *ḥāl*). 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 *ḥāl* seperti warna kuning (pucat) yang melekat pada muka orang yang ketakutan di mana ketika rasa takutnya hilang maka warna kuning (pucat) itu akan sirna.⁷

Maqāmāt diperoleh melalui *mujāhadah* (kerja keras), *tadzkiyah 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 Tuhananya.

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.⁸ Itu semua dilakukan untuk secara bertahap untuk sampai kepada ketinggian spiritual. Sedangkan *ḥāl* adalah kondisi batin yang suatu ketika bersih dan suatu ketika sebaliknya. Lanjutnya, *ḥāl* adalah kondisi di mana hati seseorang berubah, terkadang bersih terkadang sebaliknya.⁹

⁷Ibid., jilid 4, 104.

⁸Ibid., jilid 5, 16.

⁹Ibid.

Menurut al-Gazālī, ada enam *maqāmat* yang harus dilalui seseorang, yakni: *tawbah*, *zuhd*, *sabr*, *tarawakkal*, *khanf*, dan *raja'*. Sementara itu, ada dua *hal* yang harus dilalui seseorang, yaitu *murāqabah* dan *māhabbah*.

Ma'rifat

Dalam perspektif al-Gazālī, konsep *ma'rifat* merupakan bagian dari finalitas tahapan spiritual seorang sufi. Setelah seorang sufi melewati berbagai tahapan maka sampailah ia pada satu *thamroh* atau hasil dari perjalanan kesufian tersebut yaitu *māhabbah* (cinta Allah). Keterikatan antara *māhabbah* 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 *dhamq* (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 *māhabbah* berbeda-beda. Al-Gazālī membagi kelompok orang-orang yang sampai pada tingkat *ma'rifat* dan *māhabbah* kepada dua tingkatan: *pertama*, tingkatan seseorang yang kuat dalam *ma'rifat*, yaitu seseorang yang menjadikan Allah sebagai awal *ma'rifatnya* dan kemudian dengan *ma'rifat* itu ia mengenal segala sesuatu yang selain Allah. *Kedua*, adalah 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 *māhabbah* dan *ma'rifat* yang sempurna kepada Allah, tentunya seorang sufi terlebih dahulu harus melewati berbagai tahapan dan melewati batas *fanda'*, yaitu tahapan spiritual yang menggambarkan seorang sufi yang telah melakukan proses *takballi* (membersihkan diri dan jiwa dari segala macam sifat yang dibenci oleh Allah) dan *taħballi* (menghiasi diri dan jiwa dengan segala macam sifat yang dipuji oleh Allah). Finalitas dari sebuah *māhabbah* dan *ma'rifat* yang

sempurna adalah terbukanya *hijāb* (tabir) dan terjadinya *tajallī* (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 qalbu, 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.¹⁰ Masih menurutnya, hati bagaikan cermin, sementara ilmu adalah pantulan gambar realitas yang terdapat di dalamnya. Jika cermin hati tidak bening, maka 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 kepada-Nya itulah yang justru membuat kalbu bersinar dan cemerlang.¹¹

Rasio dan Ma'rifat

Al-Gazālī sangat menjunjung tinggi peran rasio. Dalam tasawuf, rasio menempati posisi kedua setelah akidah karena ia adalah ‘ayn al-bashīrah (mata hati) dan *nūr al-imān* (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 ruhani) dan kontemplasi. *Kedua*, menilai dan meluruskan pengalaman-pengalaman ruhani para sufi.

Kashf

Al-Gazālī membedakan *ma'rifat* yang diperoleh dengan rasio dan indera dan yang diperoleh dengan hati (*kashf*), yaitu terlimbahnya pengetahuan secara langsung. Ia mendeskripsikannya laiknya ibarat kolam yang digali, lalu kolam tersebut kemungkinan akan dialiri air sungai dari atasnya dan kemungkinan lain bagian bawah kolam akan digali dan tanahnya

¹⁰al-Gazali, *Iḥyā' ...*, jilid 3, 3-4.

¹¹Mahmud Abū al-Fayd, *Madkhal ila al-Tasawuf*, jilid 3 (Mesir: Dār al-Qawmiyah, t.t.), 11-2 .

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 *ītibār* 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 (tabirnya) sehingga memancar mata air ilmu pengetahuan dari dalam.¹² 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-Mahfuzh, sedangkan ilmu pengetahuan para ulama dan orang-orang bijak didasarkan pada indera dan rasio. Dan ilmu para sufi memancar dari hati sedangkan ilmu para ulama memancar dari indera dan rasio.¹³

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 kashfiyah* yang datang dari dalam hati setelah menghilangkan kotoran maksiat dan menyingkap tabir syahwat, sehingga terlimbahkan segala sesuatu yang tersurat di Lauhul Mahfuzh.¹⁴ Ilmu yang pertama disebut *ītibār* (pembelajaran) dan *istibshār* (penalaran) sedangkan yang kedua disebut *dhamq* (intuisi) dan *kashf* (limpahan langsung dari Allah tanpa perantara) dengan cara ilham atau wahyu tetapi ilham khusus untuk para wali dan wahyu khusus untuk para nabi. Jadi, *kashf* adalah cara untuk mengetahui hakekat yang menyampaikan seseorang kepada *al-'ilm al-yaqini*

¹²al-Gazālī, *Ihya'* ..., jilid 3, 20.

¹³*Ibid.*

¹⁴*Ibid.*, 21.

(ilmu yang menghasilkan keyakinan yang tidak ada keraguan sedikitpun padanya).

Kebahagiaan

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/kejadiannya. Kelezatan mata adalah memandang gambar-gambar yang indah begitu juga anggota badan yang lain. Sedangkan hati adalah jalan untuk mencapai *ma'rifat* keyakinan karena kelezatannya terletak pada pengetahuannya kepada Allah yaitu *ma'rifat* yang diciptakan hati karenanya. Tidak ada yang meragukan bahwa kebahagiaan yang diperoleh berdasarkan *ma'rifat* Allah lebih besar dari kebahagiaan yang lain. Manakala kadar *ma'rifat*-nya lebih agung dan mulia maka *ma'rifat*-nya lebih detil dan halus dan kelezatan yang ditimbulkan lebih kuat dan mengesankan. Seperti seorang yang ingin merasa bertemu menteri maka kenikmatannya menjadi lebih besar jika tiba-tiba ia bertemu raja.¹⁵

Menurut al-Gazālī, kebahagiaan adalah tujuan akhir jalan 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 akhirat serta kebahagiaan, dan juga sebagai jalan mendekatkan diri kepada Allah. Namun hal ini mustahil tercapai kecuali dengan ilmu dan amal."¹⁶

Seting Historis Sosial Intelektual Ibn Taimiyah

Ia adalah Ahmad bin 'Abd al-Halīm bin 'Abd al-Salām bin Abī al-Qāsim bin Khidr bin Muḥammad Bin Taimiyah alias Ibn Taimiyah, 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

¹⁵al-Gazālī, *Kimiya' al-Sa'ādah* (Mesir: Dar al-Kitab al-Arabi, 1354), 15.

¹⁶al-Gazālī, *al-Munqidh...,* 372

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.¹⁷ Masa kecilnya dihabiskan di tanah kelahirannya sampai berumur 7 tahun. Kemudian peristiwa invasi Tatar menyebabkan keluarganya terpaksa berpindah domisili ke Damsyiq (kini Suriah).

Ia tumbuh dewasa di keluarga yang dikenal religius dan sangat menjunjung tinggi nilai-nilai intelektualisme. Ayahnya bernama Ṣīhāb al-Dīn bin ‘Abd al-Ḥalīm adalah seorang ulama hadis dan fiqh yang menganut mazhab Hanbali (Ahmad bin Hambal). Mengajar secara terjadwal di Masjid Umawiyah yang kala itu tempat mangkalnya ulama-ulama besar. Ia juga menjabat ketua Shaykh Dār al-Hadīs al-Sukkariyah dan langsung menetap di sana dan di sana pula akhirnya ayahnya meninggal dunia dan dikuburkan di kuburan para ulama sufi. Ayahnya meninggal dunia ketika Ibn Taimiyah berumur 21 tahun. Lalu ia diasuh oleh ibunya.

Dari keluarga intelektual ini, ia mewarisi sifat dan karakter orang tuanya yang selanjutnya menyebabkan ia brilian dan genius. Dalam perkembangan intelektualnya ia banyak menimba ilmu dari guru-gurunya yang sangat disegani sampai mencapai angka 200 orang.¹⁸ Di antaranya orang tuanya sendiri yang mengajarnya langsung ilmu fiqh dan hadis. Lalu Zain al-Dīn Aḥmad Bin ‘Abd al-Dāyīm Bin Ni`mah al-Maqdisī, Ibn Abī al-Yusri, al-Kamāl Bin ‘Abd, al-Majd Bin `Asākir, Jamāl Yahyā Bin al-Shairafī, Aḥmad Bin Abi al-Khair, al-Qāsim al-Arbīlī, Fakhr al-Dīn Bin al-Bukhārī, Kamāl ‘Abd al-Rahīm, Abu al-Qāsim Bin Allān, Aḥmad Bin Syaibān. Ibn Qudāmah al-Maqdisī, Nur al-Dīn Bin `Ali Bin ‘Abd al-Bashīr, Jamāl al-Dīn al-Qazuinī. Tak pelak perjalanan intelektualnya antara Damsyiq dan Kairo menyebabkan banyak orang menimba ilmu darinya. Diantara muridnya yang terkenal adalah Syamsu al-Dīn Muḥammad Bin Qayyim al-Jauziyah (691-751).

¹⁷Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jilid 1 (Beirut: al-Ma’arif, 1966), 104.

¹⁸Ibn ‘Abd al-Hadi, *Al-Uqud al-Durriyah fī Manāqib Shaykh al-Islām Ibn Taymiyah, studi naskah: Muhammad Hamid al-Faqi* (Kairo: Maktabah Hijazi, 1356), 3.

Ibn Taimiyah tidak saja dikenal sebagai ulama yang *concern* dalam dunia akademik, tetapi ia juga seorang pejuang sejati yang mengangkat pedang untuk membela Islam dan mengusir penjahat dan musuh-musuh Islam sama seperti yang dilakukan oleh ulama-ulama terkemuka lainnya semisal *Izz al-Dīn Bin ‘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 Muhammād bin Qalāwūn*. Bahkan ia diangkat menjadi penasehat spiritual dan keagamaannya.

Setelah kekuatan politik Sultan *Muhammād bin Qalāwūn* mulai melemah di tambah dengan adanya faktor-faktor lain sebagaimana disebutkan diatas 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 mahluk). Hal ini bermula dari penulisan kitab *al-Risālah 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 di jawab 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-Qādī* (hakim) Jalāl al-Dīn Hanafī.¹⁹ 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 al-Wardi (w. 749 H) mengkalkulasikan bahwa Ibn Taimiyah dalam sehari semalam menulis 4 lembar dan diperkirakan jumlah buku yang dikarangnya mencapai jumlah 500 jilid²⁰. Kitab-kitab tersebut antara lain: *Majmu’ Fatāwā al-Kubrā*, *al-Qawā'id al-Nūrāniyah*, *al-Furqān Bainā Auliya' al-Rahmān Wa Auliya' al-Syāithān*, *Amrādl al-Qulūb Wa Ilājhūhā*, *al-Tuhfah al-*

¹⁹Muhammad Abū Zahrah, *Ibn Taymiyah; Ashruhu wa Hayātuhu* (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1946), 59-60.

²⁰Muhammad Yūsuf, *Tarikh Ibn al-Wardi*, jilid 7 (Mesir: Maktabah al-Sa'adah: 1951), 786.

Iraqiyah Fi A'māl al-Qulub, al-Ubūdiyah, Darajat al-Yaqīn, al-Risālah al-Tadmuriyah, al-Risalah al-Hamāriyah, Bugyat al-Murtāb, Ibthāl Wahdat al-Wujūd, al-Tawassul Wa al-Wasilah, al-Washiyah al-Kubrā, al-Risālah al-Ladunniyah, Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah, Syarh al-Aqīdah al-Ashfahāniyah, al-Jawāb al-Shahīh Liman Baddala Din al-Masih, al-Raddu 'Alā al-Nashārā, al-Raddu 'Alā al-Manthiqiyīn, Naqdu al-Manthiq, Syarhu Hadits Innamā al-A'māl Bi al-Niyyāt, al-Siyāsah al-Syar'iyyah Fi Ishlāhi al-Rā'I Wa al-Rā'iyyah.

Ibn Taimiyah meninggal Tak lama berselang ia keluar dari penjara pada malam Senin 20 Dzulkaidah tahun 728 H²¹.

Perspektif Ibn Taimiyah dalam Tasawuf

Dalam literatur bahasa terdapat beberapa pendapat mengenai asal kata tasawuf. Pertama, kata *sūff* dialamatkan kepada mereka yang memakai pakaian yang terbuat dari *sūff* (bulu domba/wol). Kedua, sekelompok orang yang tinggal di teras masjid di kota Madinah yang dikenal dengan ahl al-Shuffah. Ketiga, orang yang suci dan bersih hatinya dari perbuatan hati yang tercela. Ibn Taimiyah sepakat dengan pendapat pertama, yaitu kata tasawuf berasal dari kata *sūff*, yaitu orang yang menggunakan bulu domba/wol).²² Namun demikian Ibn Taimiyah tidak setuju jika tampilan fisik saja dijadikan parameter untuk mengukur dan menilai ketasawufan seseorang tetapi yang tak kalah penting adalah bagaimana ia membersihkan dan menyucikan hatinya dari segala sifat yang tercela. Oleh karenanya, dalam karya-karyanya ditemukan penggunaan teman yang berbeda-beda untuk menyebut para sufi, di antaranya *fūqarā'*, *zuhhād*, *sālikīn*, *ashāb al-qalbi wa Arbāb al-Āhwāl*, *ashāb al-Tasawuf al-Mashrū'* atau *ashāb al-Šūfyah*.²³

Sekalipun Ibn Taimiyah menggunakan beragam istilah untuk menyebut para sufi namun ia tidak memiliki definisi yang definitif. Menurut hemat saya, tidak adanya definisi yang definitif mengenai tasawuf dalam versi Ibn Taimiyah disebabkan karena ia tidak ingin terkecoh oleh slogan dan tampilan fisik saja

²¹Abū Zahrah, *Tarikh Mazāhib ...*, jilid 2, 434-5.

²²Ibn Taymiyyah, *Al-Furqān Bayn Awliyā' al-Rahmān wa Awliyā' al-Shaythān* (Kuwait: Maktabah al-Šabih, 1378), 36.

²³Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatawa ...*, jilid 10, 368.

tetapi harus dibuktikan dengan praktek. Jika menunjuk pada cara ibadah dan praktek yang sesuai dengan syara' maka ia adalah tasawuf yang benar sebagaimana dipraktekkan para sufi generasi awal. Kalau tidak maka ia adalah tasawuf yang menyimpang. Ia berkata: "para wali Allah adalah orang-orang mukmin yang bertakwa baik ia dikatakan *faqīr*, *sūfī*, *faqīh*, '*ālim* (ilmuan), *tājīr* (pedagang), *sānī*' (pembuat barang), *amīr* (raja), *hākim* (penguasa) atau yang lainnya".²⁴

Ibn Taimiyah mengklasifikasikan tasawuf menjadi dua: *pertama*, tasawuf sunni atau sering disebutnya tasawuf *masyru'*, yaitu yang diperbolehkan mengikutinya yang sudah muncul embrionya sejak masa awal mula Islam yaitu generasi para sahabat, yang kemudian dikembangkan oleh Junaid Bin Muḥammad al-Bagdādi (w. 297 H) di Bagdad, Abū Sulaymān al-Dārāni (w. 210) di Syam, Dhu al-Nūn al-Miṣri (w. 245 H) di Mesir, al-Harits al-Muḥāsibi (w 243 H) di Bagdad di mana dalam teori dan prakteknya mereka semua menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber. Mereka ini disebut *syuyūkh al-Shūfiyah* oleh Ibn Taimiyah. *Kedua*, tasawuf bid'ah yaitu tasawuf yang sudah kemasukan 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 Arabi dan pengikutnya. Ibn Taimiyah mengkritik tajam dan mengecam para sufi jenis kedua ini. Dalam mengomentari pemikiran Ibn Arabi ia berkata: *Ibn Arabi bukanlah tipe ahli sufi yang memiliki spirit intelektual apalagi mengikuti al-Qur'an dan Sunnah*.²⁵ Ia juga berkata: *mereka ini tercela di sisi Allah, Rasul-Nya dan para wali Allah*.²⁶

Ia membuat klasifikasi yang lebih rinci lagi mengenai tipologi pengikut tasawuf; *Pertama*, para sufi ahlu al-Sunnah generasi awal yang dalam teori dan praktek tasawufnya merujuk pada al-Qur'an dan Sunnah. *Kedua*, para sufi ahlu al-Sunnah yang mencampuradukkan tasawuf dengan ilmu Kalam tetapi tidak

²⁴*Ibid.*, jilid 11, 22.

²⁵Ibn Taymiyyah, *al-Furqan* ..., 113.

²⁶Ibn Taymiyyah, *al-Raddu 'alā al-Manṭiqiyyin* (Beirut: al-Ma'arif, 1966), 516.

dipengaruhi filsafat. Ketiga, para sufi yang mencampuradukkan tasawuf dengan filsafat.

Maqāmāt dan Ahwāl

Ahwāl dan maqāmāt versi 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) sebagaimana pendapat sebagian para sufi karena ini menimbulkan kesulitan dalam memahami perkataan para penganut tasawuf. Dalam perspektif Ibn Taimiyah setidaknya ada tujuh *maqāmāt* yang harus dilalui oleh seseorang; Pertama, *taubat*, Kedua, *tawakkal*, Ketiga, *zuhd*, Keempat, *ridā*, Kelima, *shabr*, Keenam, *khanf*. Ketujuh, *rajā*. Sementara *ḥāl* terdiri dari *mababbah*.

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 *taklīf* (pembebanan manusia terhadap beberapa amal ibadah) itu tidak ada gunanya/manfaatnya. Sementara itu Ibn Taimiyah berpendapat sebaliknya bahwa *ma'rifat* merupakan fitrah 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 *taklīf* diperoleh melalui perantaraan para Rasul.

Pada sisi lain *qalbu* (hati) bisa saja menerima ilmu tetapi dengan usaha, proses dan perantara dalam pencarinya yang selanjutnya dinamakan *ilm mathlub* (ilmu yang dicari). Namun ada juga jenis ilmu yang diperoleh tanpa melakukan pencarian dan proses tetapi langsung diberikan Allah kepada seseorang yang dinamakan *ilm mauhub* (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-Dzikir (mengingat Allah). Jadi Sarana untuk mencapai *ma'rifat* adalah *qalbu* (hati) dengan dibantu oleh pendengaran dan penglihatan. Dan *qalbu* berkedudukan sebagai sarana sementara anggota tubuh yang lain adalah pendukung²⁷.

Ibn Taimiyah membuktikan kebenaran konsep tersebut dengan logika dan pengalaman hidup yang sering dialaminya di mana manusia tidak mungkin ada tanpa pencipta, bangunan tidak mungkin berdiri sendiri tanpa adanya orang yang membangunnya, bekas kaki/jejak tidak mungkin ada tanpa adanya orang yang menginjak tempat tersebut dan seterusnya. Sedangkan kejadian alam yang tidak sering terjadi seperti kilat, petir dan gempa bumi semua itu merupakan faktor pendukung *ma'rifat* karena kebiasaan manusia jika melihat sesuatu yang asing dan baru mereka berzikir (mengingat Allah) dan ber-tasbih (menyucikan Allah). 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*²⁸.

Ma'rifat jenis ini dinamakannya *al-Iman al-Mujmal* dan ia tidak berdiri sendiri tetapi harus disertai dengan *al-Iman al-Mufasshal* yaitu nilai-nilai normatif yang bersumber dari al-Qu'ran 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 dan mendengar apa yang tidak pernah didengar telinga dan apa yang tidak pernah terlintas di benak seseorang²⁹.

²⁷Ibn Taymiyyah, *Jami‘ al-Rasa’il* (Riyadl: Maktabah al-Madani, 1389), 11

²⁸Ibn Taymiyyah, *Minhaj ...*, jilid 3, 100.

²⁹Ibn Taymiyyah, *Majmu’ Fatawa ...*, jilid 2, 24.

al-Wilayah dan al-Karāmah

Wali Allah adalah seseorang yang dekat dengan Allah. Standar untuk mengukur kedekatan seseorang adalah keimanan dan ketakwaannya kepada Allah. Semakin bertambah keimanan dan ketakwaan yang diperbuat maka semakin dekat ia kepada Allah. Dalam perspektif Ibn Taimiyah Wali Allah terbagi menjadi dua; *Pertama, sabiqun muqarrabun* yaitu orang yang mendekatkan diri kepada Allah dengan mengerjakan ibadah yang *nawāfiṣ* (hukumnya sunnat) setelah mengerjakan yang wajib. Jadi mereka mengerjakan yang wajib dan sunnat serta meninggalkan yang haram dan makruh. *Kedua, ashhāb al-Yamin* yaitu orang yang mendekatkan dirinya kepada Allah dengan mengerjakan ibadah yang wajib saja. Mereka mengerjakan yang wajib dan meninggalkan yang haram serta tidak memaksakan dirinya untuk mengerjakan yang sunnah dan tidak memaksakan dirinya untuk meninggalkan yang mubah³⁰.

Titik temu antara *wilayah* dan *nubuwah* terletak pada kejadian luar biasa yang diberikan Allah kepada seseorang yang mencapai derajat tersebut. Kalau kejadian luar biasa yang diberikan kepada nabi maka dinamakan *mujizat* sedangkan kejadian luar biasa yang diberikan kepada wali dinamakan *karāmah*. Mu'jizat dimaksudkan sebagai bukti yang mendukung kebenaran risalah yang diemban seorang Nabi.

Ibn Taimiyah mengklasifikasikan kejadian luar biasa menjadi tiga. *Pertama, mukhātabāt* yaitu seseorang bisa mendengar apa yang tidak didengar oleh orang lain. *Kedua, muṣyāḥadāt* yaitu seseorang bisa melihat apa yang tidak dilihat oleh orang lain baik dalam sadar atau bermimpi. *Ketiga, muṣkāyafah* yaitu seseorang mengetahui apa yang tidak diketahui oleh orang lain. Semua bentuk kejadian luar biasa ini dalam perspektif Ibn Taimiyah dinamakan *kashf* atau *mukāyafah*.

Derajat *al-wilayah* tidak mesti menuntut adanya kejadian luar biasa yang terjadi pada orang yang mencapai derajat tersebut. Bisa jadi seseorang adalah wali Allah tetapi tidak memiliki kejadian yang luar biasa sebagaimana bisa saja terjadi kejadian luar biasa pada seseorang yang sering mengerjakan perbuatan

³⁰Qs. al-Wāqi‘ah: 7-14 .

maksiat dan ia bukanlah seorang wali Allah. Dengan ini maka wali Allah adalah seorang mukmin yang bertakwa³¹.

Perbandingan antara Pemikiran Tasawuf al-Gazālī dan Ibn Taimiyah

Setelah memaparkan pemikiran tasawuf al-Gazālī dan Ibn Taimiyah, penulis menemukan adanya beberapa kesamaan konsep antara kedua ulama pada hal-hal berikut ini; *Pertama*, bahwa al-Gazālī dan Ibn Taimiyah bersama-sama melakukan purifikasi terhadap ajaran tasawuf dengan mengembalikannya ke sumbernya yang orisinil yaitu nash-nash al-Qur'an dan sunah Rasul serta praktek para sahabat. *Kedua*, al-Gazālī dan Ibn Taimiyah bersama-sama menolak konsep *shāṭabāt* (pernyataan teopatis) para pengikut tasawuf dengan alasan hal 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 konsep tersebut mengaburkan perbedaan antara sang *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 *ittihād* 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 *'ubudiyah* (penghambaan) kepada Allah.

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

³¹Qs. Yūnus: 62-63.

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, dalam konsep tasawuf al-Gazālī mempraktekkan *khalwah* (menyendiri selama beberapa hari dengan berzikir kepada Allah) sampai mendapatkan *tajalli* (penampakan Allah). Sementara Ibn Taimiyah sangat menentang praktek *khalwah* yang dilakukan banyak orang. Dalil yang sering dipergunakan oleh sebagian ahli tasawuf dengan meniru praktek Rasulullah yang pernah *tahannuth* di gua Hira ditentang oleh ia dengan alasan setelah Nabi Muhammad diutus sebagai nabi, ia tidak pernah mempraktekkan *tahannuth* lagi bahkan para sahabat tidak pernah melakukannya sama sekali. Seandainya *tahannuth* itu disyariatkan maka pasti umatnya diperintahkan untuk mempraktekkannya

Catatan Akhir

Jika sebelumnya tasawuf berupaya menenggelamkan diri pada Allah melalui tokoh-tokohnya semisal Hasan al-Bashri (*khauf*), Rabi`ah al-Adawiyah (*bub al-llāh*), Abū Yazid Al-Busthāmi (*fānā*), al-Hallaj (*būlūl*), dan kemudian berkembang dengan munculnya tasawuf bercorak filsafat dengan tokoh-tokohnya Ibn Arabi (*wāḥdat al-wujūd*), Ibn Sabi`in (*ittihād*), dan Ibn Faridl (*bubb al-Lāh, fānā*, dan *wāḥdat al-shūbūd*) yang memfokuskan diri pada *hakekat* serta terkesan mengenyampingkan syariat, maka konsep tasawuf yang ditawarkan al-Gazālī berhasil mengkolaborasikan syariat (*fiqh*), dan *hakekat* (tasawuf).

Secara umum Ibn Taimiyah mengakui keabsahan metode eksperimental tasawuf, tapi ia menyarankan agar Tasawuf juga mempergunakan validitas eksternal untuk menguji kebenaran konsepnya. validitas eksternal yang dimaksud adalah ajaran pokok yang ada dalam Islam. Inti dari pandangan Ibn Taimiyah tentang Tasawuf adalah bahwa ia (tasawuf) merupakan perpanjangan dari agama Islam yang secara normatif harus bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah dan secara historis applikatif harus merujuk pada keteladanan para sahabat. *Wa al-Lāh a'lam bi al-ṣawāb.* ●

Daftar Pustaka

- Abd al-Hādi, Ibn. 1366. *Al-Uqūd al-Durriyah fī Manāqib Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah*, studi naskah: Muḥammad Hāmid al-Faqi. Kairo: Ḥijāz.
- Abū al-Faidl, Maḥmud. t.t. *Madkhal ilā al-Tasawuf*. Mesir: Dār al-Qawmiyah.
- Abdullah Otta, Yusno. *Tasawuf dan Tantangan Perubahan Sosial*. Lemlit IAIN Mataram, vol. 14 no. 2 Desember 2010, 389-412.
- Ashur, Sa‘id ‘Abd al-Fattah. 1403. *al-Harakah al-Salibiyah*. Juz.1. Kuwait: Dār al-Qalam.
- Abū Zahrah, Muḥammad. 1946. *Ibn Taymiyah; Ashruhu Wa ḥayātuhu*. Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi.
- _____. 1948. *Tārikh Maẓāhib al-Islāmiyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi.
- Bāsil, Sa‘id. t.t. *Manbaj al-Bahthi ‘an al-Ma‘rifat ‘Inda al-Gazālī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāni.
- Dunyā, Sulaymān. 1965. *Al-Haqīqah fī Naṣar al-Gazālī*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif.
- al-Gazālī, Abū Hāmid. 1354. *Kimiya’ al-Sa‘ādah*. Mesir: Dār al-Kitab al-Arabi.
- _____. 1392. *Al-Munqidh min al-Dalāl*. Kairo: Dār al-Nashr.
- _____. 1352. *Iḥyā’ Ullum al-Dīn*. Damaskus: Maktabah al-Uthmāniyah.
- _____. 1355. *Al-Risālah al-Ladunniyah*, studi naskah: Abdul Halim Maḥmud. Kairo: Maktabah al-Jundi.
- Kathir, Ibn. 1966. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: al-Ma‘ārif.
- Kutbi, Muḥammad Bin Syākir. 1951. *Fawāt al-Wafyāt*, vol. 1. Mesir: Maktabah al-Sa‘ādah.
- Khursyid, Ibrahim Zāki. 1969. *Dāyrat al-Ma‘ārif al-Islāmiyah*. Mesir: Maktabah al-Sya’b.
- Rifā‘ī, Aḥmad Farid. 1355. *Al-Gazālī*. Damaskus: Maktabah al-Halabi.
- Subki, Tāj al-Din. 1379. *Tabaqāt al-Shāfi‘iyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāni.

- Suhrawardi. 1366. *Awārif al-Ma‘ārif*. Kairo: Dār al-Kutub al-Haditsah.
- Taymiyyah, Ibn. 1355. *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Asfahāniyah*. Damaskus: Maktabah al-Halabi.
- _____. 1966. *al-Raddu ‘ala al-Manṭiqiyyin*. Beirut: al-Ma‘ārif.
- _____. 1389. *Jāmi‘ al-Rasā’il*. Riyādl: Maktabah al-Madani.
- _____. 1378. *al-Furqān Bayn Awliyā’ al-Rahmān wa Awliyā’ al-Shayṭān*, Kuwait: Maktabah al-Shabih.
- _____. 1389. *al-Ṣufiyah wa al-Fuqarā’*, studi naskah: Dr. Muḥammad Jamil Gāzi. Riyādl: Maktabah al-Madani.
- _____. t.t. *Majmu’ Fatāwa*, Studi Naskah: Dr. Muḥammad Rasyād Sālim KSA: Mathba’ah Riyādl.
- ‘Uthmān, ‘Abd al-Karīm. t.t. *Al-Imām al-Gazālī*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Yūsuf, Muḥammad. 1951. *Tārikh Ibn al-Wardī*. Mesir: Maktabah al-Sa’ādah.
- Zarkali, Khayr al-Dīn. 1979. *Al-A’lām*, jilid 7. Beirut: Dār Ilmi Li al-Malāyīn.