

**PEMIKIRAN TASAWUF SALAFI  
IBN QAYYIM AL-JAWZĪYAH**

**DISERTASI**

**Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat  
Mendapatkan Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam  
pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel**



**Oleh:**

**LALU AGUS SATRIAWAN  
NIM F23416132**

**PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL  
SURABAYA  
2021**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama Lengkap : Lalu Agus Satriawan

NIM : F23416132

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 25 Juli 2020

Saya yang menyatakan,



Lalu Agus Satriawan

## **PERSETUJUAN PROMOTOR**

Disertasi berjudul Pemikiran Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang ditulis oleh Lalu Agus Satriawan ini telah disetujui pada tanggal 15 April 2021.

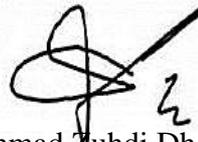
Oleh:

PROMOTOR



Prof. Dr. H. Abdul Kadir Riyadi, M.Sc.  
NIP. 197008132005011003

PROMOTOR



Dr. H. Achmad Zuhdi Dh., M.Fil.I.  
NIP. 196110111991031001

## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “**PEMIKIRAN TASAWUF SALAFI IBN QAYYIM AL-JAWZĪYAH**” yang ditulis oleh Lalu Agus Satriawan ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 5 Mei 2021.

Tim Penguji:

1. Dr. Ahmad Nur Fuad, MA. (Ketua/Penguji)
2. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I. (Sekretaris/Penguji)
3. Prof. Dr. H. Abdul Kadir Riyadi, M.Sc. (Promotor/Penguji)
4. Dr. H. Achmad Zuhdi DH., M.Fil.I. (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H. Eka Putra Wirman, Lc., MA. (Penguji Utama)
6. Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA, Ph.D. (Penguji)
7. Dr. H. Mohammad Salik, M.Ag. (Penguji)



Surabaya, 12 Juli 2021

Direktur,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.  
NIP. 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL  
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA  
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300  
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : LALU AGUS SATRIAWAN  
NIM : F23416132  
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana / Studi Islam  
E-mail address : la\_satriawan@uinmataram.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi  Tesis  Desertasi  Lain-lain (.....)

yang berjudul :

Pemikiran Tasawuf Salafi' Ibn Qayyim al-Jawziyah

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 25 Agustus 2022

Penulis

  
(Lalu Agus Satriawan)  
nama terang dan tanda tangan

## ABSTRAK

**Judul Disertasi** : Pemikiran Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah

**Kata Kunci** : Tasawuf, Akhlak, Hijrah, *Sulūk*, *al-Maqāmāt*, *al-Aḥwāl*, *al-Fanā'*, Tauhid.

Penolakan aliran Salafi terhadap tasawuf sangat jelas, dikarenakan tasawuf merupakan lahan yang subur bagi tumbuhnya khurafat, tahayul, dan bid'ah. Salah seorang tokoh utama dalam aliran Salafi yang intens mengkritisi tasawuf, khususnya Tasawuf Falsafi, adalah Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Kritik tersebut berlandaskan pemikiran tasawufnya yang tertuang dalam beberapa karyanya.

Berdasarkan hal tersebut, penelitian ini bertujuan ingin mengeksplorasi landasan pemikiran Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah, dan ajaran-ajaran tasawufnya berupa konsep perjalanan menuju Allah, konsep *maqāmāt* dan *aḥwāl*, konsep *fanā'* dan konsep tauhidnya.

Penelitian kepustakaan yang menggunakan metode kualitatif dan pendekatan historis dan deskriptif analitis ini menemukan pertama, bahwa landasan pemikiran tasawuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah Alquran, al-Sunnah dan *athār* (peninggalan) para sahabat baik berupa perkataan dan perbuatan mereka, dan perkataan Ibn Taymīyah, serta perkataan para sufi terdahulu, dimana tasawuf adalah akhlak yang tujuannya untuk menyucikan dan memurnikan jiwa agar siap melakukan perjalanan menuju Allah. Kedua, ajaran-ajaran tasawuf salafinya mengenai jalan pendakian menuju Allah diistilahkan dengan hijrah, yakni hijrah dengan hati. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menamakan *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl* dengan istilah *al-manāzil*. Dan tidak menjelaskan secara eksplisit mana yang merupakan *maqām* dan mana yang *ḥāl*. Konsepnya tentang *fanā'* dimana dia membagi *fanā'* menjadi tiga, yakni *fanā' `an wujūd al-siwā*, *fanā' `an shuhūd al-siwā*, dan *fanā' `an `ibādah al-siwā*. *fanā'* yang hakiki adalah *fanā'* yang ketiga yakni *fanā'* dari beribadah kepada selain-Nya. Dan yang terakhir bahwa tauhid merupakan pengesaan Allah dengan penegasan keberbedaan-Nya dengan seluruh makhluk ciptaan, dan pengesaannya dengan sifat-sifat kesempurnaan, serta penyucian-Nya dari ketiadaan sifat-sifat. Tauhid merupakan awal dari perjalanan seorang hamba menuju Allah dan juga akhir dari perjalanan tersebut. Secara teoritik penelitian ini berimplikasi kepada penolakan terhadap tesis yang menyimpulkan bahwa aliran Salafi anti tasawuf dan sufi.

## ABSTRACT

- Title** : Salafi Sufism Thought of Ibn Qayyim al-Jawzīyah
- Keywords** : Sufism, Moral, *Hijra*, *Suluḳ*, Stations, Mystical States, Annihilation, *Tawhīd*.

The rejection of the Salafi towards Sufism is very clear, because Sufism is fertile ground for the growth of superstition and *bid'a*. One of the central figures in the Salafi school who intensely criticizes Sufism, primarily philosophical Sufism, is Ibn Qayyim al-Jawzīyah. His criticism is based on his Sufism thoughts in several of his works.

This research aims to explore and reveal the basis of Ibn Qayyim al-Jawzīyah's thoughts and teachings of Sufism, especially about the concept of a journey to God, the idea of *maqāmāt* and *aḥwāl*, the concept of *fanā'* and the concept of *tawhīd*.

This library research which uses qualitative methods and a historical and descriptive-analytical approach, found first that the basis of Ibn Qayyim al-Jawzīyah's Salafi Sufism thought was (a) the Koran; (b) *al-Sunnah*; (c) *athār* (relics) of the Ṣaḥāba both in the form of their words and actions; and (d) the words of Ibn Taymīyah, as well as those of the earlier Sufis, where Sufism is a moral that aims to purify and refine the soul, so it ready to make a journey to Allah. Second, Ibn Qayyim al-Jawzīyah's Salafi Sufism teachings were about: (a) the journey to Allah, termed by *hijrah*, that is, moving with the heart; (b) the concept of *al-maqāmāt* and *al-aḥwāl* which named by *al-manāzil* without any explanation explicitly which is *maqām* and which *ḥāl*; (c) the concept of *fanā'* where he divides into three, namely *fanā' `an wujūd al-siwā*, *fanā' `an shuhūd al-siwā*, and *fanā' `an `ibādah al-siwa*. The truly *fanā'* is the third *fanā'* which is annihilation from worshipping other than Allah; And finally (d), that *tawhīd* is the affirmation of the unity of Allah by affirming His difference with all creatures and demands the negation of all attributes from him. *Tawhīd* is the beginning of a *salik's* journey to Allah and the end of that journey. Theoretically, this research has implications for rejecting the thesis, concluding that Salafis are anti-Sufism and The Sufis.

## ملخص

الموضوع : فكر التصوف السلفي لابن قيم الجوزية

الكلمات الرئيسية : التصوف، الأخلاق، الهجرة، السلوك، المقامات، الأحوال، الفناء، التوحيد

إن رفض المذهب السلفي نحو الصوفية واضح للغاية، لأن الصوفية، في اعتبارهم، هيأت أرضاً خصبة لنمو الحرافات والبدعة. من الشخصيات الرئيسية في المدرسة السلفية التي تنتقد الصوفية بشدة، وخاصة الصوفية الفلسفية، ابن قيم الجوزي. وقد استند نقده للتصوف إلى أفكاره الصوفية الواردة في العديد من أعماله وكتبه.

وبناء على السابق ذكره يهدف هذا البحث إلى الكشف عن أساس أفكار التصوف السلفي لابن قيم الجوزية، وتعاليمه الصوفية السلفية عن مفهوم السير إلى الله، ومفهوم المقامات والأحوال، ومفهوم الفناء، ومفهوم التوحيد.

واستنتج هذا البحث المكتبي الكيفي الذي يستخدم منهجاً من نوعي التاريخي والوصفي التحليلي، أولاً، أن أساس أفكار التصوف السلفي لابن قيم الجوزية هو القرآن، والسنة، وآثار الصحابة السلف الصالح أقوالاً وأفعالاً، وكلام ورأى ابن تيمية، وكذلك أقوال الصوفيين الأوائل، أن التصوف هو الأخلاق لتزكية وتهذيب النفس لتستعد لسيرها إلى الله. وثانياً، أن تعاليم ابن القيم الجوزية عن السير إلى الله الذي أطلق بالهجرة، هي الهجرة بالقلب. أطلق ابن قيم الجوزية المقامات والأحوال بالمنازل. ولا يفرق بين المقامات والأحوال تفريقاً واضحاً. ومفهوم ابن القيم الجوزية للفناء حيث يقسمه إلى ثلاثة، وهي الفناء عن وجود السوى، والفناء عن شهود السوى، والفناء عن عبادة السوى. والفناء الحقيقي عنده هو الفناء الثالث بحيث يفنى السالك عن عبادة لغير الله. وأخيراً، أن التوحيد هو إفراد الله عن المحدثات وإثبات اختلافه بجميع المخلوقات، وحكمه بصفات الكمال، وتنزيهه من العيوب والنقائص. التوحيد هو بداية رحلة السالك إلى الله ونهايتها. من الناحية النظرية، هذا البحث له آثار على رفض الأطروحة التي خلصت إلى أن السلفيين مناهضون للتصوف والصوفية.

## DAFTAR ISI

Halaman Sampul Dalam Disertasi .....	i
Halaman Prasyarat Disertasi .....	ii
Pernyataan Keaslian .....	iii
Persetujuan Promotor .....	iv
Pengesahan Tim Penguji Disertasi Terbuka .....	v
Transliterasi .....	vi
Abstrak Bahasa Indonesia .....	vii
Abstrak Bahasa Inggris .....	viii
Abstrak Bahasa Arab .....	ix
Ucapan Terima Kasih .....	x
Daftar Isi .....	xiii
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah .....	10
C. Rumusan Masalah .....	10
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	11
E. Kerangka Teori .....	11
F. Penelitian Terdahulu .....	15
G. Metode Penelitian .....	28
H. Sistematika Pembahasan .....	32
<b>BAB II DOKTRIN TASAWUF HINGGA MASA IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH .....</b>	<b>34</b>
A. Pengertian dan Tujuan Tasawuf .....	34
B. Sejarah Kemunculan dan Evolusi Tasawuf .....	43
1. Masa Permulaan .....	43
2. Masa Pengembangan .....	45
3. Masa Pembaharuan .....	47
4. Masa Falsafi .....	51
5. Masa Kemunduran .....	52
C. Tipologi Pemikiran Tasawuf .....	54
1. Tasawuf Salafi .....	56
2. Tasawuf Sunni .....	60
3. Tasawuf Falsafi .....	64
D. Tema-Tema Kajian Tasawuf .....	68
1. Konsep <i>al-Maqāmāt</i> dan <i>al-Aḥwāl</i> dalam Tasawuf .....	68
2. Konsep <i>Fanā'</i> dan Teori Kesadaran .....	102
3. Konsep Tauhid dalam Tasawuf .....	111
4. Konsep <i>Waḥdat al-Wujūd</i> dalam Tasawuf .....	122
<b>BAB III SKETSA BIOGRAFIS IBN QAYYIM AL-JAWZĪYAH .....</b>	<b>145</b>
A. Latar Belakang Sosio-Kultural Masa Ibn Qayyim al-Jawzīyah .	146
1. Kondisi Politik .....	146

2. Kondisi Sosial .....	148
3. Kondisi Intelektual, Ideologi, dan Pemikiran .....	150
B. Riwayat Hidup dan Pendidikan Ibn Qayyim al-Jawzīyah.....	152
C. Metode Penulisan dan Karya-Karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah ..	160
1. Ciri Metode Penulisan Ibn Qayyim al-Jawzīyah .....	160
2. Karya-Karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah .....	162
<b>BAB IV TASAWUF SALAFI IBN QAYYIM AL-JAWZĪYAH.....</b>	<b>168</b>
A. Landasan Tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah.....	168
1. Alquran, al-Sunnah, dan <i>Āthār</i> Sahabat.....	178
2. Perkataan Ibn Taymīyah .....	181
3. Pendapat Para Sufi Terdahulu.....	184
B. Ajaran-Ajaran Tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah .....	189
1. Perjalanan Menuju Tuhan .....	189
2. Konsep <i>al-Manāzil</i> ( <i>al-Maqāmāt</i> dan <i>al-Aḥwāl</i> ) .....	196
3. Konsep <i>Al-Fanā'</i> .....	220
4. Konsep Tauhid.....	229
<b>BAB V PENUTUP.....</b>	<b>236</b>
A. Kesimpulan.....	236
B. Implikasi Teoritik .....	239
C. Rekomendasi .....	240
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>241</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>	

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Tasawuf yang muncul pada abad I hijriyah, lahir sebagai bentuk ketidakpuasan terhadap berbagai praktik keagamaan yang sudah sangat menyimpang di masyarakat, terutama yang dilakukan oleh para penguasa. Ia juga merupakan sebuah bentuk kepedulian terhadap otentisitas dan orisinalitas doktrin-doktrin Islam. Tidak heran kemudian, para sufi awal itu dikenal sebagai seorang moralis yang menjunjung tinggi watak hidup mulia, watak hidup yang tidak mencerminkan keangkuhan para penguasa dan kesombongan para penganut kehidupan hedonis. Namun demikian, seiring perjalanan waktu, eksistensi tasawuf telah banyak dipertanyakan dan oposisi terhadapnya mulai muncul. Walaupun oposisi tersebut pada hakekatnya bukanlah suatu fenomena modern dan tidak hanya berasal dari luar tasawuf, tetapi juga berasal dari kaum sufi sendiri, seperti Rūzbihān Baqli (w. 1209 M). Hal tersebut telah lama muncul dalam sejarah Islam, dan mencapai puncaknya pertama kali pada penyiksaan brutal dan eksekusi atas diri al-Ḥallāj, seorang martir sufi ekstatik tahun 922 M.<sup>1</sup>

Salah satu komentar yang sering diulang-ulang kaum Orientalis adalah stagnasi aktivitas intelektual kaum Muslimin yang disebabkan, setidaknya, oleh tiga hal. Pertama, tertutupnya pintu ijtihad yang telah berlangsung selama seribu tahun. Kedua, melalui karya *Tahāfut al-Falāsifah* al-Ghazālī (w. 1111 M) menyerang kaum filosof. Dan ketiga, meninggalnya Ibn Rusyd (w. 1198 M) yang

---

<sup>1</sup>Elizabeth Sirriyeh, *Sufi dan Anti-Sufi*, terj. Ade Alimah (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), xv.

merupakan simbol rasionalisme Islam, menurut sebagian kalangan semisal E. Rennan.<sup>2</sup>

Jika ketiga hal tersebut ditilik, penyebab utama stagnasi tersebut sering kali dialamatkan kepada tasawuf. Tasawuf merupakan penyebab kemunduran Islam dalam segala bidang bagi sebagian kaum modernis reformis. Menurut pendapat kaum modernis, terlebih yang berpendidikan Barat, tasawuf menjadi kambing hitam kemunduran Islam dan merupakan agama kaum awam dan mengandung unsur-unsur takhayul ala abad Pertengahan yang diambil dari agama-agama lain atau budaya-budaya lokal.<sup>3</sup> Tasawuf adalah penghalang bagi modernitas.<sup>4</sup> Bagaimana mungkin modernitas yang bertumpu pada rasionalitas dan efisiensi akan sejalan dengan tasawuf.<sup>5</sup> Tasawuf bagi kebanyakan orang, baik muslim maupun non-muslim laksana “alien” yang tiba-tiba muncul dalam Islam.<sup>6</sup> Tasawuf juga dengan beberapa konsepnya menyediakan lahan bagi praktik-praktik yang bertentangan dengan ajaran Islam murni, penafian penggunaan akal, serta menyuburkan paham fatalisme dan eksklusifisme yang merupakan hasil pemahaman terhadap konsep zuhud, uzlah, khalwat, rida, dan sabar. Jamal al-Dīn al-Afghānī (w. 1897 M) misalnya, menuduh tasawuf bertanggung jawab atas tersebarnya faham tawakal dan kepercayaan yang berlebihan terhadap qada dan qadar yang menjadikan kaum muslimin kehilangan semangat bekerja dan

---

<sup>2</sup>Seyyed Hossein Nasr and William C. Chittick, *Islam Intelektual: Teologi, Filsafat, Ma'rifat*, terj. Tim Perennial (Depok: Perpustakaan SalmanITB, 2001), 5.

<sup>3</sup>William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002), 63.

<sup>4</sup>Carl W. Ernst, *Ajaran dan Amaliah Tasawuf: Sebuah Pengantar*, terj. Arif Anwar (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 3.

<sup>5</sup>Azyumardi Azra, “Sufisme dan ‘Yang Modern’”, dalam *Urban Sufism*, ed. Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2008), iii.

<sup>6</sup>William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2008), 3.

berkarya.<sup>7</sup> Begitupun dengan Ibn Taymīyah (w. 1328 M), seorang penganut Mazhab Hambali, yang melontarkan kritik tajam terhadap praktik-praktik ibadah kaum Sufi yang berlebihan, sebagai contoh adalah kisah-kisah orang yang jatuh pingsan sampai mati ketika mendengarkan Alquran. Dalam pandangan Ibn Taymīyah hal tersebut sangat berlebihan, karena para sahabat semisal Abd Allāh ibn Zubayr, Asmā' binti Abū Bakr al-Ṣiddīq, dan Muḥammad ibn Sīrīn (w. 729 M) mencela hal tersebut.<sup>8</sup> Penolakan terhadap tasawuf semakin menemukan momentumnya, menurut Sirriyeh, setelah lahirnya Wahhabiyah yang berusaha dengan gigih memberantas praktik-praktik takhayul yang diperagakan oleh pengikut tasawuf. Gerakan ini merupakan suatu contoh yang luar biasa dari penolakan yang keras dan total terhadap tasawuf, dan ekspresi-ekspresinya yang terorganisir dalam tarekat-tarekat.<sup>9</sup>

Demikian juga halnya dalam dunia modern, dalam pandangan Bellah yang menyatakan, sebagaimana dikutip oleh Abdul Munir Mulkhan, bahwa kemunduran terbesar dalam agama ditandai dengan kemunculan gerakan sufisme.<sup>10</sup> Dalam konteks Marxisme dan sosialisme, masalah-masalah yang bersifat spiritual (termasuk di dalamnya tasawuf) tidak boleh masuk dalam sebuah sistem sosial. Ikatan-ikatan sistem sosial dibangun atas dasar ikatan biologis dan

---

<sup>7</sup>Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Al-Taṣawwuf: Ijābiyātuhu wa Salbiyātuhu* (Kairo: Dār al-Ma`ārif, 1984), 3.

<sup>8</sup>Suprpto, "Neo-Sufisme: Kritik Konsep Ibn Taymiyyah terhadap Tasawuf," *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Islam dan Masyarakat*, VI, no. 1, (July 2002): 85.

<sup>9</sup>Sirriyeh, *Sufi dan Anti-Sufi*, 32.

<sup>10</sup>Abdul Munir Mulkhan, "Dari Alkoholisme hingga Pencerahan Batin," dalam Ahmad Najib Burhani, *Tarekat tanpa Tarekat* (Jakarta: Serambi, 2002), 13.

ekonomis, dan harus berlandaskan atas dasar hal yang bersifat sekuler bukan spiritual.<sup>11</sup>

Dalam perjalanan kesejarahannya tasawuf telah mengalami kritik-kritik dari berbagai pihak, tidak hanya dari ulama luar disiplin tasawuf akan tetapi juga dari ulama tasawuf itu sendiri. Imam Mālik ibn Anas (w. 795 M) salah seorang ulama fikih dan imam dari salah satu mazhab fikih terkenal misalnya mengecam orang-orang yang hanya mengedepankan aspek rohaniah batiniyah saja dan menyepelekan aspek lahiriyah dengan menyebutnya *zindiq*.<sup>12</sup> Sedangkan kritik internal dari kalangan tokoh tasawuf yang sangat penting adalah al-Muḥāsibī (w. 857 M), al-Junayd (w. 910 M), al-Makkī (w. 966 M), al-Qushayrī (w. 1074 M). al-Qushayrī termasuk sufi yang melakukan pembaharuan terhadap tasawuf dan mengkritik sufi-sufi yang terlalu berasyik-asyikkan dengan penyatuan dan *shataḥāt* (ungkapan-ungkapan ganjil). Begitupun beliau juga mengecam para sufi pada masanya yang gemar menggunakan pakaian orang-orang miskin sementara tindak tanduk mereka tidak sesuai dengan pakaian mereka.<sup>13</sup>

Dari kritik-kritik tersebut sarjana dan ilmuwan pemerhati tasawuf mengelompokkan pemikiran-pemikiran tasawuf menjadi beberapa klasifikasi dan tipologi. Ada klasifikasi dan tipologi tasawuf salafi, tasawuf sunni, dan tasawuf falsafi sebagaimana yang dilakukan oleh Abd al-Qādir Maḥmūd.<sup>14</sup> Kemudian A.

---

<sup>11</sup>David Ray Griffin, *Visi-Visi Postmodern: Spiritualitas dan Masyarakat*, terj. A. Gunawan Admiranto (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2005), 7.

<sup>12</sup>Abū Bakar Muḥammad al-Kalābādī, *Al-Ta'arruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 49.

<sup>13</sup>Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā Al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah, 1979), 147.

<sup>14</sup>Abd al-Qādir Maḥmūd, *Al-Falsafah Al-Ṣūfiyyah Fī al-Islām: Maṣādiruhā Wa Naẓariyātuhā Wa Makānatuhā Min Al-Dīn Wa Al-Ḥayāh* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1966).

Rivai Siregar mengklasifikasikan menjadi tasawuf akhlaki, tasawuf amali, dan tasawuf falsafi.<sup>15</sup> Sedangkan Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin mengklasifikasikan menjadi tasawuf akhlaki, tasawuf falsafi, dan tasawuf syi'i.<sup>16</sup>

Tasawuf Salafi adalah sebuah term yang terdiri dari dua kata, tasawuf dan salafi. Istilah “Salafi” dipergunakan untuk menunjukkan identitas dan metode interpretasi suatu kelompok. Kata “Salaf”, asal dari istilah “Salafi”, secara bahasa berarti orang terdahulu. Lawannya adalah kata “Khalaf”, yaitu orang terkemudian. Kata “Salaf”, menurut Ibn Manẓūr (w. 1312 M) berarti orang yang mendahului orang lain baik dari orang tua maupun orang-orang terdekat yang lebih tua umurnya dan lebih utama.<sup>17</sup> Dengan demikian, “salaf” berarti orang yang merujuk atau mengikuti “orang-orang terdahulu”, yaitu umat Islam generasi tiga abad pertama dalam Islam, masa Nabi Saw, Sahabat, Tabi'in dan Tabi' Tabiin.<sup>18</sup> Sedangkan yang dimaksud dengan “Salafi” adalah orang yang menisbatkan dirinya kepada mazhab atau manhaj salafi.<sup>19</sup>

Madzhab Salafi dalam interpretasinya lebih banyak menggunakan metode literal. Literalisme adalah sebuah pendekatan yang mengacu pada lafal suatu teks secara tersurat sebagaimana adanya, tanpa mengindahkan maksud-maksud tersirat dalam teks tersebut dan tanpa mengenali konteks sosial dimana teks-teks tersebut

---

<sup>15</sup>A. Rivai Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), 52.

<sup>16</sup>Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 49.

<sup>17</sup>Muḥammad ibn Mukarram bin Manẓūr al-Ifriqī al-Miṣri, *Lisān al-'Arab*, vol. 6 (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992), 331.

<sup>18</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, “Metode Interpretasi Teks-Teks Agama dalam Mazhab Salafi Saudi Mengenai Isu-Isu Gender,” *Holistik*, 13, no. 02, (Desember 2012): 147.

<sup>19</sup>Ardiansyah, “Pengaruh Mazhab Hanbali dan Pemikiran Ibnu Taimiyah dalam Paham Salafi,” *Analytica*, 2, no. 2 (2013): 247. Lihat juga, Din Wahid, “Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia,” *Wacana*, 15, no. 2, (2014): 368.

diturunkan dan disabdakan, apalagi memberi perhatian pada perubahan konteks sosial masyarakat saat sekarang ini.<sup>20</sup> Makna literalis ini sejalan dengan makna fundamentalis. Menurut Montgomery Watt sebagaimana dikutip oleh Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani, fundamentalisme sendiri mengacu pada, pandangan yang menyatakan bahwa teks harus diterima dan diinterpretasikan secara harfiah.<sup>21</sup>

Metode literalis ini diperkuat oleh pendapat Abd al-Qādir Maḥmūd yang menyatakan bahwa ciri khas dari pemikiran salafi adalah bahwa mereka menolak takwil yang berarti bahwa mereka lebih menekankan pada teks yang tertulis apa adanya dari pada yang tersirat.<sup>22</sup> Namun demikian, Muḥammad `Imārah menyatakan bahwa tidak semua aliran salafi yang bertindak demikian. Menurutnya, ada dua aliran salafi yakni, salafi konservatif yang diinisiasikan kepada Ahmad ibn Hambal dan Muhammad ibn Abd al-Wahhab, dan salafi rasionalis yang ditujukan kepada Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Hanya kepada salafi konservatif inilah anggapan itu dapat diterapkan.<sup>23</sup>

Kemudian, istilah salafi tersebut jika dikaitkan dengan istilah tasawuf maka memunculkan istilah baru yakni tasawuf salafi. Istilah ini bisa jadi membuat orang terheran, karena terma tasawuf dan salafi adalah dua terma yang sulit dipadu-padankan dan dikombinasikan. Hal itu dikarenakan penolakan yang nyata

---

<sup>20</sup>Kodir, "Metode Interpretasi Teks-Teks Agama Dalam Mazhab Salafi Saudi Mengenai Isu-Isu Gender," 138.

<sup>21</sup> Fazrul Rahman kurang setuju dengan penggunaan kata fundamentalisme, ia lebih setuju dengan penggunaan revivalisme. Lihat, Tholhatul Choir and Ahwan Fanani, eds., *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 428.

<sup>22</sup>Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhāwa Naḏāriyatuhāwa Makānatuhā Min al-Dīn Wa al-Ḥayāh*, 79.

<sup>23</sup>Muhammad Imarah, *Al-Salaf wa al-Salafiyah* (Kairo: al-Ahram, 2007), 55.

dari aliran Salafi terhadap tasawuf. Dua terma ini bagaikan air dan minyak yang apapun usaha orang untuk menyatukannya tidak akan pernah berhasil.<sup>24</sup> Banyak peristiwa penyerangan terhadap para pengikut tasawuf yang dilakukan oleh aliran Salafi. Seperti perusakan makam Syekh Muhammad Maḥdī al-Sanūsī, salah seorang ulama sufi dan merupakan orang tua dari Raja Idris raja pertama Libya, di Kota al-Kafrah di wilayah tenggara Libya, yang dilakukan oleh ekstrimis bersenjata pada awal Desember 2017, dan pengrusakan sebuah “Zawiyah Shaykhah Rāḍiyah” yang terdapat di sebuah masjid peninggalan sufi di Kota Tripoli Libya pada tanggal 28 November 2017.<sup>25</sup> Sirriyeh sendiri menyimpulkan bahwa aliran Salafi, termasuk di dalamnya Muhammad Abduh dan Rashid Rida, adalah anti sufi.<sup>26</sup> Disinilah mungkin letak signifikansi dari penelitian tentang tasawuf salafi inidi mana secara akademik belum banyak yang mengulasnya. Hanya beberapa akademisi saja, untuk mengatakan tidak ada, yang menguraikannya, sebut saja misalnya Muṣṭafa Ḥilmī, Abd al-Qādir Maḥmūd dan Sihām ‘Abd Allāh Kurayḍiyah.<sup>27</sup> Padahal menurut Maḥmūd bahwa tasawuf dalam klasifikasi ini mempunyai akar sejarah yang panjang dalam studi Islam. Kemunculan dan eksistensi tasawuf ini bersamaan dengan kemunculan tasawuf sunni, dalam arti bahwa tasawuf salafi dan tasawuf sunni telah ada sebelum

---

<sup>24</sup>Muḥammad al-Hādī al-Ḥasanī, “al-Ṣūfī al-Salafī,” May 18, 2017, <https://www.echoroukonline.com/الصوفي السلفي>, diakses tanggal 1 September 2020.

<sup>25</sup>Frederic Wehrey dan Katherine Pollock, “Al-Hajamāt al-Akhīrah fī Libyā qidda Ahdāf Ṣūfiyah,” 23 Januari 2018, <https://carnegie-mec.org/diwan/75327>, diakses tanggal 1 September 2020..

<sup>26</sup>Sirriyeh, *Sufi Dan Anti-Sufi*, 135 dan 146.

<sup>27</sup>Muṣṭafa Ḥilmī, *al-Taṣawwuf wa al-Ittijāh al-Salafī al-‘Aṣr al-Ḥadīth* (Iskandariyah: Dār al-Da`wah, n.d.); Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhāwa Naẓariyātuhāwa Makānatuhāmin al-Dīn Wa al-Ḥayāh*; Sihām Abd Allāh Kurayḍiyah, *al-Taṣawwuf al-Islāmī al-Salafī: Aṣluhu wa Uṣūluhu fī al-Qur’ān wa al-Sunnah wa Khaṣāṣūhu al-Ma’nawiyah wa al-Uslūbiyah* (Beirut: al-Maktabah al-Arabiyyah, 2000).

adanya tasawuf falsafi. Tasawuf yang terakhir ini telah menjadikan tasawuf salafi sedikit terabaikan oleh para sejarawan sehingga keberadaannya tertutupi.<sup>28</sup>

Untuk itu, menjadi sebuah keniscayaan untuk melihat sejarah dan pandangan tokoh-tokoh ulama salafi dalam hal ini. Di antara tokoh yang tidak boleh diabaikan adalah Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Beliau dengan kitabnya *Madārij al-Sālikīn* dan beberapa kitabnya yang lain merupakan tokoh yang representatif dari mazhab tasawuf salafi yang begitu intens mengkritisi ajaran-ajaran tasawuf, khususnya tasawuf falsafi. Dengan jelas beliau mengoreksi pemahaman salah dari ajaran tasawuf falsafi khususnya tentang ajaran *Wahdat al-Wujūd*. Beliau mengatakan bahwa surat al-Fatiḥah sejak awal dengan tegas menolak pemahaman ajaran *Wahdat al-Wujūd* ini, karena menurut beliau bahwa di surat tersebut sangat jelas menyatakan ke-*rubūbiyah*-an Allah dari makhluknya. Artinya bahwa Allah adalah pencipta dan alam semesta ini adalah makhluknya, tidak bisa dikatakan bahwa Allah adalah *'ayn wujūd*-nya alam yang akan menafikan keberadaan Tuhan dan makhluk atau tidak ada Tuhan dan hamba.<sup>29</sup> Beliau juga menegaskan bahwa orang yang menganggap Tuhan adalah esensi wujud alam ini adalah orang yang paling sesat dan kafir.<sup>30</sup>

Selain dikarenakan oleh alasan tersebut di atas, ajaran *wahdat al-wujūd* itu juga bertentangan dengan prinsip asasi dari ajaran Islam yakni tauhid. Tauhid merupakan ajaran prinsipil yang didengungkan oleh para nabi. Sebuah ajaran yang menekankan pada kemahatunggalan tuhan di mana tuhan tidak berbilang dan

---

<sup>28</sup>Ghozi, "Ma'rifat Allāh Menurut Ibn 'Aṭā'Allah al-Sakandarī" (Disertasi--UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2017), 90.

<sup>29</sup>Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 42.

<sup>30</sup>Ibid., 923.

tidak ada serikat baginya dalam penciptaan alam semesta. Tidak ada yang menyamai-Nya dalam segala hal. Tauhid adalah “esa” yang berarti “satu-satunya” dan “unik”, tidak ada duanya, atau tiganya dan taranya.<sup>31</sup> Ajaran tauhid ini telah dimulai nabi Ibrahim A.S. melalui pencariannya tentang Tuhan. Sebuah pencarian tentang ketuhanan secara radikal, karena ia sampai pada kesadaran tentang Tuhan setelah melewati serangkaian pencarian yang terus menerus tanpa kenal lelah. Ketika Ibrahim A.S. menemukan Tuhan, ia pertama-tama tidak menemukan-Nya dengan keyakinan, melainkan dengan pencarian. Baru setelah pencarian tersebut, ia benar-benar yakin bahwa hanya Allah lah satu-satunya Tuhan yang layak disembah.<sup>32</sup>

Di kesempatan lain, Ibn Qayyim al-Jawzīyah juga menegaskan bahwa perjalanan sufistik seorang *sālik* bermula dari *manzilah* tauhid dan akan berakhir di *manzilah* tauhid juga.<sup>33</sup> Jadi tauhid tidak hanya secara teologis begitu penting dan memerankan posisi sentral dalam keimanan seorang *sālik*, namun juga secara sufistik ia adalah pokok tunggak dan akhir perjalanan seorang *sālik*.

Selain masalah tauhid yang dikritisi oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah, masalah *fanā'* juga tidak lepas dari komentarnya. Beliau menyatakan bahwa orang yang menyatakan bahwa tujuan orang bertauhid adalah *fanā'* dalam *tawḥīd al-rubūbiyyah* merupakan sebuah kesalahan besar. Sebab menurut beliau tujuan akhir dari tauhid adalah *fanā'* dalam *tawḥīd al-uluḥiyyah*. Ini berarti bahwa beliau

---

<sup>31</sup>Mulyadhi Kartanegara, *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, Alam, Dan Manusia* (Bandung: Mizan, 2017), 30.

<sup>32</sup>Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 3.

<sup>33</sup>Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu Wa Iyyāka Nasta'in*, 559.

tidak hanya mengkritisi konsep *fanā'* yang diyakini oleh para sufi, akan tetapi beliau juga membawa sebuah konsep tentang *fanā'* itu sendiri.<sup>34</sup>

Berdasarkan latar belakang yang telah diungkapkan di atas, maka peneliti merasa tertarik untuk melakukan penelitian tentang “Pemikiran Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah.”

## **B. Identifikasi dan Batasan Masalah**

Penelitian tentang konsep dan pemikiran suatu bidang, dalam hal ini tasawuf, sangat banyak dan beragam masalah yang dapat dicakupnya. Untuk itu diperlukan mengidentifikasi dan membatasi masalah yang dapat muncul dalam penelitian ini. Masalah yang bisa diidentifikasi adalah sejarah tasawuf, objek kajian tasawuf, pemikiran tasawuf seorang tokoh. Masalah-masalah tersebut perlu dibatasi sehingga pembahasan yang akan dijabarkan nanti tidak bias dan melebar. Pada penelitian disertasi ini masalah-masalahnya dibatasi seputar pemikiran tasawuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang berkaitan dengan pandangan beliau terhadap tasawuf dan landasan tasawufnya yang berupa Alquran dan al-Sunnah, maupun landasan lainnya, ajaran-ajarannya tentang konsep perjalanan menuju Allah, konsep *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl*, konsep *fanā'*, serta konsep tauhid.

## **C. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan di atas, penelitian ini berusaha untuk mencari jawaban tentang konsep pemikiran tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Dan untuk lebih memfokuskan dan tidak terjadi bias maka dirumuskan dalam masalah, yaitu:

---

<sup>34</sup>Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Tarīq Al-Hijratayn Wa Bāb al-Sa'adatayn*, vol. 1 (Makkah al-Mukarramah: Dār `Ālam al-Fawāid, 1429 H), 60.

1. Bagaimanakah landasan pemikiran Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah?
2. Bagaimanakah ajaran-ajaran Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah?

#### **D. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Berdasarkan rumusan masalah tersebut, penelitian disertasi ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan mengelaborasi tentang

1. Landasan-landasan yang menjadi pegangan dalam pemikiran Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang dielaborasikan dengan pandangannya tentang tasawuf.
2. Ajaran-ajaran tasawuf salafi dalam pemikiran Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang berkaitan dengan konsep perjalanan menuju Tuhan, konsep *maqāmāt* dan *aḥwāl*, konsep *fanā'*, dan konsep tauhid.

Sedangkan manfaat yang dapat diambil dari penelitian ini, baik secara teoritis maupun praktis, adalah sebagai berikut. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan dalam bidang studi Islam, khususnya tasawuf, dalam bidang pemikiran seorang tokoh. Sementara secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi dalam memberikan pencerahan pada pemikiran yang mengarah pada radikalisme dan ekstremisme.

#### **E. Kerangka Teoritik**

Bagian ini merupakan uraian tentang teori yang akan digunakan sebagai alat analisis terhadap masalah yang diteliti, serta didukung oleh data penelitian yang dikumpulkan. Untuk melihat dan menganalisis pokok permasalahan yang dibahas diperlukan alat analisa (*tool of analysis*) berupa teori-teori yang relevan

dan terkait. Dalam hal ini peneliti menggunakan kerangka teori filsafat sufistik yang dikembangkan oleh Abd Qādir Maḥmūd dan A. Rivai Siregar untuk menganalisis pemikiran tasawuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah.

Sebagai reaksi dari cara pandang para teolog rasionalis yang memposisikan Tuhan sebagai sesuatu keniskalaan yang logis tetapi kosong tanpa isi, dan teolog tradisional menjadikan Tuhan sebagai penguasa yang absolut yang berbuat sewenang-wenang, serta para filosof yang ingin menjembatani agama dengan filsafat, terpaksa mempreteli sebagian dari sifat-sifat Tuhan sehingga Tuhan tidak memiliki kreativitas, para sufi datang dengan konsep mereka sendiri tentang Tuhan.<sup>35</sup>

Tasawuf pada hakekatnya adalah sebuah wahana bagaimana berhubungan dan berkomunikasi dengan Tuhan. Menilik sejarah perkembangan tasawuf, setidaknya ada tiga konsepsi tasawuf tentang Tuhan; etikal, estetikal, dan union mistiko.<sup>36</sup> Pertama, konsepsi etikal yang berkembang di kalangan para *zāhid*. Menurut para *zāhid* ini Tuhan tidak hanya sumber keindahan dan kesempurnaan, tetapi juga merupakan sumber kekuatan, daya kehendak yang Mutlak. Lebih daripada itu Tuhan juga merupakan pencipta dan pengatur tertinggi dari segala ciptaan. Dengan keyakinan seperti ini, rasa takut akan murka-Nya lebih mendominasi diri mereka ketimbang rasa harap, yang menjadikan hidup mereka hanya untuk pengabdian kepada-Nya. Pengabdian ini bertujuan tidak lain untuk keselamatan diri dari siksa-Nya, yang pada akhirnya akan mempengaruhi cara pandang dan hidup mereka terhadap hal-hal yang bersifat profan.

---

<sup>35</sup>Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, 141.

<sup>36</sup>Ibid.

Kedua, konsepsi estetikal tentang Tuhan berasal dari pandangan bahwa Tuhan adalah asal segala sesuatu yang ada, dan dapat dilakukan komunikasi timbal balik antara Tuhan dan manusia. Selain Tuhan dipandang sebagai yang Maha Agung dan Mulia, Tuhan juga Maha Indah dan sumber serta puncak segala keindahan. Dengan keindahan-Nya ini tidak semestinya Tuhan dijauhi, namun harus didekati karena secara manusiawi manusia mencintai keindahan. Motivasi mendekati Tuhan adalah cinta dan sambutan cinta dari-Nya adalah sebuah pengharapan. Dari konsepsi estetikal cinta memunculkan doktrin bahwa penciptaan alam semesta karena cinta kasih Tuhan yang terefleksikan secara empirik sebagai mazhar dari asma Allah.<sup>37</sup>

Sedangkan yang ketiga adalah konsepsi union mistiko. Konsep ini sering dinamakan tasawuf falsafi, yakni sebuah ajaran tasawuf yang kaya akan pemikiran-pemikiran filsafat. Hal ini dikarenakan banyak pemikir muslim yang berlatar-belakang teologi dan filsafat yang tertarik perhatiannya mengenai kedekatan dan kecintaan kepada Allah. Dalam analisis tasawuf ini, ajaran yang paling banyak dipergunakan adalah paham emanasi Neo-Platonisme dalam semua variasinya.<sup>38</sup>

Ketiga model klasifikasi tasawuf tersebut pada hakekatnya adalah refleksi diri akan hubungan manusia dengan Tuhan. Sebuah refleksi, yang menurut Ibn

---

<sup>37</sup>Ibid., 143.

<sup>38</sup>Paham emanasi Neo-Platonisme ini menyatakan bahwa asal-usul dan sumber bagi segala yang “ada” dan “yang esa” itu bukanlah “ada” tetapi “adi-ada” yang tak terhingga dan absolut. Dari “Yang esa” itu terjadi idea yang merupakan kesatuan azali yang disebut dengan “Yang esa”. Dan proses emanasi melahirkan “*nous*” atau roh. *Nous* merupakan “ada yang berpikir” dan dalam proses berpikir itu, ia menimba dari “Yang Esa” sebagai sumbernya. *Nous* juga aktif berpikir lagi dan memancarkan jiwa (*psyche*). Dan *psyche* inilah yang menjadi sebab terciptanya alam semesta. Lihat Muhammad Hasbi, “Pemikiran Emanasi Dalam Filsafat Islam Dan Hubungannya Dengan Sains Modern,” *AL FIKR*, 14, no. 3 (2010): 367.

Sina adalah hasrat jiwa untuk bersatu dengan Tuhan yang bersifat logis-rasional bukan sekedar cinta emosional. Pendekatan ini – logis-rasional – akan lebih orisinal dan menyakinkan manakala dibantu dengan pendekatan intuitif, di mana intuisi memiliki kemampuan dan posisi yang lebih tinggi dibandingkan akal itu sendiri.<sup>39</sup> Jadi pendekatan yang digunakan dalam mencermati tasawuf adalah pendekatan intuitif. Pada hakekatnya pendekatan ini telah dilakukan oleh aliran Fenomenologi dan Eksistensialisme yang meyakini bahwa apa yang dirumuskan secara rasional sebenarnya sudah tidak orisinal dan tidak realistis lagi, karena telah tercampuri oleh gambaran pikiran si pengamat sendiri, sehingga kebenarannya adalah spekulatif dan subjektif.<sup>40</sup> Hampiran logis-rasional ini hanya dapat menetengahkan pengertian teoritis yang tercampur dengan kerangka berpikir si pengamat sendiri, sementara hampiran intuitif dapat mengimplikasikan suatu pengenalan yang lebih orisinal. Sebuah pengenalan yang diperoleh melalui pengamatan langsung, tidak mengenai obyek lahir melainkan mengenai kebenaran dan hakekat barang sesuatu yang bertalian dengan persepsi batin.<sup>41</sup>

Selain itu, untuk melihat dan menganalisis pengalaman-pengalaman sufistik dalam hal ini adalah konsep *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl*, konsep *al-fanā'* akan lebih pas jika dianalisis melalui kerangka teori psikologi transpersonal. Psikologi transpersonal ini melihat secara independen sistem kepercayaan religius yang terkait dengan kehidupan manusia. Sebuah psikologi yang berupaya untuk membawa tingkatan pengalaman manusia sepenuhnya menuju puncak

---

<sup>39</sup>Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, 2.

<sup>40</sup>Ibid., 3.

<sup>41</sup>M. Amin Syukur and Mahsyaruddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 72.

spiritualitas, yang membawa manusia kepada kebahagiaan sempurna. Psikologi transpersonal mengacu kepada keadaan kesadaran (*state of consciousness*) di mana diri berkembang melewati batas-batas wajar, identifikasi-identifikasi, dan citra diri dari kepribadian individu serta merefleksikan suatu koneksi fundamental dan harmoni atau kesatuan dengan orang lain, alam, dan Tuhan.<sup>42</sup> Psikologi transpersonal lebih menekankan pada pengalaman-pengalaman spiritualitas seseorang. Seseorang dalam dan selama proses penyucian diri menapaki jenjang-jenjang *al-maqāmāt* sering mengalami pengalaman spiritualitas (*al-aḥwāl*), keadaan *al-fanā'* misalnya. Sebuah pengalaman yang dalam bahasa psikologi transpersonal disebut sebagai sebuah pengalaman spiritual pada tahap *Altered State of Consciousness (ASC)*<sup>43</sup> yaitu sebuah bentuk kesadaran yang berubah yang berbeda dengan kesadaran orang normal pada umumnya.<sup>44</sup>

## **F. Penelitian Terdahulu**

Penelitian tentang tokoh tidak akan pernah sepi terlebih jika sang tokoh sangat fenomenal dan memiliki karya yang banyak. Demikian juga dengan penelitian tentang Ibn Qayyim al-Jawzīyah sudah banyak dilakukan. Di antara penelitian yang telah dilakukan terkait tokoh ini sepanjang pengetahuan penulis ada beberapa yang sempat terlacak.

---

<sup>42</sup>Adang Hambali, "Kata Pengantar," dalam Ujam Jaenudin, *Psikologi Transpersonal* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), v.

<sup>43</sup> Gagasan ini pertama kali diperkenalkan oleh A. M. Ludwig pada tahun 1966. Lihat, Andrzej Kokoszka, *State of Consciousness: Models for Psychology and Psychotherapy* (New York: Springer, 2007), 5.

<sup>44</sup>Ibid. Lihat juga, Charles T. Tart, "Science, State of Consciousness, and Spiritual Experiences: The Need for State-Specific Sciences," dalam *Transpersonal Psychologies*, ed. Charles T. Tart (New York: Harper & Row Publisher, 1975), 13; M.A Subandi, *Psikologi Dzikir: Studi Fenomenologi Pengalaman Transformasi Religius* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 58.

Yang pertama adalah penelitian yang dilakukan oleh Arikhah dengan judul “Reaktualisasi Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam Pengembangan Tasawuf.”<sup>45</sup> Arikhah menyatakan bahwa ijhtihad pelaksanaan tasawuf yang dikembalikan pada al-Qur’an dan al-Hadis yang diserukan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah, menitik-beratkan ilmu daripada ibadah sunnah. Ijhtihad tersebut juga menyatakan agar amaliyah tasawuf dilakukan tanpa taklid buta pada para *masyāyikh*, penjabaran amaliyah yang sesuai waktu dan tempat (*zamān wa makān*) agar dapat dipahami oleh kaum Muslimin, menghindarkan pengasingan diri dari semua kehidupan sosial kemasyarakatan, serta membuat proses perjalanan sālik menuju Allah (*sayr ilāllāh*) tidak mesti dilakukan berurutan (*tartīb gair mustahiqq*), namun opsional (*mustahsan*). Dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah, konsep kehidupan yang dibangun oleh Islam harus dimulai dari iman, islam, dan ihsan. Sementara dalam masalah zuhud dan uzlah Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyatakan bahwa zuhud harus dilihat sebagai pendorong bagi upaya-upaya memperbaiki kehidupan manusia, penanaman sikap positif terhadap dunia, dan sikap berani menghadapi kenyataan hidup dan tantangan zaman. Sementara uzlah, walaupun bermakna pengasingan diri sebagai sebuah hasil penghayatan makna esoterisme agama yang mendalam, seorang sufi harus bersikap aktif dan terlibat langsung dalam kehidupan sosial masyarakat dengan tetap memegang prinsip keseimbangan (*tawāzun*). Prinsip *tawāzun* sendiri adalah sunnatullah bagi jagad raya ini, sehingga pelanggaran atasnya adalah dosa kosmis karena melanggar hukum Allah yang berlaku bagi jagad raya ini. Hasil lain dari

---

<sup>45</sup> Arikhah, “Reaktualisasi Pemikiran Ibn Qayyim Al-Jawzīyah Dalam Pengembangan Tasawuf,” *Jurnal al-Taqaddum*, 8, no. 1, (July 2016): 73–89.

penelitian Arikhah ini adalah masalah zikir dan tawakal. Bagi Ibn Qayyim al-Jawzīyah, seorang harus berzikir dengan kalimat lengkap dan bermakna agar imannya terjamin karena kalimat zikir itu mengandung makna penegasan dan sikap positif dan aktif. Adapun tawakal, beliau mengatakan bahwa terdapat kaitan erat antara rencana dan usaha, manakala rencana telah matang, seluruh hasil adalah urusan Allah.<sup>46</sup>

Penelitian kedua mengenai Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah penelitian yang dilakukan oleh Achmad Zuhdi Dh. dengan judul “Terapi Qur’ani dalam Pandangan Ibn al-Qayyim.”<sup>47</sup> Penelitian disertasi ini menganalisis pandangan Ibn al-Qayyim tentang terapi qur’ani, dan mengidentifikasi praktik terapi qur’ani, serta relevansi terapi qur’ani tersebut dengan sains modern. Penelitian yang berjenis penelitian pustaka dengan pendekatan hermeneutik menggunakan beberapa teknik analisis data seperti analisis teks, analisis kritik hadis, analisis historis, dan analisis sosiologis, serta analisis filosofis. Analisis teks dilakukan oleh peneliti guna menganalisis data yang diperoleh yakni terapi qur’ani secara sistematis dan mempermudah mengetahui dan mengklasifikasikan pemikiran Ibn al-Qayyim tentang terapi. Setelah melalui proses pembacaan dan penelaahan terhadap karya-karya Ibn Qayyim, peneliti menyimpulkan bahwa untuk menyembuhkan penyakit hati dan penyakit fisik dapat dilakukan dengan terapi qur’ani yang dilakukan oleh orang-orang yang diberi keahlian dalam hal tersebut. Demi mendapatkan kesembuhan, baik terapis maupun pasien dalam praktik terapi,

---

<sup>46</sup>Ibid., 74–75.

<sup>47</sup>Achmad Zuhdi Dh, “Terapi Qur’ani dalam Pandangan Ibn al-Qayyim” (Disertasi-- IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2013).

harus meyakini bahwa kesembuhan adalah anugerah Allah, hanya Allah yang Maha Penyembuh, dan meyakini al-Qur'an adalah obat penyembuh, serta harus bersabar dan bertawakal kepada Allah. Dari segi relevansinya dengan sains modern, peneliti menegaskan bahwa terapi qur'ani relevan dengan hasil-hasil penelitian yang telah dilakukan oleh sejumlah peneliti, dan relevan juga dengan teori-teori sains modern.

Karya ketiga berkenaan dengan Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah hasil penelitian Al Furqon Hasbi tentang “Konsep Pendidikan Islam Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah: Relevansinya dengan Pendidikan Modern.”<sup>48</sup> Penelitian tesis ini membahas tentang tiga permasalahan, yakni: yang *pertama*, konsep para pakar pendidikan Islam pra Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang diwakili oleh al-Qabisi (w. 1012 M) yang merupakan representasi dari ulama fikih dan hadis, Ibn Sina (w. 1037 M) representasi dari ahli filsafat dan representasi dari ahli tasawuf adalah Al-Ghazali (w. 1111 M). Penelusuran konsep pendidikan Islam para pakar tersebut dihayati untuk melihat apakah konsep pendidikan Ibn Qayyim lebih komprehensif dari para pakar pendidikan sebelumnya atau tidak? Yang *kedua*, adalah membahas tentang konsep pendidikan Islam menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, dan yang *ketiga* adalah relevansinya dengan pendidikan Modern. Melalui penelitian kepustakaan dengan metode kualitatif, peneliti menemukan bahwa dari segi sumber dasar pendidikan Islam Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah Alquran, hadis, fitrah, *Qiyas* (analogi), *I'tibar* (menggambil pelajaran), *dzauq* (perasaan), dan *wujd* (intuisi). Tujuan

---

<sup>48</sup>Al Furqon Hasbi, “Konsep Pendidikan Islam Menurut Ibn Qayyim: Relevansinya dengan Pendidikan Modern” (Tesis--Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2006).

pendidikannya ialah menanamkan pada diri manusia sikap *'ubudiyah* (penghambaan) hanya kepada Allah Ta'ala yang dengannya manusia mampu mencapai kesempurnaan diri, kebahagiaan dan keselamatan. Terdapat tiga unsur pada diri manusia menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang merupakan ranah pendidikan, yaitu unsur jasmani (ranah psikomotorik) yang meliputi pembinaan jasmani, ketrampilan (*skill*) dan pendidikan seksual; unsur ruhani (ranah afektif) yang meliputi pembinaan iman, akhlak dan iradah (kehendak); unsur akal (ranah kognitif) yang meliputi pembinaan kecerdasan dan pemberian pengetahuan. Alat pendidikan menurutnya beragam, baik yang bersifat material seperti alat tulis dan panca indra maupun yang bersifat non material seperti metode pengajaran. Lingkungan menurutnya sangat berpengaruh dalam pendidikan, baik itu lingkungan keluarga, maupun masyarakat, terlebih lembaga pendidikan dan masjid. Pendidik dan peserta didik menurutnya harus menghiasi dirinya dengan sifat-sifat yang baik dan akhlak yang mulia. Dan kesimpulan ketiga dari penelitian tesis ini adalah bahwa konsep pendidikan Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang komprehensif tersebut masih sangat relevan dengan konsep pendidikan modern saat ini.<sup>49</sup>

Karya selanjutnya yang merupakan hasil penelitian skripsi dilakukan oleh Arif Budi Cahyono dengan judul “Revitalisasi Tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah.”<sup>50</sup> Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah, dan peran beliau dalam merevitalisasi tasawuf. Hal tersebut dilatar-

---

<sup>49</sup>Ibid., 223–240.

<sup>50</sup>Arif Budi Cahyono, “Revitalisasi Tasawuf Ibn Qayyim Al-Jauziyah” (Skripsi--UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018).

belakangi oleh upaya Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam mengkritisi berbagai penyimpangan yang dilakukan oleh para sufi dalam menjalankan tasawufnya. Diantara kritik-kritik Ibn Qayyim al-Jawzīyah tersebut terdapat dalam kitab beliau yang berjudul *Madārij al-Sālikīn* yang tertuang di dalamnya ajaran-ajaran tasawufnya yang mengarah pada pemahaman dan pengamalan tasawuf yang seimbang antara ibadah syariah dan ibadah rohaniah. Penelitian pustaka yang menggunakan metode kualitatif deskriptif analisis ini berkesimpulan bahwa Tasawuf menurut pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah konsep yang mengembalikan tasawuf kepada al-Quran dan hadist. Kemunculan berbagai konsepdi dalam tasawuf *dire-fresh* sebagai ajaran yang menawarkan obat bagi hati manusia. Konsep tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah lebih fokus pada variasi ibadah lahir dan batin, fokus pada pembenahan ibadah diri sesuai dengan tuntunan syari'at serta tetap mendalami berbagai ilmu agar tidak jatuh pada praktek taklid buta terhadap suatu paham. Ibn Qayyim al-Jawzīyah mencoba mengenalkan kembali konsep tasawuf sebagai ajaran yang menyeimbangkan manusia dalam berinteraksi dengan Tuhan maupun dengan sesama manusia. Ibn Qayyim al-Jawzīyahmengibaratkan tasawuf seperti air yang dapat mengikuti bentuk wadahnya menjadi berbagai bentuk. Tasawuf bukanlah elemen yang mempunyai bentuk yang tetap dan tidak akan berubah.<sup>51</sup>

Penelitian selanjutnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Mohamad Anwar Sodiq. Penelitian yang berjudul “Relevansi Zuhud Terhadap Etos Kerja Manusia Modern (Studi Pemikiran Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah dalam Kitab

---

<sup>51</sup>Ibid., 81.

*Madārij al-Sālikīn*)” ini mencoba menguraikan tentang dua permasalahan yakni, pemikiran zuhud Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam Kitab *Madārij al-Sālikīn* dan relevansi pemikiran zuhud Ibn Qayyim al-Jawzīyah tersebut dengan etos kerja manusia modern.<sup>52</sup> Ketertarikan peneliti dengan permasalahan tersebut dikarenakan adanya anggapan dan mis-persepsi dari kalangan orang awan dan sebagian orientalis dalam memahami makna zuhud yang anti kemajuan dan mengamalkan zuhud dipandang sebagai sikap realitas menjauhi dunia dan membangun jalan kemunduran umat. Dari hasil analisis deskriptik tematik dan analisis interpretatif kualitatif peneliti menyimpulkan bahwa zuhud dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah kegiatan meninggalkan berbagai perbuatan (pemikiran) yang tidak bermanfaat untuk kepentingan akhirat dan memprioritaskan berbagai hal mubah yang menumbuhkan ketaatan kepada Allah. Ibn Qayyim al-Jawzīyah membagi tingkatan zuhud menjadi tiga tingkatan, yaitu zuhud dalam syubhat, zuhud dalam perkara yang berlebihan walaupun halal, dan zuhud dalam zuhud. Di dalam kitab *Madārij al-Sālikīn*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah memaknai zuhud secara lebih luas. Ia memberikan penekanan tentang perlunya seorang *zāhid* untuk aktif melibatkan diri di dalam kegiatan masyarakat. Penekanan ini memperkenalkan konsep zuhud yang inklusif. Melalui konsep zuhud inklusif ini, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menawarkan konsep zuhud yang lebih moderat dibanding dengan konsep zuhud pada paham sufisme lama. Ibn Qayyim al-Jawzīyah melihat berbagai aktivitas duniawi dengan lebih positif dan

---

<sup>52</sup>Muhammad Anwar Sodik, “Relevansi Zuhud terhadap Etos Kerja Manusia Modern (Studi Pemikiran Ibn Al-Qayyim Al-Jawzīyah dalam Kitab *Madārij Al-Sālikīn*)” (Skripsi--UIN Walisongo, Semarang, 2014).

mengacu pada pemaknaan etos kerja manusia modern yang tinggi. Dalam konteks pekerjaan, konsep zuhud Ibn Qayyim al-Jawzīyah bermakna melakukan berbagai pekerjaan yang halal, dan tidak menghambur-hamburkan hasilnya di dalam perbuatan maksiat. Dari konsep zuhud ini, Ibn Qayyim al-Jawzīyah justru menawarkan konsep etos kerja yang tinggi karena menuntut *zāhid* untuk selalu bekerja keras.<sup>53</sup>

Masih terkait dengan zuhud Ibn Qayyim al-Jawzīyah, terdapat sebuah penelitian yang ditulis oleh Tri Nurhaeni dengan judul “Zuhud dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah”.<sup>54</sup> Penelitian kepustakaan (*Library Research*) yang menjadikan kitab *Tahdhīb Madārij al-Sālikīn* sebagai sumber data primernya ini bertujuan mengungkap pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah tentang hakekat zuhud. Melalui analisis deskriptif data tersebut peneliti menyimpulkan bahwa zuhud pada hakekatnya bukanlah sekedar meninggalkan harta saja, melainkan meninggalkan dunia karena kehinaannya. Mengetahui kebaikan dunia dan keburukannya, tidak terlalu memprioritaskan kehidupan dunia dan menyakini akan kehidupan akhirat itu lebih baik ketimbang kehidupan dunia. Orang zuhud adalah orang yang mengambil keperluannya saja, tidak menjadikan dunia sebagai tujuan hidup, melainkan dunia hanya sarana untuk mencapai kehidupan akhirat, dia tidak merasa bangga dengan apa yang telah dicapainya di dunia.<sup>55</sup>

Tulisan yang lain mengenai pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah artikel yang ditulis oleh Barowi dengan judul “Ihsan Sebagai Puncak Ibadah:

---

<sup>53</sup>Ibid., 84–85.

<sup>54</sup>Tri Nurhaeni, “Zuhud dalam Pandangan Ibn Qayyim Al-Jawziyah” (Skripsi--UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008).

<sup>55</sup>Ibid., 63.

Studi Pemikiran Tasawuf Ibn Qayyim Al-Jawzīyah”.<sup>56</sup> Tulisan ini dimuat dalam jurnal dengan tujuan untuk mengetahui konsep ibadah Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan pola pemikirannya dalam mengonsep ibadah. Dari hasil elaborasi data temuan dan analisis datanya, peneliti menemukan, bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah memformulasikan konsep ibadah dengan formulasi sufiyah, yaitu dengan cara memadukan pola-pola tasawuf yang pernah dibangun oleh imam-imam sufi sebelumnya. Menurutnya, ibadah adalah seluruh aktivitas positif yang dilakukan oleh manusia dengan niat penuh keikhlasan karena Allah, dibarengi oleh rasa cinta dan ketundukan demi mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan sedekat mungkin. Untuk memperoleh derajat itu, seorang *`ābid* harus menempuh perjalanan dari tahapan ibadah, naik ke tahapan *ubudiyah* dan berpuncak pada tahapan *ubudah*. Sementara dalam mengonsep ibadah Ibn Qayyim al-Jawzīyah menempuh pola dengan menggunakan ayat 4 dalam surat al-Fatihah, yang berbunyi "*Iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn*" sebagai acuan. Dua penggal kalimat ini menurutnya memuat berbagai *manzilah* (*manāzil*) atau stasiun-stasiun yang harus disinggahi oleh para *sālik* guna meraih *manzilah* "Ihsan". *Manzilah* Ihsan adalah *manzilah* tertinggi. dalam ibadah kaum sufi, (ia berada dalam *'ubudah*). Di dalam ihsan termuat kalimat tauhid "*La ilāha illā Allāh*". Barang siapa mampu menempati *manzilah* ini, maka ia akan memperoleh kebahagiaan yang abadi.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup>Barowi, "Ihsan sebagai Puncak Ibadah: Studi Pemikiran Tasawuf Ibn Qayyim Al-Jawziyyah," *Isti'dal*, 3, no. 2, (Juli 2016): 131.

<sup>57</sup>Ibid., 140.

Karya yang merupakan hasil penelitian tentang pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Abdullah. Penelitian yang merupakan tesis ini berjudul “Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah tentang *Tazkiyat al-Nafs* dan Relevansinya dalam Pembinaan Tahanan dan Narapidana Lembaga Pemasarakatan Kelas II A Sidoarjo”. Ketertarikan peneliti dalam hal ini dikarenakan ia melihat bahwa segala perbuatan baik bersumber dari hati yang baik, begitupun sebaliknya perbuatan buruk bersumber dari hati yang buruk. Agar supaya hati selalu menjadi sumber kebaikan maka ia perlu disucikan melalui *tazkiyat al-nafs*, sebab ia merupakan pengobatan jiwa dari berbagai kotoran jiwa dengan mengerahkan tenaga untuk berusaha dengan sungguh-sungguh melalui *riyāḍah*, *mujāhadah*, dan *khalwat*. Dengan menggunakan pendekatan fenomenologi dan melalui analisis deskriptif, penelitian lapangan ini menyimpulkan bahwa tujuan pelaksanaan *tazkiyat al-nafs* yang dilakukan di Lembaga Pemasarakatan Kelas II A Sidoarjo adalah untuk membekali tahanan dan narapidana ilmu agama untuk masa depan yang lebih baik setelah mereka keluar dari penjara dengan kesadaran beragama. Dalam proses pembinaan *tazkiyat al-nafs* dilakukan melalui tahapan persiapan, pelaksanaan, dan evaluasi yang diselenggarakan di masjid dan menggunakan metode *riyāḍah* dan *mujāhadah*.<sup>58</sup>

Penelitian terkait dengan pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah “Konsep Tawakal Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H/1352 M)” yang

---

<sup>58</sup>Muhammad Abdullah, “Pemikiran Ibn Qayyim Al-Jawzīyah tentang *Tazkiyat al-Nafs* dan Relevansinya dalam Pembinaan Tahanan dan Narapidana Lembaga Pemasarakatan Kelas II A Sidoarjo” (Tesis--UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2015).

ditulis oleh Muhammad Subhan.<sup>59</sup> Menurut penulis tawakal yang dimaksudkan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah buah dari iman, islam, dan ihsan. Ketika seorang *salik* mencapai tingkatan tawakal, ini tidak berarti bahwa ia secara serta merta menyerahkan dirinya kepada Allah begitu saja, akan tetapi ia harus telah melewati usaha yang keras. Hal ini bermakna bahwa tawakal dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah bukanlah sikap mental fatalistis, bukan pula sikap menafikan pemaafaat sebab sebagai perantara kepada suatu tujuan. Disini tawakal sangat bermaknakan dinamis dan menimbulkan perbuatan.

Karya lain tentang pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah yaitu karya Tri Haryanti yang berjudul “Sabar dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah”<sup>60</sup> Penelitian yang bertujuan untuk memahami konsep sabar dalam pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah ini menemukan bahwa sabar adalah menahan dari jiwa yang lemah, lisan dari mengeluh, dan organ tubuh dari berbuat sesuatu yang tak layak untuk dilakukan. Sabar merupakan salah satu bentuk akhlak mulia yang menghalangi munculnya tindakan yang tidak baik dan tidak memikat serta salah satu kekuatan jiwa yang dengannya jiwa menjadi baik. Sabar merupakan sikap ketegaran hati ketika menghadapi goncangan, musibah, dan cobaan.<sup>61</sup> Peneliti juga menemukan klasifikasi sabar menurut hukum taklif yaitu sabar yang wajib, sabar yang sunnah, sabar yang mubah, dan sabar yang makruh, serta sabar yang haram.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup>Muhammad Subhan, “Konsep Tawakal Menurut Ibn Qayyim Al-Jawzīyah (w. 751 H/1352 M)” (Tesis--IAIN Sumatera Utara, t.th.).

<sup>60</sup>Tri Haryanti, “Sabar Dalam Pandangan Ibn Qayyim Al-Jauziyyah” (Skripsi--UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008).

<sup>61</sup>Ibid., 41.

<sup>62</sup>Ibid., 58–59.

Dari pemaparan mengenai penelitian-penelitian terdahulu terkait Ibn Qayyim al-Jawzīyah, baik pemikiran maupun konsep-konsepnya, jelas nampak bahwa apa yang akan dilakukan peneliti sekarang ini tidak termasuk dalam kategori tulisan-tulisan terdahulu. Posisi penulis sangat jelas, dengan judul “Pemikiran Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah” khususnya pada aspek konsep tasawuf salafinya, landasan normatif dan epistemologi tasawufnya serta aspek ajaran-ajaran yang terkait *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl*, konsep *al-fanā’* dan konsep tauhidnya. Dan satu hal yang perlu ditegaskan apa yang diungkapkan oleh Abd al-Qādir Maḥmūd<sup>63</sup> bahwa penemuan baru dalam sebuah karya ilmiah tidak mesti menemukan sesuatu dari “tidak ada” menjadi “ada” atau sesuatu yang belum pernah dibahas menjadi ada. Akan tetapi penemuan baru yang benar adalah membahas objek penelitian yang bermacam-macam dan saling berbeda pandangan dengan metode dan perspektif baru.

Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut

No	Nama Penulis	Judul	Fokus Penelitian	Ket.
1	Arikhah	Reaktualisasi Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam Pengembangan Tasawuf	Kritik Ibn Qayyim al-Jawzīyah terhadap kondisi tasawuf sebelumnya, dimensi tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah, dan reaktualisasi pemikiran tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah	Artikel Jurnal
2	Achmad Zuhdi Dh.	Terapi Qur’ani dalam Pandangan Ibn al-Qayyim	pandangan Ibn al-Qayyim tentang terapi qur’ani, dan mengidentifikasi praktik terapi qur’ani, serta relevansi terapi qur’ani tersebut dengan sains modern	Disertasi
3	Al Furqon	Konsep	konsep pendidikan Islam	Tesis

<sup>63</sup>Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Sufiyyah Fi al-Islam: Masadiruha Wa Nazariyatuha Wa Makanatuha Min al-Din Wa al-Hayah*, xiii.

	Hasbi	Pendidikan Islam Menurut Ibn Qayyim: Relevansinya dengan Pendidikan Modern.	menurut para pakar pendidikan sebelum Ibn Qayyim al-Jawzīyah, konsep pendidikan Islam menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, serta relevansinya dengan konsep pendidikan modern	
4	Arif Budi Cahyono	Revitalisasi Tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah.	Tasawuf Ibnu Qayyim Al-Jawzīyah, dan peran Ibnu Qayyim al-Jawzīyah dalam merevitalisasi tasawuf.	Skripsi
5	Mohamad Anwar Sidiq	Relevansi Zuhud Terhadap Etos Kerja Manusia Modern (Studi Pemikiran Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah dalam Kitab <i>Madārij al-Sālikīn</i> )	Pemikiran zuhud Ibn Qayyim al-Jawzīyahdi dalam kitab <i>Madārij al-Sālikīn</i> dan relevansi zuhud Ibn Qayyim al-Jawzīyahdi dalam kitab <i>Madārij al-Sālikīn</i> terhadap etos kerja manusia modern.	Skripsi
6	Tri Nurhaeni	Zuhud dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah	Sejarah kehidupan dan karya-karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah, makna, hakikat, tingkatan, dan konsep zuhud menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah.	Skripsi
7	Barowi	Ihsan Sebagai Puncak Ibadah: Studi Pemikiran Tasawuf Ibn Qayyim Al-Jawzīyah	Konsep ibadah dan pemikiran Ibnu Qayyim al-Jawzīyah terhadap konsep ibadah tersebut.	Artikel Jurnal
8	Muhammad Abdullah	Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah tentang <i>Tazkiyat al-Nafs</i> dan Relevansinya	Relevansi pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah tentang <i>Tazkiyat al-Nafs</i> dengan konsep pembinaan tahanan dan narapidana pada Lembaga Pemasyarakatan Kelas II A Sidoarjo	Tesis

		dalam Pembinaan Tahanan dan Narapidana Lembaga Pemasyarakatan Kelas II A Sidoarjo		
9	Muhammad Subhan	Konsep Tawakal Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah	Konsep tawakal menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, faktor-faktor yang melandasi pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah tentang Tawakal, serta karakteristik tawakal menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah	Tesis
10	Tri Haryanti	Sabar dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah	Konsep Sabar menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah	Skripsi

## G. Metode Penelitian

### 1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *Library Research* (penelitian kepustakaan) yang menjadikan bahan-bahan kepustakaan sebagai acuan penelitian. Bahan-bahan tersebut ditelusuri dari buku-buku yang berkaitan dengan pokok permasalahan yang diteliti. Penelitian kepustakaan adalah sebuah penelitian kualitatif di mana dalam pengumpulan dan penyusunan data, yang kemudian analisis dan interpretasi datanya dilakukan secara mendalam terhadap bahan-bahan pustaka tentang tema yang diteliti. Sumber data penelitian ini adalah literatur buku-buku, dokumen, majalah, kisah-kisah sejarah, dan catatan, serta film-film.<sup>64</sup>

<sup>64</sup>Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Ofset, 1987), 3.

## 2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan historis dan deskriptif analitis merupakan pendekatan penelitian ini. Dengan historis peneliti berusaha menguak tentang seorang tokoh dan pemikirannya,<sup>65</sup> dengan langkah-langkah yaitu peneliti menyelami karya-karya tokoh yang diteliti untuk dapat menangkap dan memahami pemikiran tokoh yang diteliti. Langkah ini merupakan langkah interpretatif. Selanjutnya adalah menganalisis pemikiran tokoh secara induktif maupun deduktif. Sedangkan deskriptif-analitis adalah sebuah usaha menggambarkan secara utuh dan sistematis, serta analisis mendalam terhadap pemikiran, konsep-konsep sang tokoh yang dikaji, dengan nalar kritis.<sup>66</sup>

## 3. Sumber Data

Sumber data yang menjadi acuan peneliti terdiri atas *primary resource* (sumber primer) dan *secondary resource* (sumber sekunder). *Primary resources* berupa tulisan-tulisan (kitab-kitab) Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang relevan dengan permasalahan penelitian yang diangkat. Sumber utama yang digunakan adalah kitab-kitab seperti *Madārij al-Sālikīn*, *Tharīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'ādātayn*, *Rawḍat al-Muḥibbīn wa Nuzhat al-Mushtāqīn*, serta berbagai kitab lainnya. Sementara sumber sekunder yang digunakan berupa sumber-sumber penunjang, seperti berbagai jurnal dan karya ilmiah yang mendukung data primer dan dapat membantu peneliti dalam mengkaji permasalahan yang membahas konsep tasawuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah.

---

<sup>65</sup>Anton Baker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Galia Indonesia, 1984), 136.

<sup>66</sup>Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Pustaka Rosda Karya, 2002), 198.

#### 4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling utama dalam penelitian, karena tujuan utama dari penelitian adalah untuk mendapatkan data.<sup>67</sup> Adapun teknik pengumpulan data yang dipergunakan adalah teknik pengumpulan data dengan dokumen artinya catatan peristiwa yang sudah berlalu. Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar atau karya-karya monumental dari seseorang. Metode ini digunakan untuk mengungkap biografi dan pemikiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah.

Untuk menunjang data-data yang telah dikumpulkan melalui dokumentasi, peneliti juga melakukan metode *reading*, dengan membaca dan mempelajari berbagai sumber dari literature yang berkaitan dengan masalah penelitian, metode *writing*, dengan mencatat berbagai data primer dan sekunder yang ada di literatur yang membahas objek penelitian, dan *editing* dengan memeriksa secara cermat data yang diperoleh (berdasarkan kelengkapan referensi, makna, berbagai istilah dan ungkapan) dari semua catatan yang berhasil dikumpulkan.

#### 5. Analisis Data

Setelah semua data dikumpulkan, maka data-data tersebut kemudian dianalisis. Proses analisis data menggunakan metode analisis konten (*content analysis*). Penggunaan metode ini dilakukan karena metode ini yang paling sering digunakan di dalam penelitian kualitatif. Selain itu, metode ini menggunakan teknik analisis data yang paling umum.<sup>68</sup> Noeng Muhadjir menerjemahkan

---

<sup>67</sup>Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, Dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2010), 308.

<sup>68</sup>Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 84.

analisis konten sebagai analisis ilmiah yang membahas tentang isi pesan sebagai suatu komunikasi. Di dalam teknis analisis konten terdapat usaha untuk mengelompokkan berbagai simbol (tanda) yang digunakan di dalam proses komunikasi. Usaha pengelompokan tersebut dilakukan dengan memanfaatkan berbagai kriteria yang dibuat sebagai dasar klasifikasi. Proses pengelompokan juga menggunakan berbagai teknik analisis tertentu untuk membuat berbagai prediksi di dalam proses penelitian. Teknik analisis konten ini harus mempunyai tiga persyaratan yaitu, obyektivitas, pendekatan sistematis, dan generalisasi.<sup>69</sup>

Dalam analisis konten, setelah proses pengumpulan data, peneliti membuat *coding* terlebih dahulu terhadap berbagai istilah, penggunaan kata (kalimat) yang relevan dan paling sering digunakan di dalam berbagai kitab Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Setelah itu peneliti akan mengklasifikasi *coding*. Pengelompokan dilakukan berdasarkan keterikatan satuan makna dan hubungannya dengan tujuan penelitian. Pengelompokan ini bertujuan untuk membuat kategori dari setiap klasifikasi. Kemudian satuan makna dan kategori dianalisis untuk mencari hubungan antara satu makna dengan makna lainnya. Hasil analisis kemudian dideskripsikan dalam bentuk draf laporan penelitian.<sup>70</sup> Dengan begitu, melalui metode analisis konten ini, peneliti akan menganalisis konsep tasawuf yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah di dalam kitab-kitab karyanya.

---

<sup>69</sup>Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 49.

<sup>70</sup>Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis Ke Arah Ragam Varian Kontemporer* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 222.

Semua analisis data tersebut bersifat kualitatif<sup>71</sup> di mana dalam pengambilan kesimpulannya akan mempergunakan metode induksi, metode deduksi, dan metode *reflective thinking* (pola pikir bolak balik antara metode induktif dan deduktif). Hal ini dilakukan agar mendapatkan kesimpulan yang tepat dan akurat.

## H. Sistematika Pembahasan

Sistematika penulisan hasil penelitian ini akan dilakukan dalam beberapa bab. Bab pertama merupakan pertanggung-jawaban akademik berupa pendahuluan yang meliputi pemaparan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teoritik, tinjauan pustaka tentang penelitian terdahulu, dan metode penelitian,serta sistematika penulisan.

Bab kedua, memaparkan tentang doktrin tasawuf hingga masa Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Dalam hal ini dijelaskan tentang hal-hal yang berkaitan tentang tasawuf dari pengertian, sejarah kemunculan dan perkembangannya, klasifikasi pemikiran tasawuf. Bab ini diakhir dengan tema-tema yang menjadi kajian tasawuf dari konsep *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl*, konsep *al-fanā'* dalam tasawuf, konsep tauhid dalam tasawuf, serta konsep *waḥdat al-wujūd* dalam tasawuf.

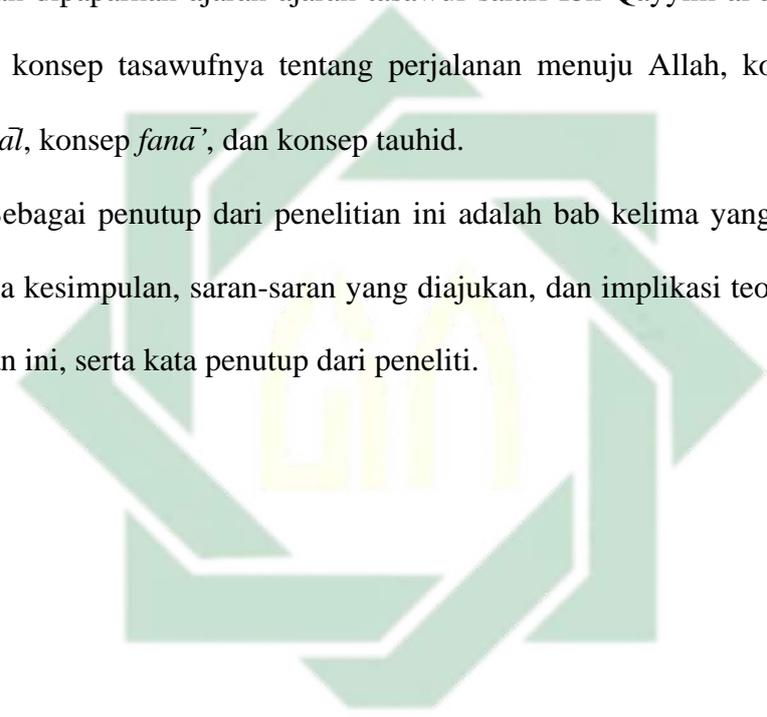
Bab ketiga, merupakan penjelasan tentang sketsa biografi intelektual yang menjelaskan riwayat hidup Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Diawali dari latar belakang sosio-kultural masa Ibn Qayyim al-Jawzīyah, kemudian riwayat hidup dan pendidikan Ibn Qayyim al-Jawzīyah, diakhiri dengan pemaparan karya-karya beliau.

---

<sup>71</sup> Analisa kualitatif pada dasarnya analisa yang mempergunakan pemikiran logis, analisis dengan logika, deduksi, induksi, dan komparasi. Lihat, Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*.

Bab keempat dari disertasi ini adalah penjelasan tentang Tasawuf Salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Dalam bab ini dipaparkan landasan pemikiran tasawuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang didahului dengan pengantar mengenai pandangan dan konsepnya tentang tasawufserta karakteristik tasawuf salafinya. Kemudian dipaparkan ajaran-ajaran tasawuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang meliputi konsep tasawufnya tentang perjalanan menuju Allah, konsep*maqāmāt* dan *ahwāl*, konsep *fanā'*, dan konsep tauhid.

Sebagai penutup dari penelitian ini adalah bab kelima yang mencakup di dalamnya kesimpulan, saran-saran yang diajukan, dan implikasi teoritik dari hasil penelitian ini, serta kata penutup dari peneliti.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB II

### DOKTRIN TASAWUF HINGGA MASA IBN QAYYIM AL-JAWZĪYAH

#### A. Pengertian dan Tujuan Tasawuf

Adalah sebuah keniscayaan untuk memahami definisi tasawuf atau tradisi mistik Islam dalam konteks Islam. Dalam konteks Islam, tasawuf sering dipahami sebagai dimensi esoterik Islam. Tasawuf hanya bisa dipahami dengan mengetahui makna aslinya yang sangat berkaitan erat dengan apa yang disebut misteri ketuhanan.<sup>1</sup>

Para ahli tasawuf, baik dari kalangan sufi maupun bukan, mengemukakan sejumlah pengertian tasawuf. Namun, dikarenakan banyaknya definisi yang diajukan dan definisinya yang saling bermiripan, maka tidak semua pengertian tersebut dapat dikemukakan dalam penelitian ini.

Dan menjadi sebuah keniscayaan untuk menelusuri asal-usul penggunaan kata tasawuf demi kejelasan makna kata tasawuf itu. Sehingga gambaran yang jelas akan arti kata tasawuf itu dapat terlihat sebagai hasil dari penelusuran tersebut. Berikut ini diuraikan asal kata tasawuf baik secara bahasa maupun istilah.

Secara bahasa, tasawuf, menurut sebagian para ahli, diambil dari kata “*ṣafā*”, yang bermakna murni, suci, atau bersih. Hal ini disebabkan pendapat bahwa niat dan tujuan setiap ibadah dan perilaku kaum sufi harus dilakukan dengan kesucian niat dalam pembersihan jiwa untuk menghamba pada Allah SWT.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Introduction to The Mystical Tradition,” dalam *History of Islamic Philosophy*, vol. 1 (New York: Routledge, 1996), 367.

<sup>2</sup> Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 42–43.

Pendapat lain menyebutkan, kata tasawuf dan sufi berkaitan dengan *ahl al-ṣuffah*, yaitu kaum yang pernah ikut pindah dengan Nabi saw dari Mekkah ke Madinah. Namun, karena mereka kehilangan harta dan benda, mereka berada dalam keadaan miskin serta tidak mempunyai apa-apa. Mereka tinggal di Masjid Nabi dan tidur di atas bangku batu dengan memaka pelana sebagai bantal. Pelana yang digunakan mereka disebut sebagai *ṣufah*. Meskipun dalam keadaan miskin, *ahl al-ṣuffah* berhati baik dan mulia. Sifat utamanya adalah tidak mementingkan keduniaan dan hidup miskin, tetapi berhati baik dan mulia. Itulah sifat-sifat kaum sufi.<sup>3</sup> Jelasnya, dikarenakan kesamaan karakter dan sifat-sifat yang dimiliki oleh *ahl al-ṣuffah* dengan para sufi, maka tasawuf berasal dari kata *ṣuffah* (serambi masjid).<sup>4</sup>

Ada lagi yang mengatakan tasawuf berasal dari kata *ṣaff*, yang artinya baris. Pendapat ini beranggapan bahwa sufi selalu berada di baris (*ṣaff*) terdepan atau pertama di depan Allah akibat kuatnya motivasi mereka terhadap Allah dan kecenderungan hati mereka terhadap-Nya.<sup>5</sup>

Selanjutnya, ada yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣūf* berarti bulu domba atau wol, yang menjadi salah satu identitas mereka. Hal ini disebabkan karena para sufi tersebut tidak menggunakan busana bagus atau indah untuk kesenangan. Pakaian yang mereka gunakan hanya untuk menutupi aurat dari bahan wol kasar. Kaum sufi hanya menggunakan kain wol dalam menjalani hidupnya. Al-Ṭūsī mengatakan bahwa tasawuf atau sufi dinisbatkan kepada

---

<sup>3</sup>Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 57.

<sup>4</sup>Abū al-'Elā Afifi, *al-Taṣawwuf: al-Thawrah al-Ruḥiyyah fī al-Islām* (Mesir: Dār al-Ma`ārif, 1963), 29.

<sup>5</sup>Ibid., 33.

penggunaan kain wol ini, karena kain wol ini adalah pakaian yang digunakan oleh para nabi, dan simbol ahli ibadah.<sup>6</sup> Kain wol yang digunakan oleh mereka berbentuk kasar, bukan wol yang halus dan sering digunakan oleh mereka yang memiliki banyak harta. Menggunakan kain wol kasar pada waktu itu merupakan simbol kesederhanaan, sebab wol tersebut lebih sering digunakan oleh orang miskin. Berbeda dengan orang yang memaka kain sutra yang digunakan oleh orang-orang kaya dan berharta yang hidupnya mewah<sup>7</sup> dan biasanya digunakan di kalangan pejabat pemerintahan. Kaum sufi tidak pernah bermimpi untuk menggunakan kain sutra, tetapi mereka lebih senang dengan menggunakan wol kasar. Dengan demikian, dirinya akan terjaga dan selalu berhati suci serta mulia, yaitu menjauhi pemakaian sutra dan sebagai gantinya memaka wol kasar.<sup>8</sup>

Sekalipun demikian, tidak semua orang menggunakan wol kasar disebut sufi. Ibn Khaldun menegaskan bahwa seseorang tidak begitu saja dapat disebut sebagai seorang sufi karena ia memaka pakaian yang terbuat dari wol kasar (*ṣūf*).<sup>9</sup> Para sufi memiliki paradigma tersendiri dalam beribadah, mereka lebih tulus dan menjaga hatinya untuk tidak membenci seseorang, sedangkan orang yang benar-benar miskin dan tidak berharta namun tidak beribadah tidak dapat disebut sebagai sufi. Ada kalanya seorang sufi memiliki harta benda, tetapi mereka tidak menghambakan diri pada harta tersebut. Pakaian yang digunakan menggambarkan bahwa mereka adalah orang yang sangat sederhana dan tidak menampilkan diri

---

<sup>6</sup>Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭusī, *al-Luma'* (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1960), 41.

<sup>7</sup>Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Iskandariyah: Dār Ibn Khaldūn, t.th.), 328.

<sup>8</sup>Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 58.

<sup>9</sup>Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 328.

dengan pakaian-pakaian yang bagus dan mewah, halus sekaligus mahal. Hal ini terlihat dari kata *ṣūf* itu sendiri yang berarti kain wol kasar. Ini juga menggambarkan ketidak-cenderungan mereka kepada kehidupan duniawi.

Pendapat lain menyatakan bahwa tasawuf berasal dari bahasa Yunani, yaitu *sophos*, yang bermakna kebijaksanaan. Kata *sophos* dalam bahasa Yunani menunjukkan kondisi jiwa yang senantiasa cenderung pada kebenaran.<sup>10</sup>

Dari asal kata tasawuf sebagaimana yang telah disebutkan di atas, asal kata yang disepakati menjadi asal dari kata tasawuf itu sendiri adalah dari kata *ṣūf* yang berarti wol. Dan itulah pendapat paling tepat menurut al-Kalābādī.<sup>11</sup> Menghubungkan tasawuf dengan *ṣūf* cukuplah beralasan dikarenakan adanya korelasi antara keduanya yakni antara jenis pakaian yang sederhana dengan kebersahajaan hidup para sufi.<sup>12</sup> Demikian juga yang dinyatakan oleh al-Qushayrī bahwa pada kenyataannya kata tasawuf atau sufi tidak memiliki derivasi akar kata yang pas dalam bahasa Arab, dikarenakan kata sufi itu adalah sebuah istilah untuk gelar kehormatan. Seperti gelar sahabat bagi orang-orang yang pernah bertemu dalam keimanan dan bergaul bersama Rasulullah SAW.<sup>13</sup>

Jika ternyata terdapat kesulitan dalam menarik suatu kesimpulan yang tepat dalam pencarian akar kata tasawuf, kesulitan itupun dijumpai juga dalam pendefinisian tasawuf secara istilah. Kesulitan tersebut bermula dari pemahaman esensi tasawuf itu sendiri sebagai pengalaman rohaniah intuitif subjektif yang sulit

---

<sup>10</sup>Afifi, *al-Taṣawwuf: al-Thawrah al-Rūḥiyyah fī al-Islām*, 29.

<sup>11</sup>Ibid., 33.

<sup>12</sup>R.A Nicholson, *Mistik dalam Islam*, terj. Tim Penerjemah BA (Jakarta: Bumi Aksara, 2000), 3.

<sup>13</sup>Abd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Khayr, t.th.), 279.

untuk diungkapkan melalui kata-kata bahasa lisan. Masing-masing orang yang mengalaminya memiliki penghayatan yang berbeda sehingga dalam pengungkapannya pun berbeda. Maka ketika tasawuf ingin didefinisikan, definisi yang muncul sebanyak orang yang menginformasikan pengalaman rohaniannya. Faktor lain yang mempersulit pendefinisian tasawuf, di samping faktor tersebut di atas, adalah faktor kesejarahan dan pertumbuhan tasawuf yang melalui berbagai segmen dalam kawasan budaya yang bervariasi. Dalam setiap fase dan kawasan kultur, hanya sebagian unsur-unsur tasawuf saja yang terlihat sehingga apa yang ditampilkan tidak utuh dalam satu ruang dan waktu yang sama.

Namun bukan berarti upaya mendefinisikan tasawuf secara komprehensif berhenti begitu saja dikarenakan kesulitan-kesulitan yang dihadapi tersebut. Usaha ini dilakukan oleh Ibrahim Basiyuni dengan mengelompokkan definisi yang banyak tersebut menjadi tiga kelompok besar yakni kelompok *al-bidāyāt*, kelompok *al-mujāhadāt*, dan kelompok *al-madhāqāt*.<sup>14</sup> Kelompok *al-bidāyāt* menganggap bahwa tasawuf tumbuh sebagai manifestasi dari kondisi spiritualitas manusia mengenai keberadaan dirinya sebagai bagian dari makhluk Tuhan. Kesadaran tersebut kemudian mendorong para sufi untuk fokus hanya beribadah pada Tuhannya dengan melaksanakan kehidupan asketisme (*zuhd*) sebagai pembinaan moral. Kecenderungan pada peningkatan moral tersebut, memotivasi mereka untuk memperbincangkan pengetahuan intuitif berikut sarana dan metodenya. Tindak lanjut dari perbincangan itu mengarahkan mereka kepada aspek-aspek yang menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan atau hubungan Khalq dengan

---

<sup>14</sup>Ibrāhīm Basiyūnī, *Nash`at a-Tasawwuf al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma`rifah, 1979), 17–25.

mahluk. Dari aspek ini, maka tasawuf didefinisikan sebagai upaya memahami hakikat Allah seraya melupakan segala sesuatu yang berkaitan dengan kesenangan hidup duniawi. Definisi lain mengatakan, bahwa tasawuf adalah usaha mengisi hati dengan hanya ingat kepada Allah, yang merupakan landasan lahirnya ajaran *al-hubb* atau cinta ilahi. Termasuk dalam kategori kelompok ini definisi yang diberikan oleh Ma`rūf al-Karkhī yaitu “tasawuf adalah mengambil hakekat-hakekat dan resah terhadap apa yang ada di tangan mahluk. Barang siapa yang tidak dapat merealisasikan kefakiran maka dia tidak bisa merealisasikan tasawuf.” Demikian juga dengan definisi yang diberikan oleh Abū al-Ḥusayn al-Nūrī bahwa “para sufi adalah orang-orang yang hatinya bersih dari kotoran-kotoran dan penyakit jiwa, serta membebaskan diri dari syahwat mereka sehingga mereka berada pada barisan terdepan dan derajat yang tinggi bersama Allah. Ketika mereka meninggalkan selain Allah mereka menjadi pemilik bukan yang dimiliki.”.

Sedangkan definisi tasawuf yang dikategorikan kepada *al-mujāhadāt* adalah seperangkat amaliah latihan yang keras dengan satu tujuan, yaitu berjumpa dengan Allah. Berdasarkan sudut tinjauan ini maka tasawuf diartikan sebagai usaha yang sungguh-sungguh agar berada sedekat mungkin dengan Allah. Apabila definisi tasawuf dari kelompok pertama didasarkan kepada kesadaran manusia sebagai hamba Allah, yang kedua dikaitkan dengan upaya mencari hubungan langsung dengan Allah, maka pendefinisian yang didasarkan kepada kelompok *al-madhāqāt*, diartikan sebagai apa dan bagaimana yang dialami dan dirasakan seseorang di hadirat Allah, apakah ia melihat (merasakan) kehadiran Tuhan di hatinya, atau ia merasa bersatu dengan Tuhan. Pendekatan ini membuat tasawuf

dimaknai sebagai *ma`rifat al-Ḥaqq*, yaitu pengetahuan mengenai hakikat berbagai realitas intuitif yang terbuka bagi seorang sufi.

Selain Ibrahim Basiyuni, al-Taftāzānī juga berusaha mendefinisikan tasawuf secara komprehensif dengan memaparkan terlebih dahulu karakteristik tasawuf. Menurutnya terdapat lima karakteristik tasawuf yakni:<sup>15</sup> pertama, bahwa pada setiap perjalanan sufi berangkat dari dan untuk peningkatan kualitas moral yakni pemurnian jiwa melalui serangkaian latihan yang keras dan berkelanjutan. Kedua, peleburan diri pada kehendak Tuhan melalui *fanā'*, baik dalam pengertian simbolis atributis atau pengertian substansial. Artinya, peleburan diri dengan sifat-sifat Tuhan dan atau penyatuan diri dengan-Nya dalam realitas yang tunggal. Ketiga, terlihat tasawuf itu semacam pengetahuan langsung yang diperoleh melalui tanggapan intuisi. Epistemologi sufisme mencari hakikat kebenaran atau realitas melalui penyingkapan tabir penghalang yang mengantarai sufi dengan realitas itu. Dengan terbukanya tirai penghalang itu, maka sufi dapat secara langsung melihat dan merasakan realitas itu. Keempat, bahwa tasawuf dari semua alirannya memiliki obsesi kedamaian dan kebahagiaan spiritual yang abadi. Oleh karena itu, tasawuf difungsikan sebagai pengendali berbagai kekuatan yang bersifat merusak keseimbangan daya dan getaran jiwa sehingga ia bebas dari pengaruh yang datang dari luar hakikat dirinya. Rasa kebebasan diri adalah inti dari kedamaian dan kebahagiaan jiwa. Kelima, adalah penggunaan kata simbolis dalam pengungkapan pengalaman. Setiap ucapan atau kata yang dipergunakan selalu memuat makna

---

<sup>15</sup>Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah, 1979), 6–8.

ganda, tetapi yang ia maksudkan biasanya adalah makna apa yang ia rasa dan alami, bukan arti harfiahnya, disebut *shatahat*. Dari kelima karakteristik yang menjadi corak semua bentuk tasawuf, al-Taftāzānī mendefinisikan tasawuf sebagai:

falsafah hidup yang dimaksudkan untuk meningkat jiwa seorang manusia secara moral lewat latihan-latihan praktis yang tertentu, kadang untuk menyatakan pemenuhan fana dalam Realitas Mutlak serta pengetahuan tentang-Nya secara intuitif, tidak secara rasional, yang buahnya adalah kebahagiaan rohaniah, yang hakekat realitasnya sulit diungkapkan melalui kata-kata, sebab karakternya bercorak intuitif dan subjektif.<sup>16</sup>

Pada hakekat tasawuf adalah akhlaq yang merupakan internalisasi dari ihsan. Hal itu dipertegas oleh ungkapan Ahmad al-Jurairi ketika ditanya tentang tasawuf, beliau mengatakan tasawuf adalah memasuki setiap akhlaq yang mulia dan keluar dari setiap akhlaq tercela.<sup>17</sup> Perwujudan dari konsep akhlaq ini dilakukan dengan cara penyucian jiwa yang dalam terminologi tasawuf biasa disebut dengan *tazkiyat al-nafs*, melalui serangkaian latihan-latihan (*riyāḍlah*) dan memerangi (*mujāhadah*) nafsu rendah.

Konsep ini lebih dikenal dengan *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli*. *Takhalli* adalah membebaskan diri dari berbagai ikatan dan sifat tercela yang mengotori hati, di mana pada saat yang bersamaan hati dihiasi (*tahalli*) oleh hal-hal yang menjernihkan cermin hati yang dengan demikian dapat ber-*tajalli* atau memanifestasikan sifat-sifat dan asma Allah.

Proses ber-*takhalli*, ber-*tahalli*, dan ber-*tajalli* tersebut harus melalui serangkaian olah batin dalam perjalanan menapaki tangga-tangga ruhani secara bertahap, tapak demi tapak. Hal ini dikarenakan jiwa manusia tidak dapat sampai

---

<sup>16</sup>Ibid., 8.

<sup>17</sup>Ibid.,280

pada hadirat Ilahi jika belum benar-benar dapat melepaskan diri dari belenggu-belenggunya dan menjadi *fana'* (lebur) dari sifat-sifatnya sendiri.

Pada intinya adalah orang yang dapat membuka tabir pemisah, dan dapat menghadirkan diri di hadapan *al-Haq* ialah orang yang telah menyucikan diri dari debu-debu maksiat dan melepaskan sekat-sekat material yang ada pada dirinya dan terbang di alam ruhani.

Dari apa yang telah dipaparkan di atas, pengertian tasawuf tersebut berimplikasi pada penentuan dari tujuan tasawuf. Beberapa ahli menyatakan bahwa tujuan tasawuf itu bukanlah satu, akan tetapi berbeda-beda antara satu sufi dengan sufi yang lainnya. Ada yang menyatakan bahwa tujuan tasawuf adalah pembinaan aspek moral atau penyucian jiwa agar membiasakan diri dengan akhlak mulia. Aspek ini meliputi perwujudan kestabilan jiwa yang berkesinambungan, penguasaan dan pengendalian hawa nafsu sehingga konsisten dan komitmen hanya kepada keluhuran jiwa. Tasawuf yang bertujuan pada aspek moral ini lebih bersifat praktis. Ada juga yang mengatakan tujuannya adalah bermakrifat kepada Allah dimana untuk tujuan ini mereka pun membuat syarat-syarat khusus. Ma'rifatullah ini melalui penyingkapan langsung atau metode *kashf al-hijab* dan sudah bersifat teoritis dengan ketentuan khusus yang diformulasikan secara sistematis analitis. Ada juga yang menyatakan bahwa tujuan tasawuf lebih bercorak filosofis dimana para penempuhnya mencanangkan tasawufnya sebagai penentu sikapnya terhadap alam semesta. Tujuan ini membahas bagaimana sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Allah secara mistis filosofis, pengkajian garis hubungan antara Tuhan dan makhluk, terutama hubungan manusia dengan Tuhan dan apa arti dekat dengan

Tuhan.<sup>18</sup> Namun secara umum, tujuan terpenting dari tasawuf adalah agar berada sedekat mungkin dengan Allah.<sup>19</sup>

## **B. Sejarah Kemunculan dan Evolusi Tasawuf**

Sejarah tasawuf adalah peta yang menunjukkan beberapa persinggahan di sepanjang jalan penafsiran “*Lā Ilāha illā Allāh*”, beberapa bentuk kenyataan tunggal, beberapa cara yang berbeda-beda yang dipergunakan oleh para sufi untuk mencapai tujuannya secara sendiri-sendiri atau bersama-sama, melalui kearifan atau melalui cinta, dengan cara zuhud atau dengan cara latihan-latihan yang menuju ke kegairahan tak terhingga. Sejarah luarnya merupakan sejarah gerakan-gerakan rohani, teologi, dan sastra dalam Islam.<sup>20</sup> Pada bagian berikut akan dijelaskan tentang sejarah permulaan, perkembangan tasawuf.

### **1. Masa Permulaan**

Suatu kenyataan sejarah bahwa kelahiran tasawuf bermula dari gerakan hidup zuhud (asketisisme) dalam Islam. Gerakan ini muncul pada akhir abad pertama dan permulaan abad kedua hijriyah sebagai reaksi dari gaya hidup mewah para penguasa/pembesar Negara sebagai akibat kekayaan yang diperolehnya setelah Islam meluas ke Syiria, Mesir, Mesopotamia, dan Persia. Menurut Afifi bahwa munculnya gerakan zuhud (asketisisme) dalam Islam disebabkan oleh empat faktor,<sup>21</sup> yakni: 1). Dampak ajaran Islam itu sendiri; 2). Revolusi ruhaniyah kaum muslimin atas kondisi sosial politik saat itu; 3) Adanya dampak asketisisme

---

<sup>18</sup> al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā Al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 8–9.

<sup>19</sup> A. Rivai Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), 57.

<sup>20</sup> Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 23.

<sup>21</sup> Afifi, *al-Taṣawwuf: al-Thawrah al-Rūḥiyyah fī al-Islām*, 65–74.

Masehi/Nasrani.; 4). Adanya penentangan terhadap fikih dan kalam. Akan tetapi menurut al-Taftāzānī dari keempat faktor tersebut, hanya dua faktor yang utama, yakni ajaran Islam dan kondisi sosial politik yang berlaku.<sup>22</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, gerakan zuhud ini berubah menjadi aliran mistik, yang apabila disesuaikan dengan ajaran Islam disebut tasawuf. Bahkan menurut Nicholson bahwa zuhud ini dipandang sebagai bentuk tasawuf yang paling dini, sehingga ia terkadang memberi atribut kepada para *zāhid* ini dengan gelar para sufi angkatan pertama.<sup>23</sup> Meskipun sering disamakan antara pengertian zuhud dan tasawuf, tetapi sebenarnya masing-masing mempunyai pengertian sendiri-sendiri. Sebelum menjadi sufi, seorang calon harus terlebih dahulu menjadi *zāhid*. Sesudah itu barulah ia baru bisa meningkat menjadi sufi. Dengan demikian setiap sufi adalah *zāhid*. Tetapi sebaliknya bukanlah setiap *zāhid* adalah sufi.

Seorang *zāhid* pertama lahir pada abad pertama hijriyah. Ia menjadi masyhur karena konsep ajaran zuhudnya yang berdasarkan atas perasaan *khauf* dan *raja'*. Pada akhir abad kedua hijriyah, muncullah Rābi'ah al-Adāwiyah, seorang *zāhid* perempuan yang sangat familiar dengan konsep cintanya pada Allah SWT. (*ḥub al-Ilāh*). Oleh Rābi'ah al-Adāwiyah, konsep zuhud ini ditingkatkan menjadi zuhud karena cinta kepada Allah. Pada masa ini ia tidak hanya berbicara tentang cinta Ilahi, tetapi ia juga menguraikan ajaran-ajaran tasawuf yang lain. Seperti konsep zuhud, rasa sedih, rasa takut, rendah hati, tobat, rida, dan sebagainya. Oleh

---

<sup>22</sup>al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 63–71.

<sup>23</sup>Nicholson, *Mistik dalam Islam*, 4.

karena itu, Rābi'ah al-Adāwiyah sering dikatakan sebagai titik pusat peralihan dari aliran zuhud (asketisme) menjadi tasawuf.<sup>24</sup>

## 2. Masa Pengembangan

Sebagaimana tersebut di atas, bahwa istilah tasawuf baru dimulai pada abad pertengahan abad ketiga hijriyah oleh Abū Hāshim al-Kūfī (W. 864 M.) dengan meletakkan kata *al-Ṣūfī* di belakang namanya. Pada masa ini para sufi telah ramai membicarakan konsep-konsep tasawuf yang sebelumnya tidak dikenal. Jika pada akhir abad kedua ajaran sufi merupakan kezuhudan, maka dalam abad ketiga ini orang sudah meningkat ke wusul dan *ittiḥād* kepada Tuhan (mistisisme). Bahkan orang sudah ramai membicarakan tentang lenyap dalam kecintaan (*fanā' fī al-maḥbūb*), bersatu dalam kecintaan (*ittiḥād fī al-maḥbūb*), bertemu dengan Tuhan (*liqā'*), dan menjadi satu dengan Tuhan (*'ayn al-jam'i*).<sup>25</sup> Sejak itulah muncul karya-karya tentang tasawuf oleh para sufi pada masa ini, seperti al-Muḥāsibī (W. 857 M.), al-Ḥakim al-Tirmidhī (W. 898 M.), dan al-Junayd al-Baghdādī (W. 910 M.). oleh karena itu, abad ketiga hijriyah ini dapat dikatakan sebagai abad mulai tersusunnya ilmu tasawuf.

Abad ketiga hijriyah merupakan masa dimana tasawuf mengalami perkembangan yang sangat pesat. Hal itu dikarenakan beberapa faktor,<sup>26</sup> yaitu: pertama, reaksi terhadap para pembesar negeri dan para hargawan yang memperagakan corak kehidupan profan dan glamour. Protes tersamar terhadap sikap hidup skular dan glamour tersebut dilakukan dengan gaya murni etis,

---

<sup>24</sup>al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*, 89.

<sup>25</sup>Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1984), 57.

<sup>26</sup>Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 37–40.

pendalaman kehidupan spiritual dengan motivasi etikal. Tokoh yang dapat mewakili dan sangat kuat pengaruhnya adalah Ḥasan al-Baṣrī (w. 728 M) dengan konsep *al-khawf* dan *al-rajā'*, Rābīah al-Adawiyah (w. 801 M) dengan konsep *al-mahabbah*, dan Ma'rūf al-Karkhī (w. 816 M) dengan konsep *al-shawq*. Kedua, kemunculan sikap apatis sebagai reaksi terhadap radikalisme al-Khawarij dan polarisasi politik yang ditimbulkan.

Kondisi seperti ini berlangsung sampai abad keempat hijriyah, sehingga ilmu tasawuf sudah berkembang sedemikian rupa kemajuannya. Pada abad ketiga dan keempat hijriyah ini, para sufi yang menonjol adalah Ma'rūf al-Karkhī (w. 816 M), Dhū al-Nūn al-Miṣrī (w. 862 M), Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (w. 875 M), al-Junayd al-Baghdādī (w. 910 M), dan al-Ḥallāj (w. 922 M). Ma'rūf al-Karkhī dipandang sebagai orang yang mula-mula mempermasalahkan ma'rifat. Dhū al-Nūn al-Miṣrī dipandang sebagai bapak faham *al-ma'rifah*, meskipun istilah *ma'rifah* sudah dikenal sebelumnya. Abū Yazīd al-Buṣṭāmī dikenal sebagai pembawa faham *al-fanā'* dan *al-baqā'* serta sebagai pencetus faham *al-ittihād*. al-Junayd al-Baghdādī dikenal sebagai pembawa faham *al-fanā'* dalam tauhid. Dan al-Ḥallāj dikenal sebagai pembawa faham *al-fanā'* dan *al-ḥulūl*.

Dengan demikian tasawuf pada abad ketiga dan keempat, sudah demikian berkembang menjadi mazhab. Pada waktu itu, ciri dominan tasawuf lebih mengarah kepada psiko-moral, dan perhatiannya diarahkan pada moral dan tingkah laku. Sementara kecenderungan metafisis yang muncul tidak secara jelas kecuali para sufi yang juga filosof pada abad keenam hijriyah dan sesudahnya. Pada masa ini, tasawuf memasuki periode baru, yakni periode intuisi, *kashf*, dan rasa (*dhawq*).

Yang jelas bahwa abad ketiga dan keempat hijriyah ini, tasawuf telah mencapai kesempurnaannya. Hal ini sebagaimana yang dikatakan Abū al-Elā Afifi bahwa periode kedua abad ini merupakan zaman keemasan tasawuf dalam pencapaiannya yang paling luhur dan jernih.<sup>27</sup>

### 3. Masa Pembaharuan

Tasawuf pada abad kelima hijriyah ini ditandai dengan pertentangan yang terjadi antara tasawuf sunni dengan tasawuf semi falsafi. Tasawuf sunni kemudian lebih berkembang sementara tasawuf semi falsafi memudar, dan kelak akan berkembang lagi menjadi bentuk yang lain pada abad keenam hijriyah. Perkembangan tasawuf sunni ini terjadi akibat mendominasinya aliran teologi *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* dengan tokohnya Abū Ḥasan al-Ash`arī (w. 936 M.), yang saat itu melakukan kritik terhadap konsep tasawufnya Abū Yazīd al-Buṣṭāmī dan al-Hallāj.<sup>28</sup>

Karena itu, konsep tasawuf pada abad tersebut cenderung memperbaharui konsep tasawuf abad sebelumnya, yakni dengan mengembalikannya ke landasan Alquran dan al-Sunnah. Tokoh sufi yang paling menonjol pada masa ini adalah al-Qushayrī (w. 1075 M.) yang membawa tasawuf ke arah aliran sunni dan al-Harawī (w. 1088 M.). Kemudian metode pembaharuan dari kedua tokoh tersebut diikuti oleh al-Ghazālī (w. 1111 M.). Oleh karena itu tasawuf sunni pada abad kelima hijriyah ini berada pada posisi yang menentukan, yang memungkinkannya tersebar luas di

---

<sup>27</sup>Afifi, *al-Taṣawwuf: al-Thawrah al-Rūḥiyyah fī al-Islām*, 92.

<sup>28</sup>M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 36.

kalangan umat muslim, dan membuat pondasinya begitu dalam terpancang untuk jangka lama dalam berbagai masyarakat muslim.<sup>29</sup>

al-Qusyairi adalah salah seorang tokoh sufi utama abad kelima hijriyah yang mengecam keras para sufi di masanya karena kegemaran mereka memakai pakaian orang-orang miskin, sementara pada saat yang sama tindakan mereka bertentangan dengan mode atau keadaan mereka. Dia menekankan bahwa kesehatan batin dengan berpegang teguh pada Alquran dan al-Sunnah lebih penting daripada pakaian lahiriyah. Dia juga memberikan kritik terhadap para sufi yang terkenal dengan keanehan ucapan-ucapannya. Berkaitan dengan ucapan sufi yang aneh tersebut, dia berbicara tentang maqam ketenangan (*sakīnah*) sebagai pencegah timbulnya ungkapan-ungkapan aneh yang menyesatkan.<sup>30</sup>

Sementara al-Harawī yang nama lengkapnya adalah Abū Ismā'īl Abd Allāh ibn Muḥammad al-Anṣārī al-Harawī dilahirkan di Herat sebuah kawasan di Khurasan pada tahun 1006 M.<sup>31</sup> Sejak kecil dia telah mempelajari hadis, dikarenakan ayahnya adalah seorang ulama ahli hadis dan fikih. Beliau termasuk salah satu ahli fikih dari Mazhab Hambali. Perkenalannya dengan tasawuf dimulai ketika ia bertemu dengan seorang sufi bernama al-Ḥasan al-Kharqānī sepulangnya dari menunaikan ibadah haji tahun 1042 M. Di antara karya beliau yang terpenting dalam tasawuf dan mendapat apresiasi dengan banyak dikomentari oleh ulama lain adalah kitab *Manāzil al-Sāirīn ilā Rabb al-Ālamīn*. sebuah kitab ringkas yang

---

<sup>29</sup>al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*, 145.

<sup>30</sup>Ibid., 147.

<sup>31</sup> Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓariyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī, 1966), 100; al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawuf al-Islāmī*, 149.

menjelaskan tahapan-tahapan ruhaniyah sufistik, dimana tahapan-tahapan tersebut mempunyai awal dan akhir.

Al-Harawī termasuk seorang sufi penggagas aliran pembaharuan tasawuf yang menentang keras para sufi yang sering berasyik maksyuk dengan ungkapan-ungkapan ganjilnya semisal al-Buṣṭāmī dan al-Ḥallāj.<sup>32</sup> Sikapnya yang tegas dan tandas terhadap penyelewengan tersebut cukup dimaklumi, karena dia termasuk pendukung Mazhab Hambali.<sup>33</sup> Beliau menyatakan bahwa diantara mereka para sufi yang terkenal keganjilan ungkapannya ada yang tidak dapat membedakan tingkatan-tingkatan ruhaniyah kelompok khusus dengan kebutuhan kaum awam. Dan ada juga di antara mereka yang menganggap ungkapan-ungkapan ganjil yang menguasai diri mereka sebagai tingkatan ruhaniyah, dan menjadikan keadaan ekstase dan simbol seorang sufi sebagai sesuatu yang umum, serta kebanyakan mereka tidak memperbincangkan peringkat-peringkat.<sup>34</sup> Untuk dapat mencegah ungkapan-ungkapan ganjil tersebut, harus memahami makna ketenteraman yang ditimbulkan oleh rasa rela terhadap apa yang diberikan Allah kepadanya. Beliau menyatakan:

“peringkat ketiga dari tahapan ketenteraman adalah ketenteraman yang ditimbulkan dari rasa rela terhadap apa yang telah diberikan Allah kepadanya, yang akan mencegahnya dari mengungkapkan ungkapan-ungkapan yang ganjil (*shataḥāt*), dan membuat orang yang mencapainya berdiri tegak pada batas tingkatan itu”.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> al-Taftāzānī, *Madkhal ilā Al-Taṣawuf al-Islāmī*, 149.

<sup>33</sup> Syukur, *Menggugat Tasawuf*, 37.

<sup>34</sup> Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī, *Manāzil al-Sāirīn ilā Rabb al-`Ālamīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), 6.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 85.

Kemudian al-Ghazālī juga gencar menyerang penyelewengan dalam tasawuf. Ia dipandang sebagai pembela terbesar tasawuf sunni, yakni tasawuf yang berdasarkan doktrin *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Dari faham tasawufnya ini, dia menjauhkan semua kecenderungan gnostis yang mempengaruhi para filosof Islam, sekte Isma'iliyah, aliran Shi'ah, Ikhwan al-Ṣāfa, dan lain-lain. Ia juga menjauhkan tasawufnya dari teori-teori ketuhanan menurut Aristoteles, antara lain teori emanasi dan penyatuan. Perbedaan al-Ghazālī dengan sufi sebelumnya adalah karena ia telah menjadikan tasawuf sebagai jalan mengenal Allah. Bahkan segala sesuatu yang hakiki, yang disebut ma'rifah. Menurut al-Ghazālī, sarana ma'rifah seorang sufi adalah kalbu. Bukannya perasaan dan bukan pula akal budi. Sedangkan ma'rifah yang hakiki hanya dapat dicapai melalui ilham yang dapat dikatakan sebagai pengetahuan yang diberikan Tuhan secara langsung kepada manusia tanpa proses pengamatan dan penalaran atau proses belajar.<sup>36</sup>

Dengan demikian, tasawuf al-Ghazālī mempunyai konsep yang sangat Islami dengan karakteristiknya yang bersifat psiko-moral yang mementingkan pendidikan moral sebagaimana yang terlihat dalam kitab *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*. Dia tampak menolak adanya faham kesatuan wujud seperti yang dikemukakan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmī dan al-Ḥallāj. Karena itu ia dikenal sebagai tokoh aliran tasawuf sunni yang tidak bisa menerima faham kesatuan wujud (*ittiḥād* dan *ḥulūl*).

---

<sup>36</sup>Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*, vol. 4 (Kairo: Maktabah al-Imān, 1996), 32.

#### 4. Masa Falsafi

Sebagaimana tersebut di atas bahwa tasawuf sunni mengalami kemenangan karena didukung oleh aliran teologi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, sementara tasawuf semi filosofis mengalami berbagai hambatan karena kritikan-kritikan yang tajam dari tokoh-tokoh sufi sunni sehingga tenggelam dari permukaan. Akan tetapi pada abad keenam hijriyah, tasawuf semi filosofis muncul kembali dalam bentuk yang lain, yang dikenal dengan tasawuf falsafi. Tasawuf Falsafi adalah tasawuf yang memadukan ajaran filsafat, mengakomodir penggunaan istilah filsafat yang disesuaikan dengan istilah tasawuf.<sup>37</sup> Meskipun tokoh-tokohnya baru dikenal pada abad berikutnya (ketujuh hijriyah), akan tetapi tasawuf jenis ini terus hidup dan berkembang sampai menjelang akhir-akhir ini.

Di antara tokoh-tokoh tasawuf falsafi yang menonjol adalah Muḥyi al-Dīn Ibn `Arabī (w. 1240 M.) dan Suhrawardī al-Maqtūl w. 1191 M.). Ibn `Arabī adalah seorang sufi yang dikenal dengan ajaran *wahdat al-wujūd*. Dalam teori ini, Allah merupakan wujud yang mutlak, yang keberadaan-Nya tidak disebabkan oleh suatu sebab apapun. Wujud yang dijadikan sebenarnya tidak mempunyai wujud. Dengan demikian, hanya ada satu wujud, yakni wujud Tuhan. Suhrawardī merupakan seorang sufi yang terkenal dengan teori "*al-Ishrāqiyah*" (pancaran). Dalam teori ini alam diciptakan melalui penyinaran (iluminasi). Kosmos ini terdiri atas susunan bertingkat-tingkat berupa pancaran cahaya. Cahaya yang tertinggi dan sebagai sumber dari segala cahaya itu dinamakan Nūr al-Anwār atau Nūr al-A'zam, dan

---

<sup>37</sup>Syukur, *Menggugat Tasawuf*, 39.

inilah Tuhan. Manusia berasal dari Nūr al-Anwār yang menciptakannya dari pancaran cahaya dengan proses yang hamper serupa dengan teori emanasi.

Pada masa ini, tasawuf sunni juga berkembang dengan pesat sebagai kelanjutan dari tasawuf al-Ghazālī. Konsepsi-konsepsi al-Ghazālī banyak berdampak kepada para tokoh sufi yang mengaguminya sehingga mereka berperan besar dalam pengembangan doktrin Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah. Sejak itulah tasawuf sunni memasuki suatu periode praktis, yang tetap bertahan hingga sekarang. Dalam periode inilah muncul cikal bakal ordo-ordo sufi, yang dikenal dengan tarekat. Sebuah tarekat yang paling tua usianya adalah Tarekat al-Qādiriyyah. Tarekat ini didirikan oleh syekh Abd al-Qādir al-Jaylānī (w. 1166 M) di Baghdad. Selain itu muncul tareka-tarekat lain, seperti Tarekat Rifa'iyah oleh Ahmad Rifā'ī (w. 1182 M), Tarekat al-Suhrawardiyah oleh Abū Najīb al-Suhrawardī (w. 1168 M), Tarekat Shādhiliyyah oleh Abū al-Ḥasan al-Shādhifī (w. 1258 M), dan Tarekat al-Naqshabandiyah oleh Syeikh Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī (1389 M).

##### 5. Masa Kemunduran

Memasuki abad kedelapan hijriyah, perkembangan tasawuf terlihat mengalami kemunduran. Tanda-tanda kemunduran ini terlihat sejak jatuhnya kota Baghdad ke tangan bangsa Mongol, sehingga kekuasaan berpindah ke bangsa Turki Bani Usman (Dinasti Usmaniyah). Pada masa ini umat Islam mengalami stagnasi pemikiran. Selain itu, pada masa ini para sufi tidak menghasilkan karya-karya kreatif dibandingkan masa-masa sebelumnya. Mereka cenderung mengarah kepada

pemberian komentar dan ikhtisar terhadap karya-karya lama, yang lebih menekankan perhatiannya kepada ritual dan formalisme.

Kemudian para pengikutnya terlihat semakin jauh dengan substansi tasawuf dan mulai mengarah kepada penyelewengan-penyelewengan, yang cenderung berafiliasi kepada bid'ah dan khurafat. Mereka selalu berlebihan dalam memperbincangkan kekeramatan para wali, bahkan membesar-besarkan kuburannya. Di kalangan kaum sunni, salah satu makam yang dipandang amat tinggi dan suci adalah makam syekh Abd al-Qādir al-Jaylānī. Bagi kaum Shi'ah, salah satu makam yang dipandang suci adalah makam Sayyidina Husein di Karbala dan Sayyidina Ali di Najaf, Irak. Oleh karena itu, timbul perjuangan untuk menentang tasawuf yang tersesat, yang telah bercampur aduk dengan ajaran-ajaran yang bukan Islam. Seorang yang gigih dalam memberikan kritik keras terhadap penyelewengan itu adalah Ibn Taymīyah. Dia adalah seorang ahli fiqih dalam mazhab Hambali, yang sangat luas pengetahuannya dalam bidang hadits, dan ilmu-ilmu yang lain. Dia menentang keras paham *wahdat al-wujūd*, *ḥulūl*, dan *Ittihād*, karena hal itu dipandang sebagai ajaran yang menuju kekufuran.

Masa ini adalah masa kristalisasi tasawuf ke tarekat. Tarekat yang berasal dari kata *ṭarīqah*, menurut Harun Nasution, memiliki dua makna, yaitu pertama berarti jalan yang harus ditempuh oleh seorang sufi untuk berada sedekat mungkin dengan Allah. Yang kedua mengandung arti organisasi yang mempunyai syekh, upacara ritual, dan bentuk zikir tertentu.<sup>38</sup> Hubungan antara kedua pengertian tersebut di atas adalah bahwa tarekat pada mulanya berarti tata cara mendekati

---

<sup>38</sup>Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, 94–95.

diri kepada Allah dan digunakan untuk sekelompok yang menjadi pengikut bagi seorang shekh. Kelompok ini kemudian menjadi lembaga-lembaga yang mengumpul dan mengikat sejumlah pengikut dengan aturan-aturan sebagaimana disebutkan di atas. Dengan kata lain, tarekat adalah tasawuf yang melembaga.<sup>39</sup>

### **C. Tipologi Pemikiran Tasawuf**

Untuk melengkapi pemahaman terhadap tasawuf sebagai ilmu kerohanian, teori-teori tentang pengelompokan tasawuf perlu diketahui. Banyaknya jenis pengelompokan yang dilakukan oleh para ahli tasawuf, merepresentasikan variasi pola yang ditempuh untuk menentukan tipologi pemikiran tasawuf.<sup>40</sup>

Ada beberapa perbedaan pendapat di kalangan para ahli dalam mengelompokkan tipologi pemikiran tasawuf. Sebagian mengatakan bahwa tasawuf dapat dibedakan menjadi dua macam, yakni tasawuf moderat dan tasawuf ekstrim. Jika merujuk kepada makna tasawuf sebagai sebuah usaha untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, maka tipe pemikiran tasawuf dapat dibedakan menjadi tasawuf transendentalisme dan tasawuf union mistisisme.<sup>41</sup>

Jika dilihat dari objek dan sasaran tasawuf, tipe pemikiran tasawuf dapat dibedakan menjadi tiga aliran induk, yakni: tasawuf akhlaki yang berorientasi pada etika, tasawuf amali yang lebih mengedepankan intensitas dan ekstensitas ibadah guna memperoleh penghayatan spiritualitas, dan tasawuf falsafi yang lebih menekankan mistiko filosofis.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup>Tamami HAG, *Psikologi Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), 54.

<sup>40</sup>Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, 52.

<sup>41</sup>Ibid., 52.

<sup>42</sup>Qamar Kaylānī, *Fī Al-Taṣawwuf al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), 26.

Sebagian yang lain mengatakan bahwa tasawuf dapat dibedakan menjadi tiga macam yakni tasawuf sunni, tasawuf semi falsafi, dan tasawuf falsafi. Berdasarkan aspek tujuannya, maka tasawuf dikelompokkan menjadi dua, yaitu tasawuf akhlaqi (*`amālī*) dan tasawuf *`irfānī*.<sup>43</sup>

Ditinjau dari proses *riyāḍah* peserta tasawuf (*salik*) dengan melakukan *dhikr* dan *tafakkur*, maka tasawuf menjadi dua, yaitu tasawuf tarekat dan tasawuf non-tarekat.<sup>44</sup> Ada beberapa ahli tasawuf yang membagi tasawuf menjadi tiga kelompok, yaitu: tasawuf akhlaqī, tasawuf *`amālī*, dan tasawuf falsafī. Masih banyak pengelompokkan tasawuf yang lain, seperti pengelompokkan berdasarkan materi yang dikaji, maka tasawuf dikelompokkan menjadi tasawuf aqidah, tasawuf ibadah, dan tasawuf akhlaq. Berdasarkan dimensi kehidupan manusia,<sup>45</sup> maka tasawuf dikelompokkan menjadi Tasawuf Metafisis, Tasawuf Kosmologi, Tasawuf Eskatologi, dan Tasawuf Psikologi, dan berdasarkan jenis ilmunya (maka tasawuf dibagi menjadi tasawuf teoritis dan tasawuf praktis).

Namun dari berbagai macam pengelompokkan tersebut, para ahli tasawuf pada umumnya mengklasifikasikan tasawuf berdasarkan cara pengamalannya menjadi tiga kelompok,<sup>46</sup> yaitu tasawuf salafi, sunni, dan falsafi. Untuk lebih jelas mengenai ketiga tipologi ini, akan dijelaskan pada sub-bab di bawah ini.

---

<sup>43</sup>Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf II*, 2nd ed. (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), 250–251.

<sup>44</sup>Ibid., 251–253.

<sup>45</sup>Seyyed Hosein Nasr, *Tasawuf Dulu Dan Sekarang* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 47–49.

<sup>46</sup>Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf II*, 247–250.

## 1. Tasawuf Salafi

Tasawuf Salafi sebagaimana yang disebut di bab I dari disertasi ini, terdiri atas dua kata tasawuf dan salafi. Salafi, dari kata salaf, yaitu orang-orang terdahulu yang dinisbatkan kepada para sahabat nabi dan pengikutnya yang hidup pada tiga abad pertama hijriyah.<sup>47</sup> Tasawuf salafi adalah tipe tasawuf yang telah dipraktikkan oleh ulama salaf (sahabat dan *tabi`īn*) sesuai dengan Alquran dan sunnah Nabi, sehingga disebut juga tasawuf Qur'ani. Seperti ajaran tentang *wara'* dan *zuhd*, memperbanyak berzikir dan tafakkur, serta memperbanyak melakukan ibadah sunnah karena perasaan *khawf* dan *raja'*. Tasawuf salafi adalah tasawuf yang berorientasi pada pendidikan dan latihan jiwa, dan penyucian serta pembiasaannya dalam melaksanakan beratnya ibadah kepada Allah di samping akidah murni berdasarkan tauhid Sang Khalik.<sup>48</sup> Dengan kata lain, tasawuf salafi adalah tasawuf yang menggunakan manhaj dan prinsip-prinsip salafi dalam tasawufnya.

Secara metodologis, tasawuf salafi sangat kokoh memegang manhaj salaf. Ada beberapa prinsip-prinsip salafi yang dikemukakan oleh Hilmī dalam bidang tasawuf,<sup>49</sup> yaitu: pertama, mendahulukan penggunaan dalil teks-teks agama atas akal, dan penafian pertentangan antar keduanya. Dalam hal ini, Alquran dan hadis haruslah dipegang teguh. Apapun yang terkandung di dalam Alquran dan hadis yang sah adalah kebenaran. Seorang muslim tidak boleh mengenyampingkan

---

<sup>47</sup> Mufrih ibn Sulayman al-Qusi, *Al-Mawqif al-Muasir Min al-Manhaj al-Salafi Fi al-Bilad al-Arabiyah: Dirasah Naqdiyah* (Riyad: Dar al-Fadilah, 2002), 23; Mufrih ibn Sulayman al-Qusi, *Al-Manhaj al-Salafi: Ta'rifuhu, Tarikhuhu, Majalatuhu, Qawa'iduhu, Khasa'isuhu* (Riyad: Dar al-Fadilah, 2002), 36; Sihām Abd Allāh Kuraydiyah, .

<sup>48</sup> Sihām Abd Allāh Kuraydiyah, *Al-Tasawwuf al-Islami al-Salafi: Asluhu Wa Usuluhu Fi al-Qur'an Wa al-Sunnah Wa Khasaisuhu al-Ma'naviyah Wa al-Uslubiyah* (Beirut: al-Maktabah al-Arabiyah, 2000), 95.

<sup>49</sup> Mustafa Hilmi, *Qawa'id Al-Manhaj al-Salafi Fi al-Fikr al-Islami: Buhuth Fi al-'Aqidah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 159–165.

kandungan Alquran dan hadis, walaupun bertentangan dengan akal. Kemudian menjadikan para salaf al-saleh dari sahabat sebagai suri tauladan dalam memahami dan menafsirkan keduanya, dan dalam berpendapat dan beramal. Karena mereka adalah orang yang paling paham tentang keduanya dikarenakan wahyu turun pada mereka sehingga mereka paling tahu tafsiran penjelasan dari keduanya. Prinsip ini adalah ciri khas yang paling tampak, karena mereka adalah para ahli hadis yang lebih mendahulukan syara' dan menundukkan akal atasnya, dengan kata lain lebih mendahulukan periwayatan (*riwāyah*) dibandingkan pemikiran (*dirāyah*).<sup>50</sup> Penerimaan dan penolakan atas suatu argumentasi harus berpijak pada Alquran dan hadis. Sebab tujuan mereka adalah menjaga syariat Islam, beramal dan beribadah atas dasar Islam. Termasuk dalam prinsip ini adalah berargumentasi dengan ayat-ayat dan bukti-bukti yang terdapat pada Alquran. Alquran memiliki caranya tersendiri dalam berargumentasi, seperti mengajak manusia untuk melihat kerajaan langit dan bumi, dan mengetahui rahasia-rahasia yang terdapat dalam makhluk. Tidak ada satu masalahpun di dunia ini yang tidak memiliki dasar quraninya. Segala masalah dapat ditemukan solusinya dalam Alquran

Prinsip kedua adalah penolakan penggunaan takwil. Prinsip kedua ini merupakan salah satu ciri khas dari tasawuf salafi.<sup>51</sup> Takwil adalah pemutaran makna ayat dari makna hakiki ke makna majazinya. Penggunaan takwil secara umum meniscayakan penggunaan akal dalam penafsiran dan ini menjadikannya lebih didahului dari pada syara', sebab penakwilan bersumber dari penalaran akal.

---

<sup>50</sup> Muṣṭafā Ḥilmī, *Qawā'id al-Manhaj al-Salafī fī al-Fikr al-Islāmī: Buḥūth fī al-'Aqīdah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 159.

<sup>51</sup> Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām*, 39.

Jika terjadi pertentangan antara akal dan syara', maka teks-teks agama harus ditakwil sesuai akal pikiran. Dalam sistem berpikir falsafati hal-hal yang tidak diterima oleh akal dalam makna harfiyahnya harus diberi makna metaforisnya atau takwil. Sistem berpikir seperti ini sering kali diterapkan pada ayat-ayat Alquran yang menggambarkan Allah memiliki sifat jasmani atau ayat-ayat *tajsim*, seperti Allah memiliki tangan, wajah, kursi, bertempat dan lain sebagainya. Berbeda dengan salaf yang lebih memilih untuk menggunakan dalil-dalil syara' dari Alquran dan hadis. Dalam keyakinan salafi ayat-ayat Alquran itu sudah sangat jelas, tidak perlu lagi diputar maknanya ke dalam makna metaforisnya.<sup>52</sup> Akal tidak mampu untuk mengetahui hakekat-hakekat secara menyeluruh, baik tentang hakekat yang telah lampau, saat ini, maupun yang akan datang dari hikmah-hikmat ilahiyah.<sup>53</sup> Pada prinsip yang kedua inilah letak perbedaan yang nyata dalam metode antara tasawuf salafi dan tasawuf sunni. Perbedaan prinsip ini menghasilkan ajaran-ajaran dan kesimpulan-kesimpulan yang berbeda pula dari keduanya, sehingga tasawuf salafi lebih cenderung kepada antropomorfisme (*tajsim*).

Yang ketiga dari prinsip-prinsip salafi yakni berpegang teguh pada teks Alquran dan Hadis. Prinsip ini pada hakekatnya adalah prinsip bersandar penuh pada Alquran dan hadis, dan apa yang telah ditetapkan oleh Alquran dan yang telah dijelaskan oleh hadis haruslah diterima dan tidak boleh ditolak<sup>54</sup> serta tidak menentang keduanya dengan pendapat akal, rasa, intuisi, serta tidak mendahulukan

---

<sup>52</sup> M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam Dari Khawarij Ke Buya Hamka Hingga Hasan Hanafi* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), 185.

<sup>53</sup> Hilmi, *Qawa'id Al-Manhaj al-Salafi Fi al-Fikr al-Islami: Buhuth Fi al-'Aqidah al-Islamiyyah*, 162.

<sup>54</sup> Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam Dari Khawarij Ke Buya Hamka Hingga Hasan Hanafi*, 185.

pendapat seseorang dari kalam Allah dan rasul-Nya, sebagai bentuk pengamalan firman Allah yang terkandung dalam QS. 49: 1. Tugas akal adalah mencari argumentasi dalam upaya membenarkan informasi yang dibawa oleh teks Alquran.

Para tokoh tasawuf salafi membentangkan sebuah jalan dalam kehidupan ruhaniyah yang memiliki tujuan, dasar dan prinsip-prinsip serta metodenya. Mereka mengajak kembali pada para asketis awal dari golongan sahabat dan pengikutnya, karena, dalam pandangan mereka, para sahabat adalah orang yang paling tahu dengan tahapan-tahapan yang harus dilewati oleh seorang *sālik*, dan orang yang paling kenal Allah setelah Rasulullah. Kehidupan ruhaniyah yang mereka jalankan memiliki ciri khas keislaman dalam tujuannya dan tidak dipengaruhi oleh pengaruh-pengaruh asing, sebagaimana yang terjadi pada sufi-sufi pada masa mereka. Mereka menolak segala macam bentuk penetrasi teori-teori sufistik yang datang dari luar Islam semisal teori-teori yang menyatakan kebersatuan sang hamba dengan Khaliknya.

Dalam bentang sejarah, Abd al-Qādir Maḥmūd menjelaskan tiga periode yang dilalui oleh tasawuf salafi.<sup>55</sup> Pertama, periode ini dimulai sejak berdirinya madrasah Muqāṭīyah yang merupakan sebuah madrasah yang didirikan oleh seorang ahli tafsir yang bernama Muqāṭil ibn Sulaymān (w. 150 H) yang hidup satu masa dengan Ja'far al-Ṣādiq (w. 148 H), dan Abū Ḥanīfah (w. 150 H). Kedua, yakni kelompok era pertengahan dengan tokohnya yang paling dikenal adalah Imām Mālik (w. 179 H), seorang *al-fāqih al-ṣūfī*. Ungkapan beliau yang terkenal adalah:

---

<sup>55</sup>Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā Wa Naẓariyātuhā Wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh*, 79.

“Barangsiapa mengikuti fiqh namun tidak bertasawuf, maka dia telah *fāsiq*. Barangsiapa yang bertasawuf dan tidak mengikuti fiqh, maka dia telah *zindiq*. Barangsiapa bertasawuf dan berpegang pada fiqh, maka dia mencapai hakikat...”.<sup>56</sup> Sementara periode ketiga yang terakhir adalah periode al-Harawī yang nama lengkapnya Abū Ismaʿīl ʿAbd Allāh bin Muḥammad al-Anṣārī al-Harawī (w. 1088 H). *Manāzil al-Sāirīn ilā Rabb al-ʿAlamīn* merupakan karya peninggalan intelektual terbesar beliau dan merupakan representasi yang otoritatif tentang tasawuf salafī. Setelah kemunculan al-Harawī ini muncul tokoh-tokoh besar seperti Ibn Taymīyah (w. 728 H) dan muridnya Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang kelak mengomentari karya al-Harawī tersebut dalam sebuah kitab yang berjudul *Madārij al-Sālikīn fī Maʿrifat Iyyāk Naʿbud wa Iyyāka Nastaʿīn* yang juga merupakan salah satu rekaman lengkap madzhab tasawuf salafī.

## 2. Tasawuf Sunni

Menurut Abd al-Qādir Maḥmūd pada awal kemunculannya tasawuf bertipe salafī, akan tetapi ketika Imam Aḥmad ibn Ḥanbal menentang al-Muḥāsibī dengan kecenderungan sunni rasionalnya dan munculnya aliran teologi Ashʿariyah, maka muncullah aliran tasawuf sunni.<sup>57</sup> Tasawuf sunni merupakan tasawuf yang para pengikutnya senantiasa memagari tasawufnya dengan Alquran dan Sunnah,

---

<sup>56</sup> Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAjībah al-Ḥasanī, *Iqāz Al-Himam Fī Sharḥ al-Ḥikam* (Kairo: Dār al-Maʿārif, t.th.), 18; Abī al-ʿAbbās Aḥmad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿIsā Zarūq al-Fāsi al-Burnusi, *Qawāʿid Al-Taṣawwuf* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 22; Muḥammad ibn Jaʿfar al-Kattānī, *Jalāʾ al-Qulūb min al-Aṣḍāʾ al-Ghaynīyah bi Bayān Iḥāṭatīhi ʿAlayhi al-Salām bi al-ʿUlūm al-Kawnīyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 38. Ada sebagian ulama yang meragukan bahwa ungkapan tersebut bukan perkataan Imām Mālik. Hal itu dikarenakan tidak ditemukan ungkapan tersebut pada kitab beliau, *al-Muwāḥḩaʾ* dan *al-Mudawwanah al-Kubrā* dan juga pada masa itu belum dikenal istilah tasawuf. Lihat, <http://www.islamweb.net/ar/fatwa/59757>, diakses tanggal 8 Februari 2021, pukul 16.25 WITA..

<sup>57</sup> Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓariyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh*, vii.

dan mengembangkan ajaran antara tingkatan rohaniah (*maqāmāt*) dan keadaan (*hāl*), serta mengaitkan keduanya dengan kedua sumber tersebut.<sup>58</sup> Tasawuf Sunni Tasawuf ini disebut tasawuf sunni karena konsistensinya yang kuat berpegang teguh pada prinsip-prinsip Islam dan sebagian besar ulamanya adalah tokoh aliran teologi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.<sup>59</sup>

Dalam catatan sejarah, tasawuf ini merupakan pengembangan dari sikap zuhud yang diperagakan oleh para zahid periode awal. Para zahid ini menganut sikap hidup dan langgam keberagamaan yang berkisar pada usaha untuk memperoleh kebahagiaan di akhirat kelak dengan memperbanyak ibadah serta menghidarkan diri pengaruh kehidupan duniawi. Ajaran zuhud ini yang tadinya hanya sesuatu yang bersifat praktis kehidupan, kemudian berkembang menjadi konsep-konsep sistematis-teoritis. Di sisi lain, zuhud sebagai ide lebih terfokus kepada pembicaraan dan pembinaan akhlak, baik akhlak kepada Allah, akhlak kepada diri sendiri, maupun akhlak kepada sesama.

Terdapat tiga gerakan besar tasawuf sunni yang dinyatakan oleh Abd al-Qādir Maḥmūd, yakni:<sup>60</sup> pertama, kemunculan pertama dan mengkristalnya Madrasah al-Muḥāsibī sebagai reaksi terhadap aliran salafi dari Madrasah al-Muqātilayah dan al-Karāmiyah, serta reaksi terhadap residu yang ditinggalkan oleh aliran ekstrimis Syi'ah dan salafi pada madrasah sebelum al-Buṣṭāmī. Kedua, gerakan yang mengkristal pada Madrasah al-Junayd sebagai reaksi atas residu yang ditinggalkan oleh Madrasah al-Buṣṭāmī dan Madrasah al-Ḥallāj. dan ketiga,

---

<sup>58</sup> al-Taftāzānī, *Madkhal ilā Al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 145.

<sup>59</sup> Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, 72.

<sup>60</sup> Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓariyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn Wa al-Ḥayāh*, 150.

gerakan yang mengkristal pada al-Ghazālī sebagai benteng pertahanan tasawuf sunni, dan gerakan Madrasah al-Shādhiliyyah sebagai bentuk reaksi langsung kepada Madrasah al-Hallāj.

Ciri-ciri yang dapat dilihat dari tasawuf sunni adalah sebagai berikut, pertama, melandaskan diri pada Alquran dan hadis. Sebagaimana tasawuf salafi, tasawuf ini cenderung menggunakan landasan Alquran dan hadis sebagai kerangka pendekatannya dalam pengejawantahan ajaran-ajarannya. Alquran dan hadis yang mereka pahami, tidak mereka lakukan penafsirannya di luar konteks pembahasan. Jikalau perlu penafsiran, mereka menafsirkannya hanya seperlunya. Kedua, berusaha menghindari penggunaan terminologi-terminologi filosofis sebagaimana yang terjadi pada ungkapan-ungkapan ganjil (*shataḥāt*). Terminologi-terminologi tersebut dikembangkan secara lebih transparan agar tidak terjebak dalam ungkapan-ungkapan ganjil. Namun jikapun terjadi, itu dianggap sebagai ekspresi individual pribadi terhadap pengalaman-pengalaman yang dialami oleh seorang sufi yang tidak perlu diceritakan kepada orang lain. Pengalaman-pengalaman itu dianggap sebagai sebuah anugrah Tuhan kepadanya berupa kekeramatan atau keajaiban semata. Al-Taftāzānī menyatakan, bahwa Ibn Khaldūn memuji pengikut al-Qushayrī yang beraliran Sunni yang meneladani para sahabat yang telah banyak mengalami keajaiban dan kekeramatan pada diri mereka akan tetapi mereka tidak ingin menyingkap tirai hijab.<sup>61</sup>

Ketiga, ajarannya menekankan pada prinsip dualisme dalam hubungan antara Tuhan dan manusia. Dualism yang dimaksud di sini adalah ajaran yang

---

<sup>61</sup> al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā Al-Taṣawuf al-Islāmī*, 191.

mengakui bahwa meskipun manusia dapat berhubungan dengan Tuhan, dalam hal esensinya, hubungannya tetap dalam kerangka yang berbeda di antara keduanya. Sedekat apapun manusia dengan Tuhannya tidak lantas membuat manusia dapat menyatu dengan Tuhan. Al-Qur'an dan hadis dengan jelas menyebutkan bahwa "inti" makhluk adalah "bentuk lain" Allah. Hubungan antara Sang Pencipta dan yang diciptakan bukanlah merupakan salah satu persamaan, tetapi "bentuk lain". Benda yang diciptakan adalah bentuk lain dari penciptaan-Nya.

Keempat, kesinambungan antara hakekat dan syariat. Dalam pengertian khusus, keterkaitan antara tasawuf sebagai aspek batiniah dengan fikih sebagai aspek lahiriah. Hal ini merupakan konsekuensi dari paham di atas. Karena berbeda dengan Tuhan, manusia dalam berkomunikasi dengan Tuhan tetap pada posisi atau kedudukannya sebagai objek penerima informasi dari Tuhan. Kaum sufi dari kalangan Sunni tetap memandang penting persoalan-persoalan lahiriah formal, seperti aturan yang dianut para ulama fikih. Aturan-aturan itu bahkan sering dianggap sebagai jembatan untuk berhubungan dengan Tuhan. Kelima, tasawuf sunni lebih mengkonsentrasi pada soal pembinaan dan pendidikan akhlak, dan pengobatan jiwa melalui latihan-latihan ruhaniyah (*riyāḍah*) dengan langkah-langkah *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī*.<sup>62</sup>

Karakteristik-karakteristik di atas menjadikan *tasawuf Sunni* berbeda dengan tasawuf salafi, dan tasawuf falsafi sebagaimana yang akan terlihat pada pembahasan berikut ini. Perbedaan yang mendasar tasawuf sunni dengan tasawuf salafi pada hakekatnya terletak pada cara pandang dalam masalah takwil. Dalam

---

<sup>62</sup> Rosihon Anwar and Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 62–64.

tasawuf salafi takwil tidak boleh diterapkan, harus tetap berpegang pada teks Alquran apa adanya, sementara tasawuf sunni masih membolehkan penerapan takwil pada teks-teks Alquran yang sifatnya samar-samar.

### **A. Tasawuf Falsafi**

Tasawuf Falsafi merupakan pengembangan dari tasawuf sunni, karena Tasawuf Sunni yang moderat dan matang disistematikan oleh al-Ghazālī. Namun karya-karya al-Ghazālī sendiri banyak mengandung pandangan filosofis yang nantinya dikembangkan oleh tokoh Tasawuf falsafi, sebut saja misalnya Suhrawardi al-Maqtūl (w. 1191 M).<sup>63</sup> Tasawuf falsafi merupakan tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional sebagai pengasasnya. Berbeda dengan tasawuf sunni, tasawuf falsafi menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya. Terminologi filosofis tersebut berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat yang telah mempengaruhi para tokoh-tokohnya.<sup>64</sup> Tasawuf ini dalam pandangan Abd al-Qādir Maḥmūd adalah tasawuf yang berlandaskan metafisika atau teori-teori filosofis yang dicoba untuk diinterpretasikan oleh para sufi aliran ini saat dalam keadaan ekstase dan kemabukan mereka.<sup>65</sup>

Dalam khazanah Islam, secara historis Tasawuf falsafi ini mulai muncul sejak abad keenam dan ketujuh hijriyah, meskipun para tokohnya baru dikenal seabad kemudian. Pada abad ini tasawuf falsafi terus hidup dan berkembang,

---

<sup>63</sup> Annemaria Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Carolina: The University of North Carolina Press, 1975), 259. *Mishkāt al-Anwār* adalah salah satu karya al-Ghazālī yang menjadi titik tolak oleh kebanyakan sufi setelahnya dalam membicarakan mistisisme cahaya.

<sup>64</sup> al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā Al-Taṣawuf al-Islāmī*, 187.

<sup>65</sup> Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfīyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓariyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh*, vi.

terutama di kalangan para sufi yang juga filosof, sampai masa menjelang akhir-akhir ini.

Pemaduan antara tasawuf dan filsafat dengan sendirinya telah membuat ajaran-ajaran tasawuf falsafi bercampur dengan sejumlah ajaran filsafat di luar Islam seperti Yunani, Persia, India, dan agama Nasrani. Namun orisinalitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang karena para tokohnya -meskipun mempunyai latar belakang kebudayaan dan pengetahuan yang berbeda dan beraneka ragam, sejalan ekspansi Islam yang telan meluas pada waktu itu – tetap berusaha menjaga kemandirian ajaran-ajarannya, terutama bila dikaitkan dengan kedudukan mereka sebagai umat Islam. Sikap ini dengan sendirinya dapat menjawab pertanyaan mengapa para tokoh tasawuf falsafi begitu gigih mengompromikan ajaran-ajaran filsafat yang berasal dari luar Islam ke dalam tasawuf mereka, serta menggunakan terminologi-terminologi filsafat yang maknanya telah disesuaikan dengan ajaran-ajaran tasawuf yang mereka anut.<sup>66</sup>

Para sufi yang juga filosof pendiri aliran tasawuf falsafi mengenal dengan baik filsafat Yunani serta berbagai alirannya. Bahkan, mereka pun cukup akrab dengan filsafat yang seringkali disebut *Hermetisme*, yang karya-karyanya banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, dan filsafat-filsafat Timur Kuno, baik dari Persia maupun India serta menelaah filsafat-filsafat para filosof muslim, seperti al-Farābī, Ibn Sīnā. dan lain-lain. Mereka pun dipengaruhi aliran batiniyah sekte Ismailiyah dari aliran Syiah dan risalah-risalah Ikhwan al-Shafa, Di samping itu, mereka memiliki pemahaman yang luas di bidang ilmu-ilmu agama, seperti fiqih,

---

<sup>66</sup> al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 187–188.

kalam, hadis, serta tafsir. Jelasnya, mereka bercorak *ensikiopedis* dan berlatar belakang budaya yang bermacam-macam.

Sebagai sebuah tasawuf yang bercampur dengan pemahaman filsafat, tasawuf falsafi memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan tasawuf Sunni. Adapun karakteristik tasawuf falsafi secara umum mengandung kesamaran akibat banyaknya ungkapan dan peristilahan khusus yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang memahami ajaran tasawuf jenis ini, Selanjutnya tasawuf filosofis tidak dapat dipandang sebagai filsafat, karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa (*dhawq*), dan tidak pula dapat dikategorikan sebagai tasawuf dalam pengertiannya yang murni, karena ajarannya sering diungkapkan dalam bahasa dan terminologi-terminologi filsafat, dan berkecenderungan mendalam pada panteisme.

Tasawuf falsafi memiliki objek tersendiri yang berbeda dengan tasawuf Sunni. Dalam hal ini, Ibn Khaldūn, dalam karyanya *al-Muqaddimah*, menyimpulkan bahwa ada empat objek utama yang menjadi perhatian para sufi filosof, antara lain yaitu:<sup>67</sup> Pertama, latihan rohaniyah dengan rasa, intuisi, serta introspeksi diri yang timbul darinya. Mengenai latihan rohaniyah dengan tahapan maupun keadaan (*hal*) rohaniyah serta rasa (*dhawq*), para sufi filosof cenderung sependapat dengan para sufi sunni, sebab masalah tersebut, menurut Ibn Khaldūn, merupakan sesuatu yang tidak dapat ditolak oleh siapapun.

Kedua, iluminasi atau hakekat yang tersingkap dari alam gaib, seperti sifat-sifat rabbani, 'arsy, kursi, malaikat, wahyu, kenabian, roh, hakikat realitas segala yang wujud, gaib, maupun tampak, dan susunan kosmos, terutama tentang

---

<sup>67</sup> Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 329–331.

Penciptanya serta penciptaan-Nya. Mengenai iluminasi ini, para sufi yang juga diJosoftersebut melakukan latihan rohaniyah dengan mernatkan kekuatan syahwat serta menggairahkan roh dengan jalan menggiatkan zikir. Dengan zikir, menurut mereka jiwa dapat memahami hakikat realitas-realitas.

Ketiga, peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos yang berpengaruh terhadap berbagai bentuk kekeramatan atau keluarbiasaan. Keempat, penciptaan ungkapan-ungkapan ganjil (*shaṭaḥiyāt*), yang pengertiannya sepintas samar-samar yang memunculkan reaksi masyarakat ada yang mengingkarinya, menyetujui, ataupun yang menginterpretasikannya dengan interpretasi yang berbeda-beda.

Selain karakteristik umum di atas, tasawuf falsafi mempunyai beberapa karakteristik secara khusus, di antaranya berikut ini. Pertama, tasawuf tilosotis banyak mengonsepsikan pemahaman ajaran-ajarannya dengan menggabungkan antara pemikiran rasional filosofis dengan perasaan (*dzuq*). Kendatipun demikian, tasawuf jenis ini juga sering mendasarkan pemikirannya dengan mengambil sumber-sumber *naqiyah*, tetapi dengan interpretasi dan ungkapan yang samar-samar dan sulit dipahami orang lain. Kalaupun dapat diinterpretasikan orang lain, interpretasi itu cenderung kurang tepat dan lebih bersifat subjektif.<sup>68</sup>

Kedua, seperti halnya tasawuf jenis lain, tasawuf falsafi didasarkan pada latihan-latihan rohaniyah *riyāḍah*, yang dimaksudkan sebagai peningkatan moral, yakni untuk mencapai kebahagiaan. Ketiga, tasawuf falsafi memandang iluminasi sebagai metode untuk mengetahui berbagai hakikat realitas, yang menurut

---

<sup>68</sup> al-Taftāzanī, *Madkhal Ilā Al-Taṣawuf al-Islāmī*, 192.

penganutnya dapat dicapai dengan *fana'*. Keempat, para penganut tasawuf falsafi ini selalu menyamakan ungkapan-ungkapan tentang hakikat realitas dengan berbagai simbol atau terminologi.

Yang perlu dicatat, dalam beberapa segi, adalah para sufi-filosof ini melebihi para sufi Sunni disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, mereka adalah para teoretisi yang baik tentang wujud, sebagaimana terlihat dalam karya-karya atau puisi-puisi mereka. Dalam hal yang satu ini, mereka tidak menggunakan ungkapan-ungkapan *syathahiyat*. Kedua, kelihaiannya mereka menggunakan simbol-simbol sehingga ajarannya tidak begitu saja dapat dipahami orang lain di luar mereka. Ketiga, kesiapan mereka yang sungguh-sungguh terhadap diri sendiri ataupun ilmu-ilmunya.<sup>69</sup>

#### **D. Tema-Tema Kajian Tasawuf**

##### **1. Konsep *al-Maqāmāt* dan *al-Aḥwāl* dalam Tasawuf.**

###### *a. Maqāmāt*

###### 1) Pengertian

*Maqāmāt* adalah jamak dari *maqām* (tempat atau kedudukan). Dalam terminologi sufi, *maqām* dimakna sebagai kedudukan spiritual. Karena sebuah *maqām* diperoleh melalui usaha keras (*mujāḥadah*) dan ketulusan dalam menempuh perjalanan spiritual. Namun sesungguhnya perolehan tersebut tidak lepas dari karunia yang diberikan oleh Allah SWT.<sup>70</sup> *Maqām* adalah kualitas kejiwaan yang bersifat tetap sehingga kondisi ini yang membedakannya dengan

---

<sup>69</sup> Anwar and Solihin, *Ilmu Tasawuf*, 67.

<sup>70</sup> Amatullah Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, trans. MS. Nasrullah and Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 1996), 175.

keadaan spiritual (*hāl*) yang bersifat sementara.<sup>71</sup> Meskipun para ahli masih memperdebatkan masalah ini.

Dalam proses *riyāḍah*, seseorang tidak akan berpindah ke satu *maqām* dari *maqām* yang lain jika ia tidak dapat melakukan semua persyaratan batin yang disyaratkan pada suatu *maqām* tertentu. Seperti yang dinyatakan oleh al-Qushayrī, bahwa seseorang yang belum bisa sepenuhnya melakukan persyaratan batin *qanā'ah*, maka ia tidak bisa melanjutkan ke *maqām tawakkal*. Dan seseorang yang belum bisa mencapai persyaratan *maqām tawakkal* sepenuhnya, tidak akan bisa beranjak pada *maqām taslīm*. Begitu juga dengan orang yang belum bisa melakukan persyaratan pada *maqām taubat*, tidak bisa beranjak ke *maqām inābah* dan orang yang belum bisa memenuhi persyaratan batin *maqām wara'*, tidak akan bisa mencapai *maqām zuhd*, begitu seterusnya.<sup>72</sup> *Maqāmāt* spiritual ini tidak seperti stasiun kereta api. Saat kereta api melakukan perjalanan ke stasiun selanjutnya, maka kereta tersebut meninggalkan stasiun di belakangnya. Karena jika seseorang naik ke *maqām* berikutnya, maka ia juga akan menduduki *maqāmāt* sebelumnya. Dengan begitu, kualitas *maqāmāt* akan selalu dimiliki oleh seseorang yang melakukan perjalanan spiritual. Kesempurnaan kualitas diri seseorang dapat diukur pada ketinggian *maqām* yang dicapainya.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup>al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, vol. 4, 130.

<sup>72</sup>Abdul Mun'im al-Ḥifnī, *Mu'jam Muṣṭalahāt Al-Ṣūfīyah* (Beirut: Dār-Masirah, n.d.), 248; al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayrīyah Fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, 56–57.

<sup>73</sup>Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 175.

## 2) Macam-Macam *Maqāmāt*

Untuk meraih derajat kesempurnaan, seorang sufi dituntut untuk melampaui tahapan-tahapan spiritual (*maqāmāt*) yang menghasilkan internalisasi struktur nilai dalam diri dengan tujuan akhirnya adalah kemurnian tauhid (*ṣafā al-tauhīd*). Kemurnian tauhid adalah penegasan terhadap kesaksian kalimat syahadat, *Lā ilāha illa Allāh*, sebuah pengakuan bahwa tidak Tuhan selain Allah. Pengakuan tidak ada Tuhan selain Allah (*lā ilāha illā Allāh*) mengandung dua komitmen yang berupa negasi (*Lā ilāha*) dan afirmasi (*illā Allāh*). Dua komitmen inilah yang mendasari struktur *maqāmāt*, sehingga secara general struktur *maqāmāt* yang ada merupakan refleksi dari dua komitmen tersebut. Misalnya, *maqām tawbah*, *warā'*, *zuhd*, dan *faqr* merupakan refleksi dari negasi, atau yang disebut juga dengan *takhallī*. Sedangkan *maqām ṣabr*, *tawakkal*, dan *riḍā* merupakan refleksi dari komitmen afirmatif (*tahallī*). Adapun uraian mengenai *maqāmāt* tersebut adalah sebagai berikut:

### a) Taubat

Sebagai awal dari perjalanan yang harus dilakukan oleh seorang sufi ialah *maqām taubat*. Yakni upaya pengosongan diri dari segala tindakan yang tidak baik dan mengisinya dengan yang baik. Makna taubat yang sebenarnya adalah penyesalan diri terhadap segala perilaku jahat yang telah dilakukan di masa lalu. Selanjutnya seorang yang bertaubat dituntut untuk menjauhkan diri dari segala

tindakan maksiat dan melenyapkan semua dorongan nafsu ammarah yang dapat mengarahkan seseorang kepada tindak kejahatan.<sup>74</sup>

Perintah untuk taubat ini banyak dikemukakan dalam Alquran, yang antara lain firman Allah SWT. yang artinya: "*bertaubatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, supaya kamu semua menjadi orang-orang yang beruntung*" (QS. 24: 30). Perintah bertaubat ini juga dipertegas dengan sabda Rasulullah saw; yang tertuang dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang artinya: "*Wahai manusia! Bertobatlah kepada Allah, maka demi Allah sesungguhnya aku telah bertobat kepada Allah lebih dari tujuh puluh kali dalam sehari.*"

Taubat juga bermakna kembali ke asal, yakni dengan taubat membuat jiwa seseorang kembali lagi sesuai dengan kodrat asalnya yang fitri.<sup>75</sup> Dengan kata lain, seorang sufi dituntut untuk dapat mengembalikan stabilitas akal dan nafsunya, sehingga tidak mudah menyerahkan dirinya pada keinginan nafsunya. Hal ini bukan berarti bahwa seorang sufi harus sama sekali meninggalkan kehidupan duniawi, tetapi ia tidak boleh terlena sehingga menyerahkan diri dan menggantungkannya pada kemewahan duniawi. Seorang sufi dituntut untuk membebaskan dirinya dari segala sesuatu yang dapat menjadikannya terbelenggu dan tidak dapat menjalankan aktivitas idealnya secara bebas dan fitri.

Dalam tradisi tasawuf, taubat dikategorikan dalam tiga tingkatan. Pertama, taubat bagi kalangan awam, yaitu tingkatan taubat yang paling dasar. Orang yang melakukan taubat ini memenuhi persyaratan yang paling minimal, berupa

---

<sup>74</sup>Abū Bakar Muḥammad al-Kalābādhī, *al-Ta'arruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 187.

<sup>75</sup>Yasien Muhammad, *Insan Yang Suci* (Bandung: Mizan, 1997), 35–36.

penyesalan atas segala kesalahan yang telah dilakukan dengan sepenuh hati,<sup>76</sup> dan meninggalkan kesalahan tersebut selamanya. Lebih dari itu, juga harus diikuti dengan keyakinan untuk tidak akan mengulangi kesalahan yang sama.<sup>77</sup> Jika perilaku kesalahan tersebut berhubungan dengan sesama manusia, maka dia harus meminta maaf kepada yang bersangkutan. Dan apabila berkaitan dengan harta benda, ia harus mengembalikannya.<sup>78</sup> Jadi taubat pada tingkatan pertama berarti kembali dari kemaksiatan atau kejahatan menuju kebaikan.

Pada tingkatan kedua, taubat berarti kembali dari yang baik menuju ke yang lebih baik. Seorang yang bertaubat pada tingkatan ini, dituntut untuk kembali dari perbuatan yang lebih baik menuju yang terbaik. Dalam dirinya ada semangat untuk senantiasa meningkatkan kadar kebaikan dan ketaatannya untuk menjadi lebih baik lagi dan lebih taat lagi. Adapun taubat yang ketiga yaitu kembali dari yang terbaik menjujui kepada Allah. Pada tingkatan ini seorang yang bertaubat akan berbuat yang terbaik dengan tanpa motivasi apapun kecuali karena Allah dan untuk Allah. Pada tingkatan ini orang tersebut secara otomatis akan mencapai derajat *wara`*.

b) *Wara`*

Dalam terminologi sufi, *wara'* adalah meninggalkan segala sesuatu yang tidak (belum) jelas hukumnya (*shubhat*).<sup>79</sup> Hal ini berlaku pada segala hal atau aktifitas kehidupan manusia, baik yang berupa benda maupun perilaku seperti

---

<sup>76</sup>al-Ghazālī, *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*, vol. 4, 3.

<sup>77</sup>al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyah*, 92.

<sup>78</sup>al-Ghazālī, *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*, vol. 4, 37.

<sup>79</sup>al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyah*, 110; Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 118; al-Ḥifnī, *Mu`jam Muṣṭalahāt Al-Ṣūfiyyah*, 266.

makanan, minuman, pakaian, pembicaraan, perjalanan, duduk, berdiri, bersantai, bekerja, dan lain-lain.

Disamping meninggalkan segala sesuatu yang belum jelas hukumnya, dalam tradisi sufi *wara'* juga berarti meninggalkan segala hal yang berlebihan, baik berupa benda maupun perilaku. Lebih dari itu juga meninggalkan segala hal yang tidak bermanfaat, atau tidak jelas manfaatnya.<sup>80</sup>

Adapun yang menjadi dasar ajaran *wara'* adalah sabda Nabi saw. yang artinya: "*Sebagian dari kebaikan tindakan keislaman seseorang adalah bahwa ia menjauhi sesuatu yang tidak berarti.*" Juga ada hadits lain yang artinya: Bersikaplah *wara'* dan kamu akan menjadi orang yang paling taat beribadah.<sup>81</sup>

Lebih lanjut para ahli tasawuf juga membagi *wara'* menjadi dua bagian. Yaitu *wara' lahiriyah* (meninggalkan segala hal yang tidak diridloi oleh Allah) dan *wara' baṭiniyah* (tidak mengisi atau menempatkan sesuatu di hatinya kecuali Allah).<sup>82</sup>

Seorang sufi yang *wara'* akan senantiasa menjaga kesucian baik jasmani maupun rohaninya dengan mengendalikan segala perilaku dan aktifitas kesehariannya. Ia hanya akan melakukan sesuatu jika sesuatu itu bermanfaat, baik bagi dirinya sendiri maupun bagi orang lain. Dan ia tidak akan menggunakan sesuatu hal yang belum jelas statusnya. Dengan demikian maka raga dan jiwanya senantiasa terjaga dari hal-hal yang tidak diridloi oleh Allah SWT.

---

<sup>80</sup>al-Qushayrī, *al-Risālah Al-Qushayrīyah*, 110.

<sup>81</sup>Ibid., 109.

<sup>82</sup>Kaylānī, *Fī al-Taṣawwuf al-Islām*, 32 dan 61.

Jika dikaji lebih mendalam, apa yang dilakukan oleh seorang sufi dengan *wara'* adalah bahwa seorang sufi tidak melihat suatu benda atau perilaku seseorang dari wujud kasarnya atau keelokan rupanya. Namun seorang sufi melihat segala sesuatu baik benda, perilaku maupun gagasan atau pemikiran dari nilai yang terkandung di dalamnya, tanpa melihat bentuk fisiknya. Para sufi menjadikan nilai sebagai hal yang substansial. Sementara kekayaan, gelar, kepangkatan, status sosial, keelokan wajah dan bentuk tubuh, bagi seorang sufi bukanlah hal yang menentukan kualitas seseorang di mata Allah. Penentuan derajat seseorang adalah sejauh mana segala hal tersebut mengandung nilai. Nilai yang dapat mensucikan diri seseorang dari kotoran yang telah menjauhkannya dari kodrat asal penciptaannya yang paling sempurna dibanding makhluk lain. Atau mengembalikannya pada fitrah kejadiannya.

Apa yang dilakukan oleh para sufi dengan *wara'*, pada dasarnya merupakan pelaksanaan dari perintah Allah dalam QS. 74: 1-3, yang artinya: "*Wahai orang yang berselimut, bangunlah lalu berilah peringatan! Dan Tuhanmu agungkanlah. Dan pakaianmu bersihkanlah, dan perbuatan dosa tinggalkanlah.*"<sup>83</sup>

Secara psikologis seseorang yang banyak melakukan dosa atau pelanggaran etika dan moral akan menjadikan dirinya dihantui oleh perasaan cemas dan takut, yang dalam istilah psikoanalisis disebut *moral anxiety* (kecemasan moral). Selanjutnya hal ini akan berdampak negatif atau menimbulkan penyakit baik fisik maupun psikis. Karena perasaan ini akan senantiasa terpendam dalam alam bawah sadarnya.

---

<sup>83</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 29 (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu`assir, n.d.), 220.

Untuk menjaga diri seorang dari penyakit di atas adalah dengan menjauhkan diri dari perbuatan dosa atau pelanggaran etika. Yakni dengan mengendalikan segala hasrat, keinginan, dan nafsu (*id*) serta pengaruh lingkungan di sekitarnya (*ego*). Selanjutnya hanya mengikuti apa yang didorongkan oleh hati nuraninya (*super ego*). Dengan kata lain, untuk menghindarkan diri dari penyakit, baik fisik maupun psikis seseorang harus mampu mengontrol keinginan dan nafsunya, serta tidak melakukan sesuatu hanya karena mendatangkan kesenangan dan menghindari kesusahan, atau hanya karena mengharap imbalan. Namun melakukan sesuatu hanya karena sesuatu tersebut memang "seharusnya" dilakukan.<sup>84</sup>

Berbagai hal yang tidak bermanfaat dan segala tendensi yang bersifat pribadi dan sesaat, pada dasarnya adalah bersifat duniawi. Ketika segala hal yang bersifat duniawi tersebut ditinggalkan, maka seorang sufi telah sampai pada derajat *zuhd*.

#### c) *Zuhd*

Dalam pandangan kaum sufi, dunia dan segala isinya merupakan sumber kemaksiatan dan kemungkarannya yang dapat menjauhkannya dari Tuhan. Karena hasrat, keinginan dan nafsu seseorang sangat berpotensi untuk menjadikan kemewahan dan kenikmatan duniawi sebagai tujuan hidupnya, sehingga memalingkannya dari Tuhan. Oleh karena itu, maka seorang sufi dituntut untuk terlebih dahulu memalingkan seluruh aktifitas jasmani dan ruhaninya dari hal-hal yang bersifat duniawi. Dengan demikian segala apa yang dilakukannya dalam kehidupan tidak lain hanyalah dalam rangka mendekatkan diri pada Tuhan. Perilaku

---

<sup>84</sup>Jalaluddin Rahmat, *Renungan-Renungan Sufistik* (Bandung: Mizan, 1997), 104–105.

seperti inilah yang dalam terminologi sufi disebut dengan *zuhd*. Meskipun banyak pengertian yang diberikan oleh para ulama tentang *zuhd*. Namun, seluruh ungkapan para sufi mengarah pada pengertian di atas.<sup>85</sup>

Dalam tradisi tasawuf, *zuhd* merupakan *maqām* yang sangat menentukan, sehingga hampir seluruh ahli tasawuf selalu menyebutkan *zuhd* sebagai salah satu *maqāmāt*-nya. Hanya saja masing-masing dengan urutan yang berbeda. Dan di antara *maqāmāt* yang disebut strukturnya oleh para ahli tasawuf, *zuhd* merupakan sebutan dari salah satu *maqāmāt* yang selalu ada di dalamnya. Dapat dikatakan pula bahwa pengertian *zuhd* yang diungkapkan oleh para ahli hampir menyerupai pengertian *maqām-maqām* yang lainnya. Bahkan lebih dari itu, seluruh *maqāmāt* yang disebut oleh para sufi merupakan pengejawantahan dari *zuhd*. Hal ini dapat dilihat dari ungkapan para ahli tasawuf tentang *zuhd*.

Al-Junayd menyatakan bahwa, *zuhd* adalah kosongnya tangan dari kepemilikan dan kosongnya hati dari pencarian.<sup>86</sup> Şufyan al-Thauri mengatakan, *zuhd* terhadap dunia adalah membatasi keinginan untuk memperoleh dunia, bukannya memakan makanan kasar, atau memaka jubah dengan kain kasar.<sup>87</sup>

Dalam Mizan al-Hikmah, sebagaimana dikutip oleh Jalaluddin Rahmat, bahwa jika merasakan kehidupan akhirat dan tidak terpukau dengan kehidupan dunia, seperti yang telah dirasakan oleh para sahabat Nabi s.a.w. Maka para malaikat akan turun menyertai. Tirai kegaiban akan disingkapkan. Mereka akan menyalami sambil mengatakan, Kami akan melindungi kalian di dunia dan di

---

<sup>85</sup>al-Ĥifnī, *Mu`jam Muṣṭalahāt Al-Şūfiyyah*, 121.

<sup>86</sup> Abd al-Ĥākīm Ḥasan, *Al-Taşawwuf fī Syi`r al-`Arabī* (Mesir: al-Anjal al-Misriyyah, 1954), 42.

<sup>87</sup>al-Qushayrī, *al-Risālah Al-Qushayriyah*, 115.

akhirat!" (QS. 41: 31).<sup>88</sup> Sebagai makhluk gaib yang wajib dimani keberadaannya, seringkali tidak disadari keberadaannya, karena manusia terlalu terbuai oleh hiruk pikuknya realitas material yang mengelilinginya. Sehingga tidak dapat merasakan kenikmatan dan keindahan yang datang dari realitas lain yang bersifat spiritual. Lingkup manusia yang terbatas pada sesuatu yang dapat diamati, menyebabkannya terlepas dari pengalaman gaib yang bersifat spiritual.<sup>89</sup> Bagi sufi, pengalaman spiritual adalah lebih bersifat esensial dari pada kenikmatan material atau duniawi yang bersifat nisbi.<sup>90</sup>

'Alī bin Abī Ṭalib pernah mengatakan kepada Abū Dhar, Barangsiapa yang *zuhd* dalam dunia, tidak sedih karena kehinaan (dunia), tidak terlalu berambisi untuk memperoleh kemuliaannya, Allah akan memberinya petunjuk tanpa melewati petunjuk makhlukNya. Dia akan mengajari ilmu tanpa ia mempelajarinya. Allah akan mengokohkan hikmah dalam hatinya dan mengeluarkan hikmah melalui lidahnya.<sup>91</sup> Sulayman al-Darani menyatakan, *zuhd* adalah menjauhkan diri dari apapun yang memalingkan kamu dari Allah SWT.<sup>92</sup> Fuḍāyl bin 'Iyaḍ mengatakan, Allah menempatkan seluruh kejahatan dalam satu rumah, dan menjadikan kecintaan terhadap dunia sebagai kuncinya, serta meletakkan segala macam kebaikan dalam satu rumah dan menjadikan *zuhd* sebagai kuncinya.<sup>93</sup>

---

<sup>88</sup>Rahmat, *Renungan-Renungan Sufistik*, 261.

<sup>89</sup>Ibid., 116.

<sup>90</sup>Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Mukāshafat Al-Qulūb* (Dār al-Fikr, n.d.), 107.

<sup>91</sup>Ibid., 113.

<sup>92</sup>al-Qushayrī, *al-Risālah Al-Qushayriyah*, 17.

<sup>93</sup>Ibid., 19.

Ada dua macam karakter *zuhd* menurut Jalaluddin Rahmat.<sup>94</sup> Pertama, kebahagiaan hidup tidak tergantung pada apa yang dimilikinya. Ia menjelaskan dengan mengungkapkan pandangan psikologi eksistensial yang membagi pola hidup manusia dalam dua bagian, “memiliki” dan “menjadi”. Bagi orang yang berpola hidup memiliki, bahagia akan terasa dalam kepemilikan. Ia bahagia jika ia memiliki rumah megah, mobil mewah, kekayaan banyak, status sosial tinggi, dan akan menderita jika kehilangan itu semua. Orang semacam ini tidak ubahnya seperti anak kecil menyuruh temannya membakar petasan dan menutup telinganya ketika petasan itu meledak. Tetapi ia senang karena petasan itu miliknya. Sebagaimana juga halnya orang kaya yang memiliki rumah megah di perbukitan dengan fasilitas lengkap, seperti kolam renang, lapangan tenis dan tempat tidur yang lux. Sementara ia sendiri tinggal di kota dan jarang sekali singgah di rumahnya yang megah itu. Yang menempati adalah pembantunya yang dibayar untuk menikmati segala fasilitas yang ada di dalamnya. Namun ia bahagia karena rumah itu miliknya. Baginya, yang menjadi persoalan bukan penggunaan, tapi pemilikan. Pola hidup semacam ini sama sekali bertentangan dengan pola hidup *Zāhid*. Karena pola hidup semacam ini sangat merendahkan martabat manusia. Pola hidup memiliki menjadikan keberadaan manusia ditentukan oleh lingkungan atau benda-benda yang ada di sekelilingnya, bukan oleh dirinya sendiri. Hati dan perasaannya digantungkan pada benda-benda yang dimilikinya. Seorang *zāhid* tidak melepaskan

---

<sup>94</sup>Rahmat, *Renungan-Renungan Sufistik*, 114.

apa yang dimiliki namun menjadikannya sebagai alat untuk mengembangkan diri dalam rangka mencapai kebahagiaan spiritual.<sup>95</sup>

Kedua, kebahagiaan seorang *zāhid* bukan lagi tergantung pada hal-hal yang bersifat material tapi spiritual. Yang dalam pandangan psikoanalisis merupakan strata tertinggi dari perkembangan kepribadian seseorang.

al-Taftāzānī menekankan bahwa *zuhd* tidak seperti gaya hidup para pendeta yang memutuskan hubungannya dengan kehidupan yang bersifat duniawi. Namun *zuhd* adalah pemahaman hidup orang yang tidak membiarkan kehidupan duniawi mengambil alih prioritas akhirnya. Seorang yang *zāhid* tetap beraktivitas dengan aktif di dunia, namun urusan duniawi tidak membelenggu kalbunya, sehingga menjadikan mereka sebagai umat yang mengingkari Tuhan.<sup>96</sup>

Ketika seorang sufi tidak lagi terbelenggu oleh kehidupan duniawi dan hanya membutuhkan Allah, maka dengan sendirinya ia telah sampai pada derajat kefakirani (*faqr*).

#### d) *Faqr*

Sebagaimana dalam *maqāmāt* yang lain, istilah *faqr* juga memiliki interpretasi yang berbeda, sesuai dengan pengalaman keagamaan masing-masing sufi. Yang menjadi dasar ajaran *faqr* (kefakiran), adalah firman Allah SWT pada surah Al-Baqarah ayat 273, yang artinya: “(sedekah itu) adalah untuk orang-orang fakir yang terikat (oleh jihad) di jalan Allah; mereka tidak dapat (berusaha) di bumi; orang yang tidak tahu menyangka mereka orang kaya karena (mereka)

---

<sup>95</sup>Ibid., 113–116.

<sup>96</sup>al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā Al-Taṣawuf al-Islāmī*, 25.

*memelihara diri dari meminta-minta. Kamu mengenal dia dengan sifat-sifatnya, mereka tidak meminta kepada orang secara mendesak. Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui.”*

Dalam riwayat Abū Hurairah, Nabi Muhammad saw bersabda yang artinya: “Orang-orang miskin akan memasuki surga lima ratus tahun sebelum orang-orang kaya.” 500 tahun itu sama dengan setengah hari di surga.<sup>97</sup> Dalam riwayat lain dari Abdullah ibn Mas'ud r.a., Nabi saw. bersabda yang artinya: “Orang miskin itu bukanlah dia yang berkeliling ke sana kemari dengan harapan diberi orang-orang sesuap atau dua suap nasi, sebutir atau dua butir kurma.” Seseorang bertanya, “kalau demikian siapa?” Nabi menjawab: “Dia adalah orang-orang yang tidak menemukan kepuasan atas kekayaannya, dan malu minta manusia, tidak pula pula orang tahu *hāl ikhwāl* mereka hingga mereka bisa diberi sedekah.”

Oleh para sufi *faqr* diartikan secara berbeda-beda. Ada yang mengartikannya secara ekstrem seperti yang dikatakan oleh Yahya ibn Mu`adh bahwa *faqr* adalah hanya Allah yang dibutuhkan dan disimbolkan dengan ketiadaan harta benda. Jika segala sesuatu yang ia miliki sudah tidak tersisa lagi barulah orang itu disebut miskin. Jika ia masih memilikinya maka dia bukan miskin.

Ada pula yang mengartikan *faqr* secara moderat, di samping pengertian yang ekstrim tersebut. Antara lain adalah pandangan yang menyatakan bahwa *faqr* adalah kebutuhan hanya kepada Allah SWT. Makna *faqr* di sini adalah kefakiran spiritual yang menyebabkan orang tersebut tidak mempunyai apa-apa, bahkan dirinya sendiri. *Faqr* juga berarti kesadaran bahwa Allah Maha Berdiri sendiri dan

---

<sup>97</sup>Imam al-Tirmidhī, *Sunan Turmudhi*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 25.

tidak membutuhkan apapun, sementara dirinya tidak memiliki apapun. Bahkan dirinya sendiri adalah menjadi milik Allah.<sup>98</sup>

Dari apa yang telah disebut di atas, dapat dipahami bahwa faqr pada hakekatnya adalah sikap hidup yang menuntut pelakunya mencari lebih dari apa yang diterima dan memaksakan diri untuk mendapatkannya serta tidak berlebihan dalam menjalani hidup. Karena hanya Allah lah pemilik segala sesuatu dalam alam semesta ini.

Kebanyakan para sufi justru memilih untuk hidup miskin, dan tidak memiliki harta benda, karena mereka menganggap bahwa harta benda tidak dapat membuat mereka merasakan kebahagiaan spiritual, bahkan justru menjauhkannya dari kebahagiaan yang didambakannya itu. Lebih dari itu, bagi mereka semakin banyak harta benda yang dimiliki akan semakin menyulitkan mereka di hari kiamat. Karena mereka harus mempertanggung jawabkan seluruh apa yang dimilikinya di dunia di hadapan Allah SWT.

Bagi para sufi, antara kenikmatan yang berwujud harta benda serta lainnya dan kemiskinan serta kesusahan adalah tidak ada bedanya. Karena seluruh apa yang dirasakan dan dimilikinya tidak lain adalah ujian yang diberikan oleh Allah di dunia yang *fanā`*. Kesadaran seperti ini didasarkan pada firman Allah SWT dalam Alquran surah al-An`am:32, yang artinya: *“Dan tidaklah kehidupan di dunia ini, kecuali hanya main-main dan senda gurau belaka. Dan sesungguhnya kehidupanmu di akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Maka tidaklah kamu memahaminya?”*

---

<sup>98</sup>al-Kalābādhi, *Al-Ta`arruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, 114.

Dalam ayat lain difirmankan oleh Allah dalam al-Quran Surah al-Anbiya':35, yang artinya: “*Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan kematian. Kami akan menguji kau dengan kebaikan dan keburukan sebagai cobaan. Dan hanya kepada Kami-lah kamu dikembalikan.*”

Ayat-ayat tersebut secara tegas memberikan penjelasan tentang status kehidupan dan segala apa yang ada pada diri manusia, baik berupa kebaikan maupun keburukan, semuanya adalah merupakan ujian dan cobaan dari Allah SWT. Namun, kehidupan manusia akan senantiasa diliputi oleh hawa nafsu yang jika terlalu dominan dan tidak dikendalikan akan memalingkannya dari Allah yang bersifat *baqa'* kepada kesenangan duniawi yang *fanā'*. Hal inilah yang diupayakan oleh para sufi dengan pola hidup *faqr*.

Dari berbagai ungkapan tersebut di atas, dapat dipaham bahwa sebenarnya esensi makna *faqr* ada pada kesadaran (perasaan) seseorang (*state of mind*), bukan terletak pada ada atau tidaknya harta benda yang dimiliki. Jadi, walaupun seorang yang *faqr* memiliki harta yang banyak, namun hatinya tidak bergantung pada kekayaan yang dimilikinya. Harta benda tidak lebih merupakan materi yang diujikan oleh Allah, yang harus dipertanggungjawabkan keberadaannya di hadapan Allah.

Kekayaan atau kenikmatan duniawi adalah sesuatu yang dapat memalingkan seseorang dari Tuhannya. Untuk dapat menghindarkan diri dari godaan duniawi dibutuhkan kesabaran yang tinggi. Oleh karenanya seorang yang *faqr* pada dasarnya adalah juga seorang yang telah mencapai *maqām ṣabr*.

e) *Ṣabr*

Kehidupan pada dasarnya adalah perjalanan jauh manusia menuju Allah SWT. Manusia telah menempati wilayah asal yang suci sebelum melakukan perjalanannya yang jauh ini, yakni wilayah persaksian bahwa ia diciptakan untuk penghambaan dan pengabdian kepada Allah. Hal ini yang secara simbolik dinyatakan oleh Allah dalam QS. 7: 72. Demikian juga yang ditegaskan oleh Rasulullah melalui sabdanya yang artinya: "*Setiap anak yang dilahirkan adalah dalam keadaan suci. Maka kedua orang tuanyalah yang akan membentuknya menjadi Yahudatau Nasrani.*"<sup>99</sup>

Dari kedua dalil di atas secara implisit mengisyaratkan bahwa dalam diri manusia terdapat potensi untuk menjadi baik dan menjadi buruk. Potensi baik telah ada dalam diri manusia dalam wujud kesucian jasmani dan rohani sejak ia diberi ruh oleh Allah. Dalam ruh inilah potensiberfikir itu diciptakan. Manusia dengan potensi 'aql-nyadiberi kemampuanoleh Allah untuk membedakan antara kebaikan dan kejahatan. Potensi inilah yang secara religius berkemampuan untuk mengetahui realitas ketuhanan atau tauhid.

Nafsu (*nafs*) memiliki kecenderungan untuk memaksakan hasrat-hasratnya dalam upaya memuaskan diri. Sedangkan Akal (*'aql*) berperan sebagai kekuatan pengendali dan penasihat yang senantiasa memberikan pertimbangan kepada nafsu tentang tindakan-tindakan positif yang seharusnya dilakukan dan tindakan negatif yang seharusnya ditinggalkan.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup>Imam Muslim, *Sahih Muslim*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 225.

<sup>100</sup>Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi*, trans. Arif Rakhmat (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 1998), 4.

Seluruh manusia akan senantiasa menggunakan kedua potensi tersebut dalam setiap gerak dan langkahnya. Sebagian orang karena ke-alpa-annya terlalu didominasi oleh nafsunya, sedangkan sebagian lainnya didominasi oleh akalnyanya. Seseorang yang didominasi oleh nafsunya akan cenderung berlaku jahat. Sedangkan orang yang didominasi oleh akalnyanya akan dapat mengendalikan keinginan atau hasrat nafsunya. Sehingga nafsunya akan senantiasa mengarah pada hal-hal yang positif, sebagaimana fitrahnya.<sup>101</sup>

Agar manusia senantiasa menempatkan akal sebagai dorongan yang mendominasi kehendak dan perilakunya, maka diperlukan kesabaran (*ṣabr*). Dengan kata lain, kesabaran adalah kendaraan bagii orang-orang yang menghendaki kebaikan. Sahabat 'Ali r.a. menyatakan; “*Allah menyayang seseorang yang menggunakan kesabaran sebagai kendaraan.*” Artinya jika seseorang menghendaki perjalanannya sampai ke tujuan, yakni Allah SWT maka diperlukan kesabaran sebagai alatnya.<sup>102</sup>

Sedemikian pentingnya sabar dalam kehidupan manusia, maka para sufi menjadikan sabar sebagai *maqām* yang teramat penting untuk dilalui dalam perjalanan spiritualnya. Ada banyak ungkapan para sufi mengenai makna kesabaran (*ṣabr*). Al-Ghazali mengatakan bahwa sabar adalah; memilih untuk melakukan perintah agama Ketika datang desakan nafsu.<sup>103</sup> Sabar juga bermakna ketundukan secara totali terhadap kehendaki Allah SWT.<sup>104</sup> Al-Ghazali lebih

---

<sup>101</sup>Ibid., 5.

<sup>102</sup>Rahmat, *Renungan-Renungan Sufistik*, 123.

<sup>103</sup>al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, 4:65.

<sup>104</sup>Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 256.

lanjut menyatakan bahwa sabar adalah kondisi jiwa yang timbul karena dorongan keimanan.<sup>105</sup>

Terlepas dari beragam pandangan tentang *maqām ṣabr*, pada dasarnya kesabaran adalah wujud dari konsistensi diri seseorang untuk memegang prinsip yang telah dipegangi sebelumnya. Kesabaran merupakan suatu kekuatan yang membuat diri seorang dapat bertahan dari segala macam dorongan dan gangguan yang datang dari luar dirinya. Di mana pengaruh yang datang dari luar tersebut akan dihantarkan oleh nafsunya. Jika seseorang berhasil mengekang hawa nafsunya, maka ia akan tetap pada pendiriannya. Atau yang dalam bahasa agamanya disebut fitrah.

f) *Tawakkul*

*Tawakkul* adalah konsekuensi logis dari *maqām ṣabr*. Orang yang mencapai *maqām ṣabr* adalah orang yang telah sampai pada *maqāmtawakkal*. Beberapa pendapat tentang *tawakkal* seperti pandangan yang mengatakan bahwa *tawakkal* adalah membatasi kecenderungan hati kepada segala sesuatu selain Allah. Sahl bin Abdullah menyatakan bahwa orang yang *tawakkal* kepada Allah adalah seperti orang mati di hadapan orang yang memandikan, yang dapat membalikkannya iai kemanapun iai mau.

Yusuf Qardhawi mendefinisikan *tawakkal* dari makna dasarnya, yaitu menyerahkan dengan sepenuhnya. Sehingga makna orang yang mencapai *maqāmtawakkal* adalah orang yang telah menyerahkan sepenuhnya kepada Allah. Orang tersebut tidak akan mempunyai keraguan dan kesedihan tentang apapun yang

---

<sup>105</sup>al-Ghazālī, *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn*, 4: 66.

telah menjadi keputusan Allah.<sup>106</sup>Yusuf Qardawi menyatakan bahwa terdapat kerancuan pemahaman sebagian orang tentang *tawakkal*, seseorang tidak melakukan apapun karena dia telah menyerahkan semua urusannya pada kehendak Allah. Anggapan seperti ini bukanlah *tawakkal*, namun menyia-nyiakan karunia Allah.<sup>107</sup>

Seseorang yang ada pada *maqām tawakkal* akan merasakan ketenangan dan ketentraman. Ia senantiasa merasa mantap dan optimis dalam bertindak. Disamping itu juga akan mendapatkan kekuatan spiritual, serta keperkasaan luar biasa, yang dapat mengalahkan segala kekuatan yang bersifat material.

Hal lain yang dirasakan oleh orang yang *tawakkul* adalah kerelaan yang penuh atas segala yang diterimanya. Dan selanjutnya ia akan senantiasa memiliki harapan atas segala yang dikehendaki dan dicita-citakannya.<sup>108</sup>

#### g) *Riḍā*

*Riḍā* adalah merupakan buah dari *tawakkul*. Dimana jika seorang sufi telah benar-benar melaksanakan *tawakkul* maka dengan sendirinya ia akan sampai pada *maqām riḍā*. Sebagian ulama berpendapat bahwa *riḍā* termasuk *aḥwāl* dan bukan *maqāmāt*, karena *riḍā* tidak bersifat *kasbi* (diupayakan) tetapi karunia yang diberikani Allah sebagai hasil dari *tawakkul*.

Namun Dhū al-Nūn al-Miṣri berpendapat, bahwa *riḍā* adalah kondisi batin yang menerima *tawakkal* dengan kerelaan hati (ikhlas). Karakteristik *riḍā* adalah percaya pada hasil pekerjaan sebelum datang ketentuan, tidak gundah jika

---

<sup>106</sup>Yusuf Qardawi, *Tawakkal*, trans. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996), 36.

<sup>107</sup>Ibid., 40–41.

<sup>108</sup>Ibid., 133–146.

ketentuan dijatuhkan dan tetap mempunyai cinta yang membara walaupun tertimpa malapetaka.

Jadi *ridā* adalah sikap mental yang tetap menerima segala ketentuan Allah (baik karunia maupun bala) dengan lapang dada. Orang tersebut tetap merasa senang dalam segala situasi yang dilaluinya. Sikap mental semacam ini adalah merupakan *maqām* tertinggi yang dicapai oleh seorang sufi.<sup>109</sup>

## b. *Aḥwāl*

### 1) Pengertian

*Aḥwāl* adalah jamak dari *ḥāl* yang berarti keadaan atau situasi kejiwaan (*state*). Secara terminologi *aḥwāl* berarti keadaan spiritual yang menguasai hati sebagai anugerah yang diberikani oleh Allah. *Ḥāl* datang dan pergi dari diri seseorang dengan tanpa usaha atau perjalanan tertentu, secara tiba-tiba dan tidak disengaja. Seperti yang dinyatakan oleh al-Qushayrī, bahwa *maqām* adalah upaya (*makāsib*) sementara *ḥāl* adalah karunia (*mawāḥib*).<sup>110</sup> Sehingga terkadang *ḥāl* dialami oleh seseorang dalam jangka waktu panjang, dan terkadang dialami dalam jangka waktu yang pendek. Tetapi *ḥāl* dialami dengan kesadaran dan harus menjadi kepribadian seseorang. Menurut al-Qushayrī, *ḥāl* memiliki kondisi-kondisi tertentu yang berubah-ubah. Seseorang harus berusaha membuat *ḥāl* menjadi stabil, maka ia akan naik menuju kondisi batin lain yang lebih halus, dan begitu seterusnya.<sup>111</sup>

Namun banyak pendapat yang menyatakan bahwa *ḥāl* adalah bagian dari manifestasi tercapainya *maqām* yang sesuai dengan hasil dari upaya spiritual yang

---

<sup>109</sup>Kaylānī, *Fī Al-Taṣawwuf al-Islām*, 35–54.

<sup>110</sup>al-Qushayrī, *al-Risalah Al-Qushairiyah*, 57.

<sup>111</sup>Ibid.

serius disertai dengan amaliah yang baik dan bersikap pasrah kepada Allah. Sebab meskipun *ḥāl* merupakan kondisi yang bersifat karunia (*mawāḥib*). Namun seseorang yang ingin memperolehnya tetapi harus melalui upaya dengan memperbanyak amali baiki atau ibadah.<sup>112</sup> Bahkan lebih jauh lagi dapat dikatakan bahwa pada dasarnya *aḥwāl* dan *maqāmāt* adalah satu kesatuan. Adapun perbedaan yang ada hanya ada dalam wilayah teoritis semata.

Jika ditelaah lebih mendalam, keberadaan *aḥwāl* dan *maqāmāt* dalam tradisi tasawuf, tidak lain adalah dalam rangka lebih mempertegas komitmen seorang muslim dalam *shahādah tauḥīd* dengan persaksiannya bahwa tidak ada Tuhan selain Allah (*lā ilāha illa Allah*). Atau dengan kata lain, *maqāmāt* merupakan penjabaran dari *shahādah tauḥīd* (*lā ilāha illa Allah*).

Dalam kalimat *shahādah* terdapat dua *statement* yang terdiri dari negasi (*nāfi`*) dan afirmasi (*itsbat*). Kalimat *lā ilāha* menegaskan seluruh realitas selain Allah sebagai Tuhan. Dinegasikannya seluruh realitas selain Allah, karena semuanya berpotensi untuk dijadikan sebagai Tuhan. Hal ini sesuai dengan ungkapan yang terkenal dalam tradisi tasawuf, “*kullu maqṣūd maḥbūb wa kullu maḥbūb ma`būd wa kullu ma`būd ilāh*” (segala sesuatu yang dituju berpotensi untuk disenangi, segala yang disenangi berpotensi untuk diabdikan, dan segala sesuatu yang diabdikan adalah Tuhan). Penegasan terhadap seluruh realitas selain Allah, dimaksudkan untuk mempertegas komitmen bahwa realitas selain Allah adalah bersifat nisbi, sedangkan penetapan bahwa kecuali hanya Allah (*illā Allah*)

---

<sup>112</sup>Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, 132.

menunjukkan bahwa realitas yang hakiki yang berhak disembah atau diabdikan, hanyalah Allah.

## 2) Macam-Macam *Aḥwāl*

### a) *Murāqabah*

*Murāqabah* adalah kondisi spiritual yang sepenuhnya berada pada keadaan konsentrasi dan waspada. Kondisi tersebut membuat semua potensi pikir dan imajinasi terkonsentrasi pada kesadaran tentang diri. Pada tingkat tertinggi, *murāqabah* seseorang terhadap proses penyatuan antara Tuhan, alam, dan diri manusia sendiri.<sup>113</sup> Dengan makna lain, kesadaran manusia terhadap kesatuan antara mikrokosmos, makrokosmos, dan metakosmos.

*Murāqabah* adalah *ḥāl* yang sangat penting. Karena esensinya, semua bentuk peribadatan merupakan usaha untuk mendekatkan diri kepada Allah (*murāqabah*). Dengan kata lain *murāqabah* adalah kondisi spiritual seseorang yang senantiasa merasakan kehadiran Allah dan menyadari bahwa Allah selalu mengawasi semua tingkah laku makhluk-Nya. Dengan kondisi batin seperti ini, seseorang akan selalu mawas diri dan menjaga diri untuk tetap berada pada kualitas kesempurnaan penciptaannya.

Al-Qushayrī menyatakan bahwa *murāqabah* dapat dicapai bila seseorang telah menganalisis perilakunya di masa lalu dan membuat berbagai perubahan agar perilakunya menjadi lebih baik.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup>Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 197.

<sup>114</sup>al-Qushayrī, *al-Risalah Al-Qushairiyah*, 189.

Penekanan pada *muraqabah* adalah konsistensi diri (*istiqamah*) terhadap perilaku yang baik atau seharusnya dilakukan. Konsistensi ini dapat diraih saat seseorang tetap mawas diri agar tidak mengikuti berbagai keinginan yang sesaat (nafsu). Orang yang sudah berada pada kondisi *muraqabah* mempunyai disiplin tinggi dalam menjaga diri serta melakukan yang terbaik sesuai kodrat dan eksistensinya. Kedisiplinan ini yang kemudian akan membawa orang tersebut kepada kebahagiaan yang hakiki dan abadi. Sebaliknya, ketidakdisiplinan yang ditunjukkan melalui sifat sembrono dan mudah terlena dengan berbagai kenikmatan duniawi akan membawa seseorang kepada jurang kerendahan dan kehinaan.

b) *Maḥabbah*

Beberapa ahli sufi mendudukan *maḥabbah* (cinta) pada bagian tertinggi dari *maqāmāt*, karena seluruh *maqām* yang dijalani akan sampai di *maḥabbah*.<sup>115</sup> *Maḥabbah* bermakna keteguhan dan kemantapan. Seorang yang merasakan cinta terhadap sesuatu tidak akan berpaling pada yang lain, dan mempunyai keteguhan terhadap yang dicinta. Al-Junayd menyatakan bahwa orang yang mencinta akan selalu mengingat sang kekasih, melupakan apa pun kecuali kekasihnya, bahkan melupakan sifatnya sendiri.<sup>116</sup>

Menurut Ibn `Arabi, *maḥabbah* adalah bertemunya dua kehendak, yaitu kehendak Tuhan (berupa kerinduannya untuk ber-tajalli dengan alam) dan kehendak manusia (berupa kembali pada esensinya sebagai wujud mutlak).<sup>117</sup> Ibnu al-'Arabi selanjutnya menyatakan bahwa *Insān al-kāmil* (kesempurnaan manusia)

---

<sup>115</sup>al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, 4:288.

<sup>116</sup>al-Qushayrī, *al-Risalah Al-Qushairiyah*, 320–321.

<sup>117</sup>Ibn `Arabi, *Futuhat Al-Makkiyah*, vol. II (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), 327–329.

sangat tergantung pada kesadaran manusia terhadap eksistensi dirinya yang merupakan satu kesatuan dengan eksistensi Tuhan.<sup>118</sup>

Sebenarnya kesadaran *mahabbah* mengimplikasikan sikap pecinta yang konsisten dan focus pada tujuan dan ikhtiar tanpa adanya perasan berat dan sulit dalam menjalaninya. Dalam kondisi *mahabbah*, seseorang menjalani segala sesuatu dengan penuh keikhlasan, kegembiraan, dan kelapangan. Orang tersebut akan menerima segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik positif dalam bentuk kebaikan, maupun negatif dalam bentuk kejahatan. Orang tersebut dapat melupakan apa pun yang terjadi di sekelilingnya karena *mahabbah* yang mendominasi seluruh kondisi psikologisnya.

c) *Khauf*

Al-Qushayrī menyatakan bahwa *khauf* (takut) berhubungan dengan kejadian yang belum terjadi (yang akan datang), berupa datangnya sesuatu yang dibenci atau hilangnya sesuatu yang dicintai. Bentuk ketakutan kepada Allah didominasi kepada ketakutan pada hukum-hukum Allah, baik di dunia maupun di akhirat.<sup>119</sup> Seperti yang difirmankan Allah pada surah Ali Imran: 75, yang artinya: "Maka takutlah kepada-Ku jika kamu orang-orang yang beriman." Dan dalam Surah al-Sajdah: 16 juga diungkapkan: "Mereka menyeru kepada Tuhan dengan penuh rasa takut dan harap."

Penjelasan lain tentang *khauf* (takut) juga diungkapkan oleh Abū Ḥafṣ yang berpendapat bahwa *khauf* adalah pelita hati, sehingga orang yang berada pada

---

<sup>118</sup>A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn Al-'Arabi* (Cambridge: University Press, 1939).

<sup>119</sup>al-Qushayrī, *al-Risālah Al-Qushairiyah*, 125.

kondisi *khauf* akan diketahui apakah hainya baik atau buruk. Lebih jauh, Abū Umar al-Dimashqi menyatakan bahwa orang yang berada pada kondisi *khauf* adalah orang yang lebih takut dengan dirinya sendiri daripada dengan setan. Sementara Ibnu Jalla`menyatakan bahwa sebenarnya manusia yang takut (kepada Allah) adalah orang yang merasa aman dari berbagai hal yang membuatnya takut.

*Khauf* adalah perasaan yang sulit dipahami dengan kasat mata, karena berkaitan dengan pengalaman keberagamaan seseorang yang sangat pribadi. Ibnu 'Iyāḍ menyatakan bahwa hanya orang yang berada pada golongan orang-orang yang takut yang dapat mengetahui orang yang berada pada kondisi *khauf*. Ibnu 'Iyāḍ mengibaratkan kesedihan seorang Ibu karena kehilangan anaknya, kesedihannya hanya bisa dipahami para Ibu yang bernasib sama (kehilangan anaknya juga).<sup>120</sup>

Al-Wasiṭī menyatakan bahwa kondisi *khauf* dan *raja`* (harap) merupakan alat pengendalian diri bagi seseorang dari perbuatan yang sia-sia. Karena kedua kondisi tersebut membuat seseorang senantiasa menjaga diri dan selalu melakukan yang terbaik karena meyakini bahwa kebaikan akan menghasilkan kebaikan pula. Puncak dari perasaan *khauf* adalah kesadaran bahwa Allah menguasai wujud manusia yang terdalam. *Khauf* dan *raja`* tersebut pada akhirnya akan hilang dengan sendirinya, karena kedua perasaan tersebut adalah akibat dari rasa inderawi manusia. Al-Ḥallāj juga menerangkan bahwa jika seseorang merasakan *khauf* dan *raja`* pada selain Allah SWT, maka perasaan

---

<sup>120</sup>Ibid., 178.

tersebut akan mendominasi dan menutupi dirinya sampai berlapis-lapis, dan lapisan yang paling tipis adalah keraguan.<sup>121</sup>

Dari berbagai penjelasan ahli sufi tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kondisi *khauf* adalah perasaan takut akan akibat yang disebabkan dari perbuatan yang dilakukan. Perasaan *khauf* ini akan memotivasi seseorang untuk melakukan yang terbaik, sehingga ia akan menerima akibat yang baik pula. Seorang yang berada pada kondisi *khauf* hanya akan melakukan perbuatan baik dalam jangka panjang dan bukan sekedar karena berbagai nafsu (kepentingan) yang sementara. Karena orang yang *khauf* adalah orang yang mempunyai pikiran luas dan panjang ke depan, dan bukan orang yang berpikiran sempit sehingga mengedepankan kepuasan (nafsu) yang sementara.

d) *Rajā*

*Rajā* (harapan) adalah kondisi keterikatan hati seseorang dengan sesuatu yang diharapkan terjadi masai yang akan datang.<sup>122</sup> Al-Qushayrī membuat perbedaan antar *raja* dengan *tamanni* (angan-angan). Menurut al-Qushayrī, *raja* mempunyai kondisi yang bersifat aktif sedangkan *tamanni* bersifat pasif. Seseorang yang bersifat *raja* akan berupaya semaksimal mungkin untuk merealisasikan harapannya, sementara orang yang bersifat *tamanni* hanya berdiam diri tanpa melakukan apapun untuk meraih yang diinginkan.

Menurut Ibnu Khubayq, *raja* itu ada tiga macam, yaitu: 1) orang yang melakukan kebaikan dengan harapan kebajikannya akan diterima Allah SWT., 2)

---

<sup>121</sup>Ibid., 127.

<sup>122</sup>Ibid., 132.

orang yang melakukan perbuatan buruk dan bertobat dengan harapan ampunan Allah SWT., dan 3) orang yang menipu diri dengan selalu berbuat salahnun mengharapkan ampunan Allah SWT.

Sebaiknya, orang yang sadar akan kesalahan (kejahatan) dari perbuatannya merasakan *khauf* dan bukan *raja'*, karena *khauf* akan memberikan peringatan atas akibat yang muncul karena tindakan seseorang di masa yang akan datang. Sementara jika perasaan *khauf* diringi dengan *raja'*, maka yang muncul adalah keberanian yang dapat menghancurkan semua penyakit pada diri seseorang.<sup>123</sup> *Raja'* akan membuat orang selalu merasa optimis dan yakin dalam setiap aktivitasnya dan menghilangkan semua keraguan yang menyelimutinya, sehingga orang tersebut dapat melakukan yang terbaik di semua aktivitasnya.

e) *Shauq*

*Shauq* (rindu) adalah luapan perasaan seseorang yang mengharapkan pertemuan dengan sesuatu yang sangat dicintainya. Luapan perasaan tersebut akan menghapuskan segala sesuatu selain yang dirindukan. Seorang hamba yang berada pada kondisi *shauq* pada Allah SWT. akan melepaskan segala hasrat dan keinginan dari yang selain Allah. Karena itu *shauq* adalah bukti terbebasnya seseorang dari hawa nafsu.<sup>124</sup>

Seseorang yang berada pada kondisi *shauq*, secara psikologis adalah akan fokus pada satu tujuan dalam segala aktivitas sesuai dengan keyakinan hakiki yang dimaninya. Orang tersebut tidak akan goyah dengan semua keinginan semu yang

---

<sup>123</sup> Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 144.

<sup>124</sup> al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyah Fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, 330.

dapat mengalihkan konsentrasinya dari tujuannya. Sehingga orang tersebut akan terjaga dari segala perbuatan dan pikiran yang tidak seharusnya ia lakukan. Orang tersebut akan mengupayakan tindakan terbaiknya dengan ikhlas tanpa ada sedikitpun kecemasan dan keraguan.

f) *Uns*

Perasaan *uns* (sukacita) adalah kondisi psikologis saat seseorang merasakan kedekatan dengan Tuhan atau mendapatkan pencerahan di dalam kebenaran.<sup>125</sup> Seorang yang adai pada kondisii*uns* akani merasakani kebahagiaan, kesenangan, kegembiraan,serta isukacita yang meluap-luap. Kondisi kejiwaan seperti iini dialamii oleh seorang sufi Ketika merasakani kedekatan dengan Allah. Yang mana, hatii dan perasaannyai diliputii oleh cinta, kelembutan, keindahan, serta ikasih isayang yang luari biasa, Sehingga sangati suliti untuki dilukiskan.

Keadaani semacam ini dapat dialamii oleh seorang sufi dalam situasii tertentu, imisalnya iketika imenikmati keindahan ialam, keluasani bacaan, atau merdunya alunani musik, yang mana dalam situasii tersebuti seorang sufi benar-benari merasakani keindahan Allah. Tentu saja antara individu satu dengan individu yang lain memilikii pengalamannyai sendiri-sendiri dengan muatani dan rasa yang bersifat pribadi, Sehingga tidak dapati digambarkani dengan jelasi oleh orang lain.

g) *Ṭuma`nīnah*

*Ṭuma`nīnah* adalah keteguhan atau ketenteraman hati dari segala hal yang dapat mempengaruhinya. Hal ini didasarkan pada firman Allah pada surah ar-Ra'd:

---

<sup>125</sup>Ibid., 60.

28, yang artinya: "Orang-orang yang berimandan tenteram hatinya dengan mengingat Allah, ingatlah bahwa dengan mengingat Allah hati bisa menjadi tenteram". Juga firman Allah pada surah al-Fajr: 27-30 yang artinya: "Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kehadiran Tuhanmu dengan hati yang puas dan diridainya. Masuklah dalam golongan hamba-hambaKu dan masuklah ke dalam surga-Ku."

Orang yang berada pada kondisi *tuma`ninah* tidak merasa was-was (khawatir). Tidak ada yang dapat mengganggu perasaan dan pikiran, karena orang tersebut telah mencapai tingkat kebersihan jiwa yang paling tinggi. Setelah sekian lama ia berjalan, sekian berat perjuangan yang dihadapi. Orang tersebut kemudian sampai ke ujung perjalanan, yaitu dapat berkomunikasi secara langsung dengan Allah yang ia cari, yang ia cintai dan ia rindui. Ia mampu mengadakan dialog secara langsung karena sudah dekat kepada Allah, karenanya ia merasa tenang, bahagia, dan tenteram.<sup>126</sup>

#### h) *Mushāhadah*

Penjelasan mengenai *mushāhadah* sering dikaitkan dengan uraian tentang *muhādarah* dan *mukāshafah*. *Muhādarah* dimaknai sebagai kehadiran batin sementara *mukāshafah* dimaknai sebagai kehadiran batin dengan sifat nyatanya, sementara *mushāhadah* adalah hadirnya *al-Ḥaqq* dengan tanpa dibayangkan.<sup>127</sup>

Al-Junayd menyatakan bahwa orang yang berada pada tahapan *muhādarah* akan merasa terikat dengan sifat-sifat Tuhan, dan orang yang berada pada tingkatan

---

<sup>126</sup>Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, 136.

<sup>127</sup>al-Qushayrī, *Risalah Al-Qushairiyah*, vol. 3 (Kairo, 1346), 75.

*mukāshafah* akan terhampar oleh sifat-sifat Tuhan, Sedangkan orang yang berada pada tingkatan *mushāhadah* akan menemukan zat Tuhan. Orang yang ada pada puncak *mushāhadah*, kalbunya selalu dipenuhi oleh cahaya-cahaya ketuhanan, ibarat kilatan cahaya di malam hari yang tak terputus sama sekali, sehingga kegelapan malam sirna laksana siang hari. Begitulah deskripsi orang yang berada dalam kondisi *mushāhadah*, ia berada di dalam selimut cahaya ketuhanan.

Secara psikologis, kondisi kejiwaan seorang yang *mushāhadah*, senantiasa penuh kecerahceriaan dalam setiap ruang dan waktu. Dalam situasi dan kondisi apapun, baik yang langka ditemui maupun yang telah biasa ditemui dan dialami, akan senantiasa ditangkap sama, dengan penuh kesegaran apresiasi. Kondisi semacam ini didasarkan oleh perasaan menyatu dengan alam semesta, dimana ia tidak lagi berada diluar alam, kemudian menyaksikan alam, tetapi ia telah menjadi bagian dari alam.

i) *Yaqīn*

*Al-Yaqīn* dalam terminologi sufi adalah merupakan perpaduan antara *`ilm al-yaqīn*, *`ain al-yaqīn* dan *haqq al-yaqīn*. Ilmu *al-yaqīn* dalam terminologi para ulama adalah keberadaan sesuatu dengan syarat keberadaan bukti. Sementara *`ain al-yaqīn* adalah keberadaan sesuatu disertai dengan kejelasan. Sedangkan *Haqq al-yaqīn* adalah keberadaan sesuatu dengan berbagai sifat yang menyertai kenyataannya.

*`Ilm al-yaqīn*, dibutuhkan oleh seseorang yang rasional. Sementara *`Ain al-yaqīn* dimiliki oleh para ilmuwan, dan *haqq al-yaqīn* dimiliki oleh *aḥl al-ma`rifah*.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup>Ibid., 3:85.

Jadi *al-yaqīn* adalah kepercayaan yang kuat dan tak tergoyahkan mengenai kebenaran pengetahuan yang dimiliki, yang diperoleh melalui penyaksiannya dengan segenap jiwa, dirasakan oleh semua emosi, dan disaksikan oleh segenap inderanya.<sup>129</sup>

Kesimpulannya adalah, *maqāmāt* merupakan tingkatan pelatihan dalam membina sikap hidup dan hasilnya dapat dibaca pada perilaku seseorang secara lahiriah, sementara *aḥwal* bersifat abstrak, bergerak, beralih setapak demi setapak menuju puncak. *Aḥwal* tidak bisa dilihat dengan kasat mata, dan tidak bisa dijelaskan dengan bahasa tulisan dan lisan.<sup>130</sup>

Seluruh penjelasan di atas menunjukkan kesepakatan para ahli tasawuf tentang konsep *aḥwal* dan *maqāmāt* secara teoritis. Namun, secara interpretatif, masing-masing ahli tasawuf memiliki penjelasan tersendiri berdasarkan pengalaman spiritual masing-masing. Hal ini menunjukkan bahwa pencapaian *maqāmāt* dan *aḥwal* merupakan pengalaman spiritual yang sangat personal. Hal ini menyebabkan pengetahuan dan pengalaman masing-masing para sufi, hanya dapat dirasakan dan dijelaskan oleh sufi yang mengalaminya secara langsung.

### c. Konsep *Waqt* pada *Maqāmāt* dan *Aḥwal*

Dalam proses pencapaian *maqāmāt* dan *aḥwal*, para sufi mempunyai memiliki waktu-waktu sendiri. Ibnu Attahillah menegaskan, “Kewajiban-kewajiban di dalam waktu dapat diqada, sedangkan kewajiban-kewajiban waktu tidak mungkin di-qada. Maksudnya kewajiban-kewajiban di dalam waktu merupakan

---

<sup>129</sup>Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, 137–138.

<sup>130</sup>al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyah Fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, 116; Dahlan Tamrin, *Tasawuf Ifani, Tutup Nasut Buka Lahut* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), 81.

ketaatan yang telah ditentukan Allah Ta'ala batasan waktunya, seperti shalat lima kali, zakat, dan puasa. Ketika keluar dari waktunya, boleh mengqadanya meskipun itu disebut dengan keteledoran. Adapun kewajiban-kewajiban waktu dengan sendirinya adalah *murāqabah Al-Ḥaqq aw mushāhadatuhu* (mendekatkan diri kepada Allah dan menyaksikan-Nya). Jika hilang waktu ini, tidak mungkin mengqadanya karena waktu kedua (yang datang kemudian) juga memiliki hak tersendiri yang tidak bisa memuat yang lain.”<sup>131</sup>

Karena itu, penting bagi seseorang yang ingin memulai proses *riyāḍah*-nya untuk mengerti konsep waktu dalam proses pencapaian *maqāmāt* dan *aḥwal* di dalam perjalanan spiritual seorang hamba.

#### 1) Waktu dalam *Maqāmāt*

*Maqāmāt* adalah tahapan adab (etika) yang harus dilakukan seorang hamba menuju *wuṣūl* kepada Allah dengan macam upaya, diwujudkan dengan suatu tujuan pencarian dan ukuran tugas.<sup>132</sup> Waktu dalam *maqāmāt* maknanya bahwa seorang hamba memiliki kewajiban-kewajiban etis di dalam memelihara waktu-waktunya. Misalnya menjaga adab, menjagalisasi ketika berbicara, menjaga hati ketika sendirian, dan menjaga mata ketika bepergian.

Barang siapa tidak menjaga anggota badannya dan menyia-nyiaikan waktunya, maka anggota badannya akan kembali kepada adab yang buruk dan barang siapa yang memelihara waktu-waktunya dan anggota badannya, maka Allah

---

<sup>131</sup>A. Bachrun Rif'i and Hasan Mud'is, *Filsafat Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 178.

<sup>132</sup>al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyah Fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, 56.

akan menjagakan waktu-waktunya dan anggota tubuhnya.<sup>133</sup> Abū al-`Abbad seperti yang disadur al-Husni mengatakan waktu-waktu seorang hamba itu ada empat, yaitu: nikmat atau cobaan, dan ketaatan atau kedurhakaan. Masing-masing waktu memiliki haknya. Saat dalam nikmat ia bersyukur, dalam cobaan ia bersabar, dalam ketaatan ia menyaksikan anugerah, dan dalam kedurhakaan ia berlindung. Seorang hamba harus tetap kembali mencari makna dalam kekurangannya.

Inilah makna sabda dari Rasulullah saw., “Barang siapa yang diberi maka bersyukur, diuji maka bersabar, dianiaya maka mengampuni, dan berbuat dosa maka meminta ampun. Bagi mereka keamanan dan petunjuk.”Riyāḍah yang harus tetap dilakukan oleh seorang hamba adalah ketaatannya kepada Allah, baik secara sembunyi maupun terang-terangan, dia tidak boleh berpaling sedetik pun. Anggota tubuhnya tidak boleh digerakkan kecuali dalam rangka mengikuti perintah Allah.

Muḥammad bin Hāmid al-Tirmīdhī menyatakan bahwa adab yang baik bersama Allah adalah tidak menggerakkan sesuatu dari tubuhnya, kecuali di dalam keridaan-Nya. Di antara adab seorang hamba adalah mereka larut pada sesuatu yang diperintahkan kepadanya di dalam waktu-waktunya, bukan sibuk memikirkan waktu yang akan datang. Sahl bin `Abdullah mengatakan bahwa sibuk dengan waktu yang telah lewat menya-nyiakan waktu yang kedua. Syaḳīq berkata, “Rugi memikirkan perkara-perkara yang telah lewat dan memikirkan perkara yang tersisa (yang akan datang), maka hilanglah berkah umurmu.”<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup>Abū `Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Jawāmi` Adab al-Ṣūfiyah wa `Uyūb an-Nafs Wa Mudawātuhā*, ed. Etan Kohlberg (Jerusalem: Academic Press, 1976), 12.

<sup>134</sup>Ibid., 16.

Abū Al-Abbās Ibnu Muḥammad bin Al-Ḥusayn bin Al-Ḥashshab berkata, “Telah menceritakan kepadaku 'Abdullah bin Aḥmād An-Naqqasy berkata, ‘Aku mendengar ayahku berkata, ‘Saya mendengar Faqdan mengatakan, ‘Kamu di antara tiga waktu, yaitu: waktu yang telah berlalu, tidak ada jalan untuk menyusulnya; dan waktu yang belum datang, kamu tidak tahu apakah itu milikmu ataukah akan menimpamu; serta waktu sekarang, yang sedang dilaluimu, maka hati-hatilah agar kamu tidak kehilangan waktumu, dan dari pengawasan dirimu di dalamnya.”

## 2) Waktu dalam *Aḥwāl*

Seperti yang dikemukakan Al-Jabīrī bahwa *ḥāl* memiliki hubungan yang kuat dengan waktu sufi berkenaan dengan *ḥāl fi lī*; tetapi itu bukan bagian dari masa atau zaman. Misalnya kondisi ekstase (*wārīd*) yang dilakukan hamba di dalam waktu yang menghiasi *ḥāl*, misalnya roh pada jasad. Waktupada sufi pasti membutuhkan *ḥāl* karena waktu sufi yang sejati itu ada dikarenakan ada *ḥāl*. Dengan demikian pemilik *waqt* menjadi pemilih *ḥāl*, maka terpotonglah darinya perubahan dan ia permanen dalam *waqt*-nya. Karena sesuatu yang pergi dan datang hanya terjadi pada *waqt*, bukan pada *ḥāl*. Ketika *ḥāl* berhubungan dengannya, setiap hari dalam *waqt*, maka *ḥāl* akan menjadi permanen.

Pemilik *waqt* adalah yang menempati *waqt*: (*nazīl-waqt*).<sup>135</sup> Memang, *waqt* membutuhkan *ḥāl*. *Ḥāl* memenuhi dan menjadikannya *waqt*. Tetapi, *aḥwāl* itu tidak hanya satu tingkatan. Ia berbeda-beda dan bertingkat-tingkat, dikarenakan naiknya peringkat sufi yang menempuh jalan menuju Allah. Pemilik *waqt* adalah

---

<sup>135</sup>Al-Jābirī, *Al-Bunyah al-`Aql al-`Arābi Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyyah Ly an-Nudhūm al-Ma`rifat Fī Ath-Thaqāfah al-Arābiyyah* (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfi al-`Arābi, 1993), 355.

pemula yang dinisbatkan kepada pemilik *ḥal* yang berada di tengah antaranya dan pemilik *anfās*. Al-Qushayrī menjelaskan *nafs* adalah tenteramnya hati karena (menyaksikan) kelembutan alam gaib. Pemilik *anfās* lebih bebas dan lebih jernih dari pada pemilik *aḥwāl*. Pemilik *waqt* adalah pemula dan pemilik *anfās* adalah akhir, sedangkan pemilik *aḥwāl* berada di antara keduanya. *Awqāt* itu bagi pemilik hati, *aḥwāl* bagi pemilik arwah, sedangkan *anfās* bagi ahli rahasia-rahasia.

Pemahaman tentang konsep waqt (waktu) bagi seorang hamba yang sedang melakukan riyadah, akan memudahkannya dalam menjalani proses dan kondisi yang ditemui dalam menjalani proses serta dinamika dalam menempuh *maqāmāt* dan *aḥwāl* naik menuju *fanā'*.

## 2. Konsep *Fanā'* dan Teori Kesadaran

Dalam sejarah pemikiran tasawuf, konsep *fanā'*, *baqā'*, dan *ittiḥād* pertama kali diperkenalkan oleh seorang sufi yang bernama Abū Yazīd al-Buṣṭāmī. Setelah zamannya Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, konsep *fanā'*, *baqā'*, dan *ittiḥād* ini mengambil berkembang menjadi konsep *ḥulū'* yang diusung oleh al-Ḥallāj.

Setelah seorang sufi berhasil melihat Tuhan dengan mata hatinya, seperti yang dialami oleh Dhū al-Nūn al-Miṣrī dengan pengalaman ma'rifatnya, sufi akan naik untuk bersatu dengan Tuhan. Akan tetapi, sebelum mencapai penyatuan dengan Tuhan, ia harus melalui suatu fase yang disebut dengan *fanā'* dan *baqā'*.

*Fanā'* berarti hilang atau hancur. Setelah diri hancur, diikuti oleh *baqā'*, yang berarti tetap, terus hidup. *Al-fanā'*, dalam pengertian umum dapat dilihat dari penjelasan al-Junayd, seperti dikutip oleh Riva'i Siregar;

Hilangnya daya kesadaran kalbu dari hal-hal yang bersifat indrawi karena adanya sesuatu yang dilihatnya. Situasi yang demikian akan beralih karena

hilangnya Sesuatu yang terlihat itu dan berlangsung terus secara silih berganti hingga tiada lagi yang disadari dan dirasakan oleh indra.

Jadi, sebelum bersatu dengan Tuhan, seseorang harus menghilangkan unsur materi yang terdapat dalam dirinya, Sehingga yang tinggal hanyalah roh yang suci. Karena dalam diri manusia itu ada dua unsur yang selalu bertarung dan saling menguasai. Untuk menetapkan satu eksistensi, yang lain harus dihancurkan. Seperti yang diungkapkan oleh Harun Nasution: “jika kejahilan dari seseorang telah hilang, yang tinggal ialah pengetahuan. Barang siapa yang menghancurkan sifat-sifat yang buruk, tinggal baginya sifat-sifat yang baik.” Dan “Sifat-sifat yang baik ini kemudian mengikat menjadi sifat-sifat Tuhan, siapa yang menghilangkan sifat-sifatnya, maka yang bangkit adalah sifat-sifat Tuhan.”

Untuk “naik” dan mencapai sifat-sifat Tuhan, seorang harus selalu berada pada akhlak yang terpuji. Diantara amalan yang biasa dilakukan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmī dalam pengalaman *fanā'*-nya adalah dengan lapar dan tubuh yang terbuka.

Menurut al-Junayd ada tiga tingkatan *fanā'*.<sup>136</sup> Tingkatan pertama adalah hilangnya sifat-sifat, ciri, serta kualitas alamiah saat seseorang berusaha sekeras mungkin melakukan kewajiban agama, sambil menahan setiap keinginan dan memaksa diri untuk melakukan sesuatu yang tidak dikehendaki. Pada tahapan ini, orang tersebut harus meninggalkan afeksi dan impuls kemanusiaannya, serta perhitungan dan gairahnya. Kondisi ini yang disebut oleh al-Junayd sebagai sifat dan kualitas yang ingin dicapai oleh manusia saat melakukan berbagai kewajiban sebagai muslim. Orang tersebut memerlukan pelatihan moral yang berkelanjutan

---

<sup>136</sup>Ali Hassan Abder Kader, *Imam Al-Junaid Al-Baghdadi, Pemimpin Kaum Sufi* (Yogyakarta: DIVA Press, 2018), 186–188.

berupa gaya hidup asketik agar dapat menjalankan berbagai kewajiban,serta harus bertingkah laku berlawanan dengan segala keinginan dan hasrat jiwanya yang dapat mengganggu serta menodai kemurnian cita-citanya. Kondisi ini adalah tahapan *fanā'* tingkat moral.

Tingkatan kedua adalah hilangnya keinginan untuk memburu berbagai kenikmatan dalam menjalankan perintah Allah, sehingga seseorang dapat benar-benar berhubungan dengan-Nya tanpa ada perantara. Pada tahap ini seseorang harus mampu menjauhkan dirinya dari berbagai kenikmatan dunia, dan menjauhkan diri dari kesenangan berbuat baik ketika menjalankan perintah Allah, sehingga tidak ada lagi perantara yang mengantarkan manusia dalam berkomunikasi dengan Allah. Tahapan ini adalah tahapan *fanā'* tingkat mental.

Tingkatan ketiga adalah hilangnya kesadaran setelah mencapai penglihatan Allah. Pada tahap akhir ini, orang tersebut merasakan kenikmatan yang telah lengkap. Pada tingkatan ini, orang tersebut telah lenyap dan memiliki kehidupan abadi bersama Allah. Orang tersebut hanya bisa berwujud dalam wujud Allah karena telah lenyap. Wujud jasmaniahnya masih ada namun individualitasnya sudah hilang. Pada tahap ini, orang tersebut bahkan kehilangan kesadaran karena dia telah mencapai tingkat visi Allah. Di hadapan Allah, kesadarannya terhadap dirinya padam. Pada kondisi ini, wujud jasadiahnya telah mati dan dia telah kembali pada kehidupan yang abadi, dia hidup bersama dan di dalam Allah.

Al-Junayd menyatakan bahwa kondisi tahap ketiga ini adalah tahapan terakhir *fanā'* yang meliputi *baqā'*, kekal dan abadi dalam Allah. *Fanā'* dan *baqā'* adalah satu kondisi yang sama dari dua aspek yang berbeda. Ketika seseorang telah

mencapai tahapan *fanā'* yang sempurna, pada saat itu juga dia sebenarnya kekal dalam Allah. *Fanā'* bukan hanya penghilangan diri, seperti konsep Nirwana dalam Buddha, tetapi juga mencakup keberlanjutan diri manusia dalam Allah.<sup>137</sup>

Dalam titik ini manusia mendapat pengetahuan penting mengenai konsepsi al-Junayd tentang Allah. Meskipun *fanā'* bisa saja menjerumuskan manusia ke dalam Panteisme jika tindakan itu berhenti di dalam dirinya sendiri, namun dalam konsep *fanā'*-nya al-Junayd, hal ini tidak terjadi. Konsep *fanā'* al-Junayd hanya bisa berpasangan dengan *baqā'* di dalam Allah. Dalam kondisi ini, watak pribadi Allah tetap ada, sedangkan diri manusia yang abadi berada di dalam Allah. Ini bahkan terjadi dalam keadaan *fanā'* sebelum manusia kembali kepada dirinya (kondisi sadar).<sup>138</sup>

Pada tahapan kondisi psikologis yang serupa, Abū Yazīd al-Buṣṭāmī menyatakan kondisi *fanā'* yang dicari oleh kaum sufi adalah penghancuran diri (*al-fanā' 'an al-nafs*). Yang dimaksud dengan *al-fanā' 'an al-nafs* ialah hilangnya kesadaran kemanusiaan dan menyatu ke dalam *irādah* Allah, bukan jasad atau tubuhnya yang menyatu dengan Allah. Jadi, *al-fanā' 'an al-nafs* dapat diartikan sebagai hancurnya perasaan atau kesadaran tentang adanya tubuh kasar manusia, hampir sama dengan orang yang sedang disuntik kebal oleh dokter. Hal ini bukan pula berarti bahwa tubuh kasar itu tidak ada, atau makhluk lainnya tidak ber-*wujūd*. Hanya saja *fanā'* ini menjadikan seseorang tidak sadar lagi pada makhluk dan pada dirinya.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup>al-Ṭuṣī, *Al-Luma'*, 214; Lihat juga Nicholson, *The Mystic of Islam*, 149.

<sup>138</sup>Nicholson, *The Mystic of Islam*, 149.

<sup>139</sup>Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, 146.

Ibrahim Basyuni menyatakan bahwa, dalam proses *al-fanā'* ada empat tahapan (fase) getaran psikis yang dialami oleh seseorang, yaitu *al-sakar*, *al-saṭāḥāt*, *al-zawal al-hijab*, dan *al-ghalab al-shuhūd*. *Sakar* adalah situasi kejiwaan yang terpusat penuh pada satu titik sehingga ia melihat dengan perasaannya, seperti yang dialami oleh nabi Musa as. di bukit Tursina. *Saṭāḥāt* adalah gerakan (ucapan) yang terlontar di luar kesadaran, karena diucapkan dalam keadaan sakar. *Al-zawal al-hijab* diartikan dengan bebas dari dimensi, sehingga ia keluar dari alam materi dan ber"ada" di alam Ilahiyat sehingga getar jiwanya dapat menangkap gelombang cahaya dan suara Tuhan. Pengertian *al-zawal al-hijab* ini mirip dengan pengertian *al-mukāshafah*. Sedangkan *al-ghalab al-shuhūd* diartikan sebagai tingkat kesempurnaan *mushāḥadah* pada tingkat dimana ia lupa pada dirinya dan alam sekitarnya.<sup>140</sup> Dalam literatur barat ditemukan pengertian *fanā'* sebagai "*the passing away of the sufi from his phenomenal existence, involves baqā', the continuance of his real existence.*"<sup>141</sup>

Konsep tingkatan proses *fanā'* ini jika dilihat dari sudut pandang psikologi, erat kaitannya dengan teori *Altered State Consciousness* (ASC) atau kesadaran yang berubah pada manusia. Teori kesadaran (*consciousness*)<sup>142</sup> sendiri didefinisikan sebagai sebuah kesadaran terhadap dunia luar dan terhadap proses mental yang terjadi pada diri manusia seperti pikiran, perasaan, dan persepsi.

---

<sup>140</sup>Basyuni, *Nasy'ah a-Taṣawwuf al-Islāmī*, 240.

<sup>141</sup>R.A Nicholson, *Fi Al-Tasawuf al-Islam*, trans. A.E. Afifi (Kairo, 1939), 149.

<sup>142</sup> Kata *consciousness* (kesadaran) pertama kali dipergunakan oleh Francis Bacon pada abad ke-17 yang diadopsi dari bahasa latin yang berarti "mengetahui segala sesuatu". John Locke sendiri mendefinisikannya sebagai persepsi seseorang terhadap apa yang terlintas dalam otaknya. Baca Diane E. Papalia and Sally Wendkos Olds, *Psychology*, 2nd ed. (New York: Mc. Graw-Hill, 1988), 118; Baca juga Douglas A. Berstein and Peggy W. Nash, *Essential of Psychology* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1999), 120.

Para Ilmuwan membagi *consciousness* menjadi beberapa tingkatan. Ada tingkatan yang disebut *Non-consciousness*, dimana proses aktivitas secara total terjadi tanpa adanya kesadaran, seperti darah yang mengalir melalui urat nadi. Ada juga tingkatan kesadaran penting tetapi tidak dapat diakses secara normal saat proses-prosesnya berlangsung (*subconscious*). Sedangkan Freud membagi kesadaran menjadi tiga tingkatan, yaitu: peristiwa mental yang disadari (*conscious*), peristiwa mental yang tidak disadari tetapi mudah diakses (*preconscious*), dan peristiwa mental yang sulit dibawa ke alam sadar (*unconscious*), yang bersifat instingtual, seperti aktivitas seks, agresivitas, dan gerakan hati, yang menjelma ke alam mimpi.

Sementara Jung menyatakan bahwa *psyche* (totalitas segala peristiwa psikis baik yang disadari maupun yang tidak disadari) terdiri dari *conscious* (penyesuaian terhadap dunia luar), dan *unconscious* (penyesuaian terhadap dunia dalam) yang tidak hanya saling mengisi tapi juga berhubungan secara kompensatoris. Dunia *unconscious* tidak hanya terdiri dari komponen instingtual seperti pendapat Freud, tetapi juga komponen spiritual. Jiwa tidak hanya mengandung *the personal unconscious* (himpunan dari pengalaman dalam kehidupan), tetapi juga mengandung *the collective unconscious* (yang berisi simpanan pengalaman religius yang dihimpun oleh nenek moyang dan dilanjutkan dari generasi ke generasi). Ketidaksadaran kolektif ini merupakan endapan cara-cara reaksi kemanusiaan yang khas dalam menghadapi situasi ketakutan, bahaya, perjuangan, kelahiran, kematian,

dan sebagainya. Warisan kejiwaan yang besar dari perkembangan kemanusiaan ini terlahir kembali dalam struktur tiap-tiap individu.<sup>143</sup>

Di samping berbagai tingkatan kesadaran seperti di atas, ada juga model kesadaran yang disebut *State of Consciousness* (SoC), yaitu kesadaran yang terjadi pada saat tertentu. Contohnya adalah seorang pilot pesawat terbang yang sedang berkonsentrasi menjalankan tugasnya di cockpit, sementara di tempat duduk 9B, seorang pengacara sedang merencanakan sebuah strategi untuk persidangnya nanti, di dekatnya ada seorang ayah yang sedang melepaskan pandangan ke luar jendela sambil melamun, sementara di sampingnya, putrinya tertidur pulas di kursinya. Keadaan kesadaran ke empat orang yang berbeda-beda pada waktu tertentu itulah yang dimaksud dengan SoC.

Selain model kesadaran SoC di atas, ada juga model kesadaran yang berbeda secara kualitatif, dan dikenal dengan istilah *Altered Stated of Consciousness* (ASC). Model kesadaran ini terjadi saat seseorang sedang tidur, bermimpi, atau mengalami demam tinggi. Ada juga yang mengalami kondisi ASC ini dengan cara meditasi, hipnotis, dan mengkonsumsi obat-obatan.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup>Lihat Jalaluddin Rakhmat, "SQ; Psikologi dan Agama" kata pengantar dalam Danah Zohar and Ian Marshall, *SQ, : Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual Dalam Berpikir Integralistik Dan Holistik Untuk Memaknai Kehidupan* (Bandung: Mizan, 2001), xvii–xx; Rita L. Atkinson, *Pengantar Psikologi*, trans. Widjaja Kusuma, XI., vol. 1 (Interaksara, 2000), 342–346; Sumadi Suryabrata, *Psikologi Kepribadian*, III. (Jakarta: Rajawali Press, 1986), 193–196; Albert E. Hughes, *Mind, Motive, And Will, A Study of Character, Assessment, Diagnosis, and Treatment*, (London: Thorsons, 1960), 62–89.

<sup>144</sup> Walaupun semua pengalaman ASC di atas berbeda, mereka mempunyai beberapa karakteristik umum, yaitu : 1) Perubahan-perubahan dalam cara berpikir. 2) Gangguan indera waktu. 3) Kehilangan kontrol. 4) Perubahan dalam ekspresi emosi. 5) Perubahan rasa dalam tubuh. 6) Penyimpangan persepsi. 7) Perubahan dalam arti. 8) Perasaan yang tidak dapat digambarkan. 9) Perasaan menjadi remaja kembali. 10) Hypersuggestability. Lihat, Papalia and Olds, *Psychology*, 120–121.

Di samping kedua model kesadaran di atas, Charles T. Tart,<sup>145</sup> juga menyatakan bahwa ada model kesadaran yang disebut *discrete State of Consciousness* (d-SoC), yaitu sebuah bentuk spesifikasi dari pikiran yang menunjukkan sebuah rentetan variasi dalam spesifik-spesifiknya sementara masih mempertahankan kesamaan bentuk keseluruhan. Pada d-SoC, bagian-bagian spesifik dari bentuk tersebut, dapat berfungsi dengan lebih lambat (cepat), lebih (kurang) efisien, atau menunjukkan sebuah perubahan dalam kejadian tertentu yang dikerjakan, tapi keseluruhan bentuk tetap sama. Sebagai contoh, seseorang melihat ke seluruh ruangan. Isi dari persepsi tertentu berubah dari sebuah rak buku ke jam dinding kemudian ke jendela, tapi orang tersebut tetap berada dalam tingkatan kesadaran umum sepanjang waktu. Pada dasarnya dia merasa sama ketika melihat ketiga benda yang berbeda tersebut. Pikirannya terus berfungsi dengan sebuah perangkat peraturan tertentu untuk menghasilkan alasan, memproses informasi, dan sebagainya.

Kemudian ada juga model kesadaran yang disebutnya sebagai *discrete Altered States of Consciousness* (d-ASC), yaitu sebuah perubahan radikal dari seluruh bentuk kesadaran. Sebuah d-ASC akan muncul dalam dataran mimpi, dalam keadaan yang dipengaruhi oleh obat-obatan, atau keadaan pada saat meditasi. Jika dalam mimpi seseorang melihat rak buku, kemudian jam dinding kemudian ke jendela, spesifikasi dan rangkaian bayangan mungkin mempunyai kesamaan dengan bayangan yang didapatnya pada dataran d-SoC (pada saat terjaga). Tapi

---

<sup>145</sup>Charles T. Tart, "Science, State of Consciousness, and Spiritual Experiences: The Need for State-Specific Sciences," in *Transpersonal Psychologies*, ed. Charles T. Tart (New York: Harper & Row Publisher, 1975), 13–16.

orang tersebut juga akan mengetahui bahwa seluruh spesifikasi dan rangkaian bayangan tersebut mempunyai perberbedaan dari kenyataan secara umum. Karena itu bagi orang yang mengalaminya, d-ASC adalah d-SoC yang sangat berbeda dari kebiasaannya.

Manusia pada umumnya mengalami dua d-ASC, yaitu pada dataran mimpi, dan dataran transisi antara terjaga dan tidur (*hypnogogic* dan *hypnopompic*) yang dapat terjadi saat ia berada dalam pengaruh alkohol, keracunan marijuana, atau saat mengalami perasaan *psychedelic* yang kuat akibat obat bius. Ada juga orang yang memperoleh pengalaman d-ASC lewat teknik-teknik meditasi, dan hipnotis.

Seseorang dapat mengambil berbagai informasi yang diterimanya pada dataran d-SoC secara aktif. Informasi tersebut diolah dengan cara yang berubah-ubah (*arbitrary*), secara selektif mengambil beberapa jenis informasi dan menolak informasi lain, kemudian memaknainya ke dalam berbagai macam istilah, dan mengerjakan berbagai macam kegiatan. Sementara d-ASC adalah sebuah cara yang berbeda secara radikal dalam menangani informasi dari lingkungan fisik, intrapersonal, dan interpersonal. Cara ini disebut juga *semi arbitrariness* karena versi yang diperlihatkan d-ASC lebih rendah dari d-SoC .

Menurut berbagai teori kesadaran di atas, kondisi *fanā'* pada seseorang berada pada kondisi *discrete Altered States of Consciousness* (d-ASC) yaitu pada dataran transisi antara terjaga dan tidur (*hypnogogic* dan *hypnopompic*) yang dicapai melalui tehnik-tehnik meditasi. Pada kondisi kesadaran ini, orang tersebut tidak sadar lagi dengan tubuh kasarnya dan merasa menyatu ke dalam *irādah* Tuhan.

Kondisi kesadaran inilah yang dirasakan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, ia merasa dekat sekali kepada Tuhan. Bagaimana pun sebelum tercapainya *ittihād*, kebanyakan sufi melalui *fana'* dan *baqa'* terlebih dahulu. *Fana'* dan *baqa'* dalam pandangan sufi, sebagaimana dicontohkan Imam Al-Qushayrī adalah seperti seseorang memaka pakaian kebesaran raja. Saat itu dirinya lebur oleh pakaian kebesaran itu, yaitu lebur ke dalam pakaian raja. Contoh lain yang nyata dapat dilihat dari pertemuan pertama sejumlah perempuan dengan Yusuf. Karena ketampanan Yusuf, mereka kehilangan kesadaran sehingga memotong jari tangan mereka. Pada saat itu perempuan itu berucap, "Ini bukan lagi manusia," namun Yusuf pada saat itu tetap masih sebagai manusia.

### 3. Konsep Tauhid dalam Tasawuf.

Tauhid adalah esensi utama di dalam pembahasan seluruh disiplin keilmuan Islam yang mencakup semua persoalan-persoalan teologis tentang zat, sifat-sifat, dan tindakan Tuhan. Makna tauhid berasal dari kata benda verbal *wahada* yang mempunyai makna "satu/sendiri". Bentuk derivatif penerapannya adalah *wahhada-yuwahhidu-tawhidan*, yang berarti "menunggalkan Tuhan", "mengakui bahwa Tuhan itu satu/esa".<sup>146</sup> Berarti secara etimologis, tauhid berarti mengesakan, keyakinan bahwa Allah SWT adalah Esa, Tunggal atau Satu. Sementara makna terminologis dari Tauhid, menurut al-Arbawi adalah pengesaan Allah melalui ibadah, baik di dalam dzat-Nya, sifat-Nya, dan perbuatan-Nya.<sup>147</sup> Artinya, tauhid berarti peng-esa-an Allah sebagai pencipta seluruh alam semesta termasuk segala

---

<sup>146</sup>Kijiro Nakamura, *Metode Zikir Dan Doa Al-Ghazali*, trans. Uzair Fauzan (Bandung: Mizan, 2018), 40.

<sup>147</sup>Umar Al-Arbawi, *Kitab Al-Tawhid* (Aljazair: Matba'at Waraqat Asriyah, 1984), 15.

isinya melalui pelaksanaan ibadah yang dilakukan oleh manusia hanya untuk menyembah-Nya. Sementara para ahli hakikat memaknai tauhid sebagai pelepasan zat Ilahiah dari hal-hal yang dapat dibayangkan di dalam angan ataupun pikiran manusia. Sedangkan makna ke-esa-an Allah adalah meniadakan terbaginya zat Allah dan menafikan keserupaan dan sekutu Allah, baik di zat maupun sifat-Nya.<sup>148</sup>

Inti pengamalan tauhid terletak pada cara menafsirkan bagian pertama syahadat yang berbunyi “*Lā Ilāha illā Allāh*”, yang secara teologis bermakna peneguhan keesaan Tuhan yang absolut dan perbedaan definitif-Nya (*mukhālafah*) dari semua makhluk, sambil mempertahankan hubungan personal antara manusia dan Tuhan yang secara jelas digambarkan dalam Alquran.

Pengamalan tauhid ini membentuk keyakinan *al-‘aqīdah al-islāmiyah* yang harus dimani oleh seorang muslim. Keyakinan tersebut mencakup keyakinan kepada Allah melalui pemahaman terhadap nama dan sifat Allah, keyakinan terhadap makhluk gaib (seperti, ruh, malaikat, jin, iblis, setan dan lainnya), keyakinan para nabi dan rasul, berbagai kitab suci yang telah diturunkan, serta berbagai hal yang bersifat eskatologis seperti hari kebangkitan (*al-ba`th*), hari akhir (*yawm al-qiyāmah*) dan sebagainya.

Hassan Hanafi menyatakan bahwa pengamalan tauhid berada pada tataran tindakan kongkrit (*fi`lī*), yang mencakup sisi *pe-nāfi`-an* (*Lā Ilāha*) maupun sisi *ithbat* (*illā Allāh*).<sup>149</sup> Karena konsep tauhid tidak akan bisa dimengerti jika tidak

---

<sup>148</sup>Syamsuddin Ar-Razi, *Menyelami Spiritualitas Islam, Jalan Menemukan Jati Diri* (Tangerang: Alifia Books, 2019), 168.

<sup>149</sup>Hassan Hanafi, *Min Al-‘Aqidah Ila al-Thaurah I* (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991), 324.

ditampilkan melalui tingkah laku. Intinya, konsep tauhid tidak mempunyai makna jika tidak direalisasikan di dalam kehidupan sehari-hari.

Dan untuk menerjemahkan konsep tauhid ke dalam kehidupan sehari-hari, Allah kemudian mengutus para nabi dan rasul dengan misi menyucikan agama melalui peng-esa-an Allah, serta menyandarkan semua ibadah hanya kepada-Nya, termasuk Rasulullah saw. sebagai *khatam al-anbiyā*. Karena itu, agama Islam disebut agama monoteis (*dīn al-wahdāniyah*) yang tidak mengizinkan adanya unsur kemusyrikan. Seperti yang disebutkan dalam Alquran QS. 16: 36, yang artinya:

Sesungguhnya Kami mengutus rasul pada setiap umat untuk menyerukan ibadah kepada Allah dan menjauhkan dari *ṭaghut*...

Para ahli fiqh cenderung memakna konsep tauhid sebagai “tiada tuhan yang wajib disembah secara hak selain Allah”. Konsep ini menegaskan status kehambaan manusia di hadapan Allah sang Maha Pencipta. Karena itu, keyakinan terhadap tauhid wajib diimplementasikan di dalam usaha manusia untuk “menghamba” kepada Allah SWT. Melalui penegasan status hamba di hadapan Allah, akan menaikkan derajat kemanusiaan seseorang ke posisi yang lebih tinggi di mata Allah, bahkan melebihi malaikat sekalipun. Dan jika seseorang melakukan penghambaan kepada selain Allah, maka derajat kemanusiaannya akan jatuh.

Sedangkan para teolog lebih menekankan aspek *`aqliyah* dalam mempertahankan konsep tauhid pada Dzat dan perbuatan Allah. Mereka memaknai tauhid sebagai *lā qadīm illā Allāh*. *Qadīm* bermakna wujud yang tidak memiliki permulaan dalam zaman, tidak pernah tidak ada di zaman lampau, dan tidak diciptakan. Intinya adalah yang *qadīm* hanyalah Allah SWT. sedangkan alam (selain Allah) bersifat *ḥudūth* (baru/diciptakan). Konsep ini secara tegas menolak

paham politeisme (syirik). Konsep tersebut menekankan bahwa zat Allah sangat berbeda dari makhluk-Nya, karena Allah adalah satu-satunya Pencipta dari segala yang ada. Dalil rasional ini sengaja disusun untuk melindungi Islam dari “serangan” filsafat dan logika Yunani pada konsep trinitas agama Kristen. Selain itu di dalam Alquran QS. 4: 171, secara tegas dinyatakan :

Maka percayalah kamu sekalian kepada Allah dan rasul-rasulnya. Dan jangan katakan bahwa Tuhan itu tiga. Berhentilah kamu dari hal yang demikian, itu lebih baik bagi kamu. Sesungguhnya Allah itu adalah Tuhan Yang Maha Esa.

Namun konsep tauhid dimaknai dengan lebih mendalam oleh kaum sufi. Bagi para sufi, tauhid adalah dasar dari kaidah-kaidah tasawuf dan pondasi dari bangunan tasawuf itu sendiri.<sup>150</sup> Tauhid bagi para sufi adalah persatuan yang sempurna dari ruh manusia dengan Tuhan. Persatuan inilah menjadi tujuan utama ajaran tasawuf yang diyakini dan ditekuni oleh para sufi.<sup>151</sup> Sesuai dengan makna yang terkandung dalam QS. 50: 16, yaitu

Telah Kami ciptakan manusia dan Kami tahu apa-apa yang dibisikkan dirinya kepadaNya. Dan Kami lebih dekat dengan manusia daripada pembuluh darah yang ada di lehernya.

Ayat ini menyatakan bahwa Allah berada sangat dekat dengan manusia sendiri. Ayat ini mendasari postulat yang diyakini oleh para sufi, yaitu: “Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia (akan mudah) mengenal Tuhannya.” Karena itu, para sufi menganggap, bahwa untuk mencari Tuhan, ia cukup “masuk” ke dalam dirinya, maka akan menjumpai Tuhan di dalam dirinya sendiri. Dalam konteks itulah, QS. 8:17 dipahami para sufi.

---

<sup>150</sup> Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyah Fī ‘Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Khayr, t.th.), 41.

<sup>151</sup> Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, 61.

Bukanlah kamu yang membunuh mereka, tapi Allah-lah yang membunuh dan bukanlah engkau yang melontarkan tatkala engkau lontarkan (pasir), tapi Allah-lah yang melontarkannya.

Pada ayat di atas, para sufi melihat konsep tauhid, yang menyatakan perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan. Karena itu, ayat tersebut juga menjadi dasar konsep *ittihād* (persatuan manusia dengan Tuhan) dan konsep *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud makhluk dengan Tuhan).

Seorang sufi, Abu Said bin Abi al-Khayr,<sup>152</sup> menyatakan bahwa manusia yang hanya mengakui keesaan Tuhan di lidah saja (tauhid verbal), berarti masih syirik. Karena ia menganggap bahwa manusia tersebut belum mampu membebaskan dirinya dari berbagai keinginan dan hasrat terhadap benda-benda dan kesenangan jasmani, sehingga membuatnya bergantung pada sesuatu selain Tuhan.

Karena itu, *mujāhadah* para sufi adalah dengan menghilangkan berbagai keinginan/hasrat terhadap benda-benda dan kesenangan jasmani, dan kemudian berusaha melakukan usaha-usahaterbaik yang mesti ditempuh menuju Tuhan. Hanya dengan usaha tersebut, para sufi berusaha menghilangkan sifat syirik di dalam diri mereka. Usaha *mujāhadah* ini akan membawa mereka kepada persatuan dengan kehendak Tuhan. Dan saat persatuan itu terjadi, maka terwujudlah esensi tauhid yang diharapkan.

Konsep ini menjelaskan bahwa kaum sufi telah memperdalam wilayah pembahasan tauhid. Pembahasan tauhid dari kajian yang bersifat teoritis rasional

---

<sup>152</sup>Muhammad bin al-Munawar, *Asrar Al-Tawhid Fi Maqamat al-Shaykh Abi Sa'id* (Kairo: Dar al-Misriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1966), 371.

(*naẓariyah*) oleh para fuqaha dan teolog diperdalam menjadi wilayah kajian yang sangat fokus pada pelatihan pengalaman spiritual (*tajribah ḍawqiyah*) di tasawuf.

Al-Kalābādihī membagi tauhid menjadi tujuh langkah *tajribah dhawqiyah* sebagai berikut; memisahkan Tuhan dari yang baru, menyucikan Dzat yang *qadīm* dari yang *muḥdith*, tidak menyamakan sifat Allah dengan sifat yang selain-Nya, menghilangkan pemahaman sebab akibat dari keberadaan Allah, mengagungkan Allah dari segala perbuatan-Nya atas makhluk serta tidak memberikan warna apapun terhadap Dzat Allah, menyucikan Allah dari segala dugaan dan angangan, serta tidak meng-*qiyās*-kan Allah dengan makhluk selain-Nya.<sup>153</sup>

Beberapa sumber menyebutkan nama-nama sufi awal yang membahas konsep tauhid. Sufi-sufi tersebut adalah Dhun Nun al-Miṣrī, Abu Saïd al-Kharraz, Sirri al-Saqāṭī, dan Biṣrī bin al-Ḥarīth yang membahas konsep *fana`* dan *baqa`*. Tetapi, sumber lain menyatakan bahwa sufi yang membedah konsep tauhid secara komprehensif dan holistik pertama kali adalah al-Junayd, sehingga disebut sebagai *shaykh al-Ṭā`ifah*.<sup>154</sup>

Di dalam konsepnya, al-Junayd membagi tauhid menjadi empat bagian,<sup>155</sup> yaitu *tawḥīd al-awām*, *tawḥīdahī al-ḥaqāiq bi 'ilm al-ẓāhir*, *tawḥīd al-khāṣṣ min ahl al-ma'rifah*, dan *tawḥīd al-khāṣṣ bi tawḥīd al-shuḥūd*. *Tawḥīd al-awām* adalah tauhid masyarakat biasa yang mengakui bahwa Tuhan itu esa, tidak ada sekutu serta sesuatu yang menyerupai-Nya. Namun orang tersebut masih menyimpan kesenangan dan ketakutan pada selain Dia. *Tawḥīdahī al-ḥaqāiq bi 'ilm al-ẓāhir*

---

<sup>153</sup>al-Kalābādihī, *Al-Ta'arruf Li Madhhab Ahl al-Taṣawuf*, 160.

<sup>154</sup>al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyah Fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, 28.

<sup>155</sup>al-Ṭūsi, *Al-Luma`*, 50–51.

mengakui keesaan Tuhan dan meniadakan sekutu-Nya. Penganut tauhid ini mengerjakan semua perintah larangan Allah secara *ẓāhir* akibat dari rasa senang, pengharapan, takut, dan ketamakan. *Tawḥīd al-khāṣṣ min ahl al-maʿrifah* mengakui Allah itu esa, dan menghilangkan perhatian pada semua hal selain Allah, menegakkan perintah *ẓāhir* dan batin, serta menghilangkan pertentangan perasaan dari segala sesuatu selain Allah. Tauhid ini diamalkan oleh *ahl al-maʿrifah*. Tuhid yang terakhir adalah *tawḥīd al-khāṣṣ bi tawḥīd al-shuhūd*, yaitu tauhid seorang hamba yang telah mencapai kebersamaan (penyatuan) dengan Tuhan. Pada tahap ini, orang tersebut tidak lagi memerlukan pembuktian karena proses penyatuan ini tidak bisa dirasionalisasikan dengan nalar. Namun, hanya bisa dilakukan dan dicapai melalui kondisi *wuṣūl, fanāʾ*, dan *ittihād*.<sup>156</sup> Kondisi tauhid yang tertinggi ini menyebabkan sirnanya perasaan seseorang sehingga gerakan dan perbuatan orang tersebut sepenuhnya telah dikendalikan oleh *al-Haqq*.

Pengelompokan konsep tauhid tersebut dibuat al-Junayd dengan mempertimbangkan perbedaan kondisi psikologi dan etika masing-masing individu. Setiap orang beriman kepada Tuhan, namun derajat keimanan masing-masing orang berbeda menurut kepercayaan mereka. Perbedaan tersebut menjelaskan dampak dan akibatnya bagi pribadi masing-masing individu.

Namun pengelompokan tauhid disajikan berbeda oleh al-Qushayrī. al-Qushayrī yang bermadzhab Shafiʿī mengelompokkan tauhid menjadi tiga kelompok. Pengelompokan pertama adalah tauhid sebagai subjek yang menganggap Allah sebagai objek dari pengetahuan-Nya sendiri bahwa Dia adalah

---

<sup>156</sup>al-Junayd, *Risālah Fī Al-Tawḥīd* (Kairo: Barʾay Wijday, 1988), 60–61.

Zat yang sangat berbeda dan Maha Esa. Pengelompokan kedua adalah tauhid sebagai subjek yang meletakkan manusia sebagai objek pandangan Allah, sehingga melihat manusia sebagai penganut Penyatuan dan kekuatan Allah untuk menciptakan pengakuan kesatuan dalam diri manusia. Pengelompokan ketiga adalah tauhid dengan makhluk sebagai subjek sementara Allah sebagai objek, pengelompokan ini menyatakan bahwa pengetahuan manusia terhadap Allah yang merupakan zat yang esa dan zat yang berbeda.<sup>157</sup>

Walaupun menyatakan perbedaan konsep pengelompokan tauhid, Imam al-Qushayrī, di dalam kitab *al-Risālah*-nya justru memulai pembahasan dengan menyitir kata-kata dari al-Junayd. Di dalam Pembahasan tauhid di kitab *Ar-Risalah* tersebut, al-Junayd menyatakan bahwa tauhid adalah pemisahan antara yang kekal dari segala sesuatu yang bermula, dan melepaskan diri dari tempat yang telah dikenal dan pemisahan dari para pemeluk lain serta melupakan segala sesuatu yang diketahui serta yang tidak diketahui, sedangkan Tuhan ada di antara semua hal.<sup>158</sup>

Konsep pembagian tauhid juga dibahas oleh Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭusī al-Ghazālī (al-Ghazālī), seorang imam besar dari Persia yang mengkomodir teologi *Ash'ariyyah*. Menurut al-Ghazālī, ada empat kategori tauhid.<sup>159</sup> Pertama adalah tauhidnya *munāfiqīn* yang mengucapkan kalimat syahadat namun tidak meyakini kebenarannya. al-Ghazālī menamai tauhid ini sebagai “kulit luar”. Kedua adalah tauhidnya orang awam yang menerima kebenaran syahadat dan

---

<sup>157</sup>al-Qushayrī, *Risalah Al-Qushairiyah*, 135; Kader, *Imam Al-Junaid Al-Baghdadi, Pemimpin Kaum Sufi*, 163.

<sup>158</sup>al-Qushayrī, *Risalah Al-Qushairiyah*, vol. 3 (Kairo, 1346), 136.

<sup>159</sup>al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, 4:341–342; Nakamura, *Metode Zikir Dan Doa Al-Ghazali*, 41–49.

memahami implikasinya pada dataran intelektual, namun tidak ada komitmen serius pada syahadat itu. Penerimaan mereka hanya bersifat konvensional dan masih melakukan *taqlīd* (kepatuhan buta) pada tradisi turun temurun. Al- Ghazālī menamai tauhid ini sebagai “kulit dalam”. Ketiga adalah tauhid yang dimiliki oleh orang-orang yang telah berhasil mengamalkan tauhid melalui pengalaman, *kashf* (penyingkapan), dan *mushāḥadah* (penyaksian Tuhan). Golongan ini menyadari bahwa semua makhluk hanya “alat dan perangkat” yang dikuasai oleh *qudrah* (kekuasaan) dan *mashī’ah* (kehendak) Tuhan di dalam *qada’*-Nya, sehingga mereka tidak memberikan perhatian pada “alat dan perangkat” tersebut. Golongan ini menyaksikan berbagai fenomena majemuk yang berasal dari Allah. Al-Ghazālī menamai tauhid ini sebagai “intisari” tauhid.

Rumusan teologi Asy'ariyyah yang digambarkan oleh al- Ghazālī dalam pembagian tauhid menawarkan dua kesimpulan penting. Kesimpulan pertama yaitu semua kegiatan yang mencari hubungan sebab-akibat, kemudian cenderung hanya melihat “sebab” di balik setiap peristiwa dan mengabaikan Tuhan, adalah perbuatan *shirk khāfi*. Kesimpulan kedua adalah ide tentang Tuhan yang menjadi sebab tunggal di dalam semua peristiwa namun tidak bermakna bahwa semua ikhtiar manusia menjadi tidak berguna.

Di satu aspek, bila manusia hanya memberikan perhatian dan bergantung pada “kausa” maka perbuatan tersebut digolongkan pada syirik. Namun jika “kausa” tersebut ditolak semua, maka manusia tidak bertindak sesuai dengan *sunnah* serta mengabaikan perintah Tuhan untuk tidak hanya berpangku tangan menunggu bimbingan Tuhan dalam usaha manusia untuk mendekat diri kepada-

Nya. Di satu aspek, kesimpulan pertama menyaratkan komitmen sejati yang harus dimiliki manusia kepada Tuhan, namun kesimpulan kedua menggariskan kemungkinan ikhtiar manusia untuk berusaha mencapainya. Aspek akal, ilmu, dan amal adalah kerangka utama teori *riyāḍah* (pelatihan) menurut al-Ghazālī. Aspek-aspek ini adalah formulasi intelektual dari tipe ketiga tauhidnya al-Ghazālī.

Untuk meraih tingkatan-tingkatan tauhid sebagaimana yang diungkapkan oleh tiga ulama sufi tersebut di atas, seseorang harus melalui perjalanan/ikhtiar yang telah dirumuskan oleh al-Junayd sebagai “estafet spiritual”<sup>160</sup> untuk mendekatkan diri dan menyatu dengan Allah.

Di dalam teori “estafet spiritual” tersebut, al-Junayd menjelaskan tentang “sistematika” penyelaman spiritual seorang *salik* (orang yang menjalani latihan rohani dalam rangka mendekatkan diri pada Allah) dalam menempuh proses tauhid. Menurut al-Junayd, tauhid merupakan hasil dari *tawfīq* (pertolongan) dari Allah. Melalui *tawfīq* Allah, seorang *salik* akan menemukan *taṣḍīq* (pembenaran), dan dari *taṣḍīq* akan muncul *taḥqīq*. Kemudian dari *taḥqīq* akan lahir *maʿrifat* murni hanya kepada Allah. Dari kondisi *maʿrifat*, sang *salik* akan memperoleh *istijābah* (pengabdian ilahi) serta akan memunculkan kondisi *tarāqī* (mendaki menuju Allah). Dari kondisi *tarāqī* kemudian akan didapatkan *ittiṣāl* (persatuan/penggabungan). Dari *ittiṣāl* kemudian salik mendapatkan *bayān* (pembuktian). Dan dari kondisi *bayān* lahirlah *hīrah* (kebingungan/keheranan – karena pikiran tidak mampu menemukan jawaban untuk kebutuhan spiritual). Dari kondisi *hīrah* ini kemudian lenyaplah *bayān* dan penyifatan. Sirkanya *bayān* akan

---

<sup>160</sup>Said Aqiel Siradj, “Tauhid Dalam Perspektif Tasawuf,” *Jurnal Islamica* 5, no. 1 (2010): 158.

diganti dengan kemunculan *ḥaqīqat al-wujūd* sehingga terjadilah *ḥaqīqat al-shuḥūd* (hakikat penyaksian).

*Ḥaqīqat al-shuḥūd* adalah tanda lenyapnya wujud diri, sehingga muncullah “kemurnian wujud” yang diikuti dengan kehadiran semesta (*ḥaḍar bi kulliyatih*). Pada kondisi ini, sang salik kemudian mengalami perasaan sebagai ada dan tiada (*mawjūdan mafqūdan*)<sup>161</sup> serta tiada dan ada (*mafqūdan mawjūdan*). Dan diantara keberadaan wujud dan ketiadaan wujud terdapat eksistensi sang *sālik*. Karena al-Junayd meyakini bahwa walaupun *muwahḥid* ada secara eksistensial (*mawjūd*), tetapi tidak ada (*mafqūdan*) secara hakikatnya.

Melalui teori “estafet spiritual” ini, al-Junayd menjelaskan tentang tahap-tahap kenaikan spiritual (*taraqqī*) yang ditempuh oleh sang *sālik* sambil menjelaskan tentang *maʿrifat Allāh*. Dari fase-fase estafet spiritual ini, dapat dipahami bahwa penafian sifat yang dilakukan oleh sang *sālik* akan mengantarkannya ke fase *wuṣūl* hingga terpancarnya *bayān* yang diikuti dengan munculnya *hirah*, kemudian sang salik mengalami lenyapnya penyifatan diri. Semua fase tersebut sesungguhnya adalah *tawfīq* dari Allah (*bihi wa ʿalayh thumma ilāhī*).

Pembagian konsep tauhid dan penjelasan tentang teori “estafet spiritual” membuktikan argumentasi rasional (*istiḍāl naẓariyah*) al-Junayd tentang tauhid. Menurut al-Junayd, tauhid adalah hasil dari pelatihan diri (*tajribah*). Tauhid tidak hanya sekedar pelatihan spiritual untuk mencapai *wuṣūl*, tetapi juga dilakukan

---

<sup>161</sup>al-Junaid, *Risalah Fi al-Tawḥīd*, 58.

untuk mencapai *ittiḥād* (penyatuan diri bersama Allah).<sup>162</sup> Bagi al-Junayd, hanya *ḍawq* (rasa yang terdalam) yang mampu mengenali tauhid, sehingga puncak tauhid adalah *ishq* (kerinduan) untuk mencapai kebersatuan dengan Allah SWT.

Konsep *ittiḥād* yang diperkenalkan oleh al-Junayd, sering dimaknai sebagai persatuan manusia dengan Allah (*ʿābid* dengan *maʿbūd*) tanpa batas, sementara konsep *ittiṣāl* adalah jalinan komunikasi langsung yang terjadi antara manusia dengan Allah melalui ilmu dan amal ibadah (tanpa bersatu). Bagi sebagian kalangan, kedua konsep ini (*ittiḥād* dan *ittiṣāl*) dianggap syirik, karena melihat Tuhan sebagai imanen, tidak transenden, dan mengabaikan dualitas keberadaan Tuhan dan makhluk. Namun kalangan sufi justru menganggap implementasi kedua konsep tersebut adalah sejatinya tauhid, sehingga mereka rela mati demi mempertahankan konsep tersebut.<sup>163</sup>

#### **4. Konsep *Waḥdat al-Wujūd* dalam Tasawuf.**

Untuk memahami Tuhan dengan lebih sempurna, tasawuf menekankan pentingnya pengalaman (*experience*), khususnya pengalaman keagamaan yang bersifat mistik (*mystical religious experience*).

Di dalam epistemologi Islam, tasawuf adalah ekspresi formal dari epistemologi *'irfani*, yang menekankan sisi intuisi, ilham, *qalb*, *ḍamir* dan psikognosis sebagai bagian dari sumber ilmu pengetahuan. Sehingga, dalam upaya mengenal Tuhan, tasawuf menekankan bentuk pengalaman langsung (*knowledge about*), yang berfokus pada intuisi, dan bukan pada intelek manusia.

---

<sup>162</sup>Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings* (New York: Paulist Press, 1996), 252.

<sup>163</sup>Muhammad Alif, "Tauhid Dalam Tasawuf," *Aqlania* 8, no. 2 (2017): 198–199.

Karena itu, pengalaman mistik bukanlah bentuk pengetahuan fenomenal yang berada dalam kerangka hubungan distingtif subyek-obyek. Karena puncak dari pengalaman tentang Tuhan dalam tasawuf adalah pencapaian “kesadaran uniter”, yang melenyapkan jarak antara subyek-obyek. Kesadaran uniter inilah yang selanjutnya oleh sebagian sufi dikonseptualisasi dalam ajaran tentang kesatuan (*al-wahdah*).<sup>164</sup>

Konsep kesatuan merupakan tema pokok dalam dunia mistisisme umumnya, termasuk tasawuf. Ekspresi konseptual dari beberapa pemikiran tentang kesatuan yang dikembangkan para sufi mengambil beberapa bentuk, seperti Kesatuan Wujud, Kesatuan Mutlak dan Kesatuan Penyaksian. Inti pemikiran tentang kesatuan ini adalah pada kesatuan wujud (*wahdat al-wujūd*), sedangkan yang seterusnya merupakan konsep-konsep turunannya. Konsep kesatuan wujud berpemahaman bahwa keragaman wujud dari makhluk merupakan tirai *khayālī* yang menyelubungi Wujud Mutlak. Secara ontologis, konsep kesatuan tersebut bercorak monistik, yang memahami substansi terdalam dari segala yang ada sebagai bersifat tunggal dan tak terbagi-bagi, yaitu Wujud Mutlak.

Konsep *wahdat al-wujūd* banyak dikaitkan pada Ibn `Arabī. Ulama-ulama besar yang menentang konsep ini diantaranya adalah Ibn Taymīyah,<sup>165</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, al-Taftāzānī, dan Ibrāhīm al-Biqā`ī. Ibn Taymīyah menyatakan bahwa konsep *wahdat al-wujūd* menunjukkan bahwa Ibn `Arabī berkeyakinan bahwa

---

<sup>164</sup>Musta`in, “Makna Teologis-Sosiologis Wahdal al-Wujud Dalam Konteks Hubungan Antaragama,” in *Tasawuf Yang Dipuja Tasawuf Yang Dikutuk: Kasak-Kusuk Spiritualitas Islam*, ed. Mukhlis (Yogyakarta: Genta Press, 2008), 201.

<sup>165</sup>Ibn Taymiyyah, *Majmū`āt Rasā'il Wa al-Masā'il*, ed. Rashīd Riḍā, vol. 4 (Kairo, n.d.), 23.

wujud hanya satu, wujud alam adalah wujud Allah, wujud makhluk adalah wujud Khalk, dan segala sesuatu adalah perwujudan-Nya.<sup>166</sup> Ibn Taymiyyah bahkan menganggap bahwa Ibn `Arabī sebagai seorang zindik.<sup>167</sup> al-Simnānī menganggap Ibn `Arabī mencampuradukkan Tuhan dengan alam, dengan mengidentikkan yang Ilahi dengan yang manusiawi.<sup>168</sup>

Untuk memahami konsep *wahdat al-wujūd* lebih jauh, sebaiknya dimulai dari pengertian sebagai makna kata *wahdat al-wujūd* terlebih dahulu. *Wahdat al-wujūd* adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata, yaitu *wahdah* dan *al-wujūd*. *Wahdah* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan, sedangkan *al-wujūd* artinya ada.<sup>169</sup> Dengan demikian, *wahdat al-wujūd* berarti kesatuan wujud. Kata *wahdah* selanjutnya digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Di kalangan ulama klasik ada yang mengartikan *wahdah* sebagai sesuatu yang zatnya tidak dapat dibagi-bagi pada bagian yang lebih kecil. Selain itu kata *al-wahdah* digunakan pula oleh para ahli filsafat dan sufistik sebagai suatu kesatuan antara materi dan roh, substansi (hakikat) dan forma (bentuk), antara yang tampak (lahir) dan yang batin, antara alam dan Allah, karena alam dari segi hakikatnya *qādim* dan berasal dari Tuhan.<sup>170</sup>

Pengertian *wahdat al-wujūd* yang terakhir itulah yang selanjutnya digunakan para sufi, yaitu paham bahwa antara manusia dan Tuhan pada hakikatnya adalah satu kesatuan wujud. Harun Nasution lebih lanjut menjelaskan paham ini

---

<sup>166</sup>Ibn Taimiyah, *Majmū` Fatawā` Shaikh Al-Islam Ibn Taymiyyah*, ed. `Abd al-Rahman and Muhammad, vol. 11 (Riyad, 1398), 385.

<sup>167</sup>Fazlur Rahman, *Islam, Second Edition* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1979), 148.

<sup>168</sup>Muḥammad `Abduh, *Al-Manar*, vol. 7, 1904, 439.

<sup>169</sup>Muhammad bin Mukarram bin Manzhūr al-Ifriqi al-Miṣri, *Lisān Al-'Arab*, vol. III (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992), 446 dan 451.

<sup>170</sup>Jamil Shalba, *Al-Mu`jam al-Falsafi*, vol. II (Beirut: Dār al-Kitāb, 1979), 549.

dengan mengatakan, bahwa dalam paham *waḥdat al-wujūd*, *nasūt* yang ada dalam *ḥulūl* diubah menjadi *khalq* (makhluk) dan *lahūt* menjadi *ḥaqq* (Tuhan). *Khalq* dan *ḥaqq* adalah dua aspek bagian sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalq* dan aspek yang sebelah dalam disebut *ḥaqq*. Kata-kata *khalq* dan *ḥaqq* ini merupakan padanan kata *al-'arad* (*accident*) dan *al-jawhar* (*substance*) dan *al-zāhir* (lahir-luar-tampak). dan *al-bāṭin* (dalam, tidak tampak).<sup>171</sup>

Menurut paham ini tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek, Yaitu aspek luar yang disebut *al-khalq* (makhluk), *al-'arād* (*accident*-kenyataan luar), *al-zāhir* (luar-tampak), dan aspek dalam yang disebut *al-ḥaqq* (Tuhan), *al-jawhar* (*substance*-hakikat), dan *al-bāṭin* (dalam). Aspek *al-ḥaqq* inilah yang sebenarnya ada dan terpenting karena merupakan hakikat, esensi atau substansi. Sedangkan aspek *al-khalq* hanya merupakan bayangan dari aspek *al-ḥaqq*.

Sebagai implikasi dari pemahaman ini adalah wujud makhluk dan wujud Tuhan merupakan satu kesatuan. Wujud makhluk adalah bayangan dari wujud yang sejatinya, wujud Tuhan. Yang mendasari pemahaman ini adalah pemikiran bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya, sebagaimana yang diungkapkan dalam konsep *ḥulūl*-nya al-Ḥallāj. oleh karena keinginan tersebut, maka Tuhan menciptakan alam ini. Alam ini, dengan demikian, adalah cermin Tuhan. Tuhan cukup melihat alam ketika ingin melihat diri-Nya, sebab pada benda-benda di alam ini ada sifat-sifat Tuhan. Paham kesatuan (*waḥdah*) pada hakekatnya muncul dari pemahaman ini.

---

<sup>171</sup>Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, 92.

Paham kesatuan ini menyatakan bahwa meskipun benda-benda di alam ini terlihat banyak namun pada hakekatnya satu. Hal ini dapat dianalogikan seperti orang yang sedang bercermin. Semakin banyak cermin yang diletakkan di hadapannya, semakin banyak bayang yang tampak dalam cermin tersebut. Di dalam tiap cermin ada bayangan dirinya, tetapi sebenarnya dirinya hanya satu. Dalam *Fuṣuṣ al-Hikām* sebagai dijelaskan oleh al-Qāshimī dan dikutip Harun Nasution, *fanā' waḥdat al-wujūd* ini antara lain terlihat dalam ungkapan: “Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin ia menjadi banyak.”<sup>172</sup>

Dalam wujud lain uraian falsafah ini dapat dikemukakan sebagai berikut. Bahwa makhluk yang dijadikan Tuhan dan wujudnya bergantung kepadanya, adalah sebagai sebab dari segala yang berwujud selain Tuhan. Yang berwujud selain Tuhan tak akan mempunyai wujud, sekiranya Tuhan tidak ada. Tuhanlah yang sebenarnya yang mempunyai wujud hakiki atau yang *wājib al-wujūd*. Sementara itu, makhluk sebagai yang diciptakanNya hanya mempunyai wujud yang bergantung kepada wujud yang berada pada dirinya, yaitu Tuhan. Dengan kata lain, yang mempunyai wujud sebenarnya hanyalah Tuhan, dan wujud yang dijadikan ini sebenarnya tidak mempunyai wujud. Yang mempunyai wujud sesungguhnya hanyalah Allah. Dengan demikian, yang sebenarnya hanya satu wujud, yaitu wujud Tuhan. Hal yang demikian itu lebih lanjut dikatakan Ibn 'Arabī sebagai berikut.

Sudah menjadi kenyataan bahwa makhluk adalah dijadikan, dan bahwa ia berhajat kepada Khalq yang menjadikannya; karena ia hanya mempunyai sifat mungkin (mungkin ada mungkin tidak ada), dan dengan demikian wujudnya bergantung pada sesuatu yang lain... dan sesuatu yang lain tempat ia bersandar ini haruslah sesuatu yang lain; yang pada esensinya mempunyai wujud yang bersifat wajib, berdiri sendiri dan tak berhajat kepada yang lain

---

<sup>172</sup>Ibid., 93.

dalam wujudnya; bahkan ialah yang dalam esensinya memberikan wujud bagi yang dijadikan. Dengan demikian. Yang dijadikan mempunyai sifat wajib, tetapi sifat wajib ini bergantung pada sesuatu yang lain, dan tidak pada dirinya sendiri.<sup>173</sup>

Paham *wahdat al-wujūd* tersebut di atas mengisyaratkan bahwa pada manusia ada unsur lahir dan batin, dan pada Tuhan pun ada unsur lahir dan batin. Unsur lahir manusia adalah wujud fisiknya yang tampak, sedangkan unsur batinnya adalah roh atau jiwanya yang tidak tampak yang hal ini merupakan pancaran, bayangan Tuhan. Selanjutnya unsur lahir pada Tuhan adalah sifat-sifat ketuhanannya yang tampak di alam ini, dan unsur batinnya adalah zat Tuhan. Dalam *wahdat al-wujūd* ini yang terjadi adalah bersatunya wujud batin manusia dengan wujud lahir Tuhan, atau bersatunya unsur *lahūt* yang ada pada manusia dengan unsur *nasūt* yang ada pada Tuhan sebagaimana dikemukakan dalam paham *ḥulūl*. Dengan cara demikian maka paham *wahdat al-wujūd* ini tidak mengganggu zat Tuhan, dan dengan demikian tidak akan membawa keluar dari Islam.

Selanjutnya dalam Alquran akan dijumpai ayat-ayat yang memberikan petunjuk bahwa Tuhan memiliki unsur zahir dan batin sebagaimana dikemukakan dalam paham *wahdat al-wujūd* itu. Misalnya pada QS. 57: 3 yang bermakna “Dialah Yang Awal dan Yang Akhir Yang Zahir dan Yang Batin, dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Dan QS. 31: 20 yang bermakna: “Dan menyempurnakan untuk mu ni'mat-Nya lahir dan batin.” Pada ayat 31 ini dinyatakan bahwa yang lahir dan batin itu

---

<sup>173</sup>Ibid., 94–95.

merupakan nikmat yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia. Ayat yang demikian itu jelas bahwa pada manusia juga ada unsur lahir dan batin itu.

Selanjutnya uraian tentang wujud manusia sebagai bergantung kepada wujud Tuhan sebagaimana dikemukakan di atas, dapat dipahami bahwa manusia adalah sebagai makhluk yang butuh dan fakir, sedangkan Tuhan adalah sebagai Yang Maha Kaya. Paham yang demikian sesuai pula dengan isyarat Alquran surah al-Fathir: 15, yang maknanya: “Hai manusia, kamulah yang berkehendak kepada Allah, dan Allah Dialah Yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji.”

Para tokoh sufi beranggapan bahwa yang dimaksud dengan yang *ẓāhir* adalah sifat-sifat Allah yang tampak, sedangkan yang *bāṭin* adalah zat-Nya. Manusia dianggap mempunyai kedua unsur tersebut karena manusia berasal dari pancaran Tuhan, sehingga antara manusia dengan Tuhan pada hakikatnya satu wujud.

Wujud tunggal tersebut adalah Allah, yang kemudian karena keterbatasan indra-lahiriah dan akal budi tidak mampu dipahami secara utuh keberadaan-Nya. Keterbatasan-keterbatasan inilah yang selanjutnya menghasilkan persepsi dan pemahaman yang beraneka ragam terhadap Wujud Tunggal tersebut.

Keterbatasan-keterbatasan indrawi-lahiriah dan akal budi dalam memahami Wujud Mutlak itu pada gilirannya melahirkan keragaman ekspresi terhadap simbol-simbol. Segenap perbedaan tersebut pada hakikatnya bersumber dari satu sumber, yakni Wujud Tunggal, sehingga perbedaan-perbedaan yang terjadi adalah pada penampakkannya belaka.

Ajaran tentang kesatuan juga dikembangkan oleh sufi yang lain, yaitu Ibn Sab`in dengan konsepnya tentang kesatuan mutlak. Menurutnya, secara esensial, wujud itu adalah satu, yaitu Wujud Tuhan semata. Wujud-wujud yang lain selain-Nya tidak memiliki keberadaannya sendiri dalam kenyataan, melainkan hanya dalam penampakkannya.

Ibn al-Fāriḍ juga berada dalam jajaran pendukung paham kesatuan, mengemukakan konsep tentang kesatuan penyaksian (*wahdat al-Shuhūd*). Makna kesatuan penyaksian adalah ketersingkapan dan kehadiran Wujud Ilahi dalam diri seorang sufi. Kecintaan Pada Kebenaran mengantarkan pencari Kebenaran pada kondisi puncaknya, yaitu tersingkapnya tabir yang menyelubungi antara Yang Maha Benar dan pencari Kebenaran. Sehingga Yang Maha Benar hadir dalam diri pencari Kebenaran, dan pencari Kebenaran *fanā'* dalam Diri-Kebenaran.

Secara teologis-mistis, pemikiran tentang kesatuan ini dapat ditarik akar terdalamnya pada pemahaman tauhid, yaitu konsep *Lā Ilāha illā Allāh*. Ungkapan tauhid ini mengandung dua tingkatan makna, yakni pertama, sebagai pernyataan orang umum tentang tauhid yang terekspresikan dalam kata-kata "tiada tuhan selain Allah"; dan kedua, sebagai pernyataan orang khusus (terpilih) yang kemudian terekspresikan dalam kata-kata "tiada dia selain Dia." Dalam persepsi para sufi, makna yang kedua akan lebih mampu membawa orang menuju Hadirat Ketunggalan, dan Keesaan Yang Murni tanpa sekutu, sehingga lebih meliputi dan lebih benar.

Persepsi ini membawa orang ke kesadaran uniter yang merupakan puncak pengalaman tasawuf dan merupakan suatu bentuk pengenalan *ḥuḍūrī* (*direct*

*experience*).<sup>174</sup> Kehadiran dalam konteks ini bermakna "penyerapan", dimana seorang sufi mengalami *mystical experienced* dan terserap ke dalam Wujud Mutlak. Kondisi ini dalam istilah tasawuf dikenal dengan *fanā'*, yaitu ketika keberadaan diri yang terbatas lenyap terserap kepada Wujud Mutlak. Ketika itulah, wujud-wujud selain Wujud Mutlak menjadi tidak memiliki arti apa-apa. Ketidakbermaknaannya keberadaan wujud-wujud (makhluk) dikarenakan memang keberadaannya hanya sekedar sebagai penampakan dari Wujud Mutlak.

Oleh karena itu, kesadaran kesatuan dalam tasawuf merupakan suatu kondisi puncak ketika sang sufi naik ke kesadaran uniter dan terserap kepada-Nya. Kondisi kesatuan (terserap) adalah puncak dari keadaan *ana'* (peniadaan) yang merupakan peniadaan dimensi horizontal dan berpaling kepada dimensi vertical. Dengan demikian, konsep kesatuan adalah puncak dari sebuah proses peningkatan yang terus menerus dan nilai-nilai particular kepada nilai-nilai universal. Dalam frase lain, suatu peralihan dan peningkatan dari keterbatasan-keterbatasan agama-agama kepada kemutlakan Tuhan.

Namun, selain konsep *wahdat al-wujūd* yang kontroversial, Ibn `Arabī di dalam tasawuf falsafi juga membahas aspek transendensi dan imanensi, antara *tanzīh* dan *tashbīh*. antara ketakterbandingan dan keserupaan wujud Tuhan. Ibn Arabi menguraikan perbedaan antara dimensi *tanzīh* dan *tashbīh* Tuhan, meskipun kedua dimensi tersebut saling terkait satu sama lain, tak terpisahkan.<sup>175</sup> Dari

---

<sup>174</sup>Musta'in, "Makna Teologis-Sosiologis Wahdal al-Wujud Dalam Konteks Hubungan Antaragama," 203.

<sup>175</sup>William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: State University of New York Press, 1998), xxi-xxii.

perspektif ketakberbandingan, hakikat eksistensi Tuhan dalam Diri-Nya sendiri tidak dapat diketahui, unik, tunggal, dan berbeda dengan segala sesuatu lainnya.

Dalam karyanya, *Risālat al-Aḥadiyah*, Ibn `Arabī melukiskan ketaksebandingan Tuhan dengan singkat namun indah:

Dia adalah Dia, bersamanya tak ada sesudah dan sebelum, tidak ada di atas dan di bawah, tidak ada jauh atau dekat, tidak ada kesatuan atau perpecahan, tidak ada bagaimana, mengapa dan di mana, tidak ada waktu, momen atau usia, tidak ada wujud atau tempat. Dia adalah dia sekarang dan dia dulu. Ia adalah Yang Satu tanpa kesatuan, Tunggal tanpa ketunggalan. Ia tidak terdiri dari nama dan yang dinamai, karena nama-Nya adalah Dia dan yang dinamai adalah Dia.<sup>176</sup>

Sedangkan dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ia menggambarkan eksistensi Tuhan dengan bahasa yang sangat ekspresif sekaligus impresif:

Dalam al-wujud (eksistensi Tuhan), tak ada ketaatan, tak ada kemaksiatan, tak ada keberuntungan, tak ada kerugian, tak ada hamba, tak ada merdeka, tak ada dingin, tak ada panas, tak ada kehidupan, tak ada kematian, tak ada keberhasilan, tak ada kehilangan, tak ada siang, tak ada malam, tak ada lurus, tak ada bengkok, tak ada darat, tak ada laut, tak ada genap, tak ada ganjil, tak ada substansi, tak ada aksiden, tak ada sehat, tak ada sakit, tak ada suka, tak ada duka, tak ada rehat, tak ada gerak, tak ada gelap, tak ada terang, tak ada bumi, tak ada langit, tak ada susunan, tak ada uraian, tak ada banyak, tak ada sedikit, tak ada pagi, tak ada sore, tak ada putih, tak ada hitam, tak ada tidur, tak ada terjaga, tak ada lahir, tak ada batin, tak ada gerak, tak ada diam, tak ada kering, tak ada basah, tak ada kulit, tak ada isi, tak ada apapun dari hubungan-hubungan yang saling bertentangan ini (*al-mutaḍaddāt*), saling membedai dan membedakan (*al-mukhtalafāt*) dan saling menyerupai (*al-mutamathilāt*), kecuali bahwa ia adalah yang dimaksud dengan *al-Ḥaqq*, Maha Suci Dia.<sup>177</sup>

Inilah yang disebutkan oleh Ibn `Arabī sebagai *tanzīh* yaitu ketika *al-wujūd* tidak terkatakan, tidak terungkap oleh kata-kata, dan tidak terisyaratkan (*la tuqalu wa la ta'khudhuha `ibratun wa la tashihhu fiha al-isyarah*). Dalam *tanzīh* ini,

---

<sup>176</sup>Seyyed Hosein Nasr, *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam*, terj. Ach. Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), 183.

<sup>177</sup>Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn `Arabi, Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 167.

menurut Ibn Arabi, *al-wujūd* ditandai oleh apa yang disebut sebagai *al-huwiyyah*, yaitu kondisi di mana Allah hanya dapat ditunjuk dengan kata Dia (*huwa*) yang sendiri, Dia yang keberadaan dan kesendirian-Nya tidak dapat dilukiskan karena kemenyendirian-Nya, sehingga hanya “Dia”, satu-satunya, yang berhak memiliki *wujud* dan disebut sebagai *wujud*.<sup>178</sup>

Dalam bahasa Arab, kata ganti orang ketiga tunggal (*huwa*) secara esensial mengacu kepada wujud yang absen yang berlawanan dengan “aku”, “engkau” atau “kami” yang hadir. Namun walaupun absen, “dia” bermakna memiliki hubungan langsung dan sangat erat. Ibn’Arabi menggambarkan derajat ke-Dia-an sebagai esensi ghaib yang tidak dapat direnungkan karena tidak bermanifestasi dan bukan pula manifestasi. Inilah Tuhan yang merupakan *Theo Agnostos*, Tuhan yang tidak dapat dikenali sekaligus tidak dapat dikira-kira (*mā lā tajassuruhu nahwahu al-khawāṭir*) oleh pikiran.<sup>179</sup>

Kenyataan bahwa Tuhan tidak bisa dikenal dan diketahui berasal dari penegasan dasar tauhid: “Tidak ada yang hakiki selain Zat Mahahakiki”. Yang hakiki hanyalah Allah. Segala sesuatu selain Allah adalah tak hakiki. Realitas dari sebuah kualitas hanyalah milik Allah saja. Jika kualitas yang sama diberlakukan pada makhluk, paling-paling ini hanya sekedar metafora saja. Allah adalah Zat Maha Mengetahui (*al-`alīm*). “Tidak ada seorang pun yang mengetahui kecuali Zat Maha Mengetahui.” Hanya pengetahuan Allah sajalah yang hakiki dan benar. Dan apa yang menyandang nama itu dalam dunia ini sesungguhnya adalah kejahilan

---

<sup>178</sup> Ibid., 167–168.

<sup>179</sup> Mukhlis Abali, “Kesatuan Eksistensial: Dari Yang Satu Menuju Yang Banyak,” in *Tasawuf Yang Dipuja Tasawuf Yang Dikutuk, Kasak-Kusuk Spiritualitas Islam*, ed. Mukhlis (Yogyakarta: Genta Press, 2008), 177–178.

belaka. Allah adalah Mahaadil (*al-`adl*). “Tak ada seorangpun yang adil kecuali Zat Maha Adil”. Keadilan Ilahi sajalah yang benar dan hakiki. Versi keadilan manusia paling-paling cuma imitasi belaka. Singkat kata, jika dia melihat deskripsi tentang Allah yang dikemukakan oleh Alquran pada QS. 28: 88 dari sudut pandang ketakterbandingan, maka dia pun mengetahui bahwa “Segala sesuatu bakal binasa dan musnah, kecuali wajah-Nya”. “Dan, segala sesuatu selain Allah adalah tak hakiki.”<sup>180</sup>

Karena Tuhan secara mutlak dan tak terbatas benar-benar Zat Mahahakiki, sementara kosmos berikut segala isinya hanya secara relatif bersifat hakiki, maka Realitas Ilahi berada jauh di luar pemahaman realitas makhluk. Zat Maha Mutlak tidak bisa dicakup oleh yang relatif.<sup>181</sup> Seperti yang dinyatakan oleh Maulana Jalaluddin Rumi yang mengekspresikan secara metaforis relativitas manusia dalam menandai eksistensi Tuhan dalam bait syairnya yang terkenal:

Jika kau tuangkan lautan ke dalam sebuah bejana, seberapa jauh ia akan mampu menampungnya? Jendela mampu menerima sebanyak cahaya yang masuk ke dalam rumah, padahal bulan memancarkan cahaya yang memenuhi ufuk Timur dan Barat.<sup>182</sup>

Implikasinya, dari sudut pandang ketakterbandingan Tuhan (*tanzīh*), “Tak ada yang bisa mengenal Allah kecuali Allah itu sendiri.” Karena itu, ada dua pengertian tentang Tuhan: Tuhan dalam konsepsi manusia, dan Tuhan hakiki, yang berada jauh di luar konsepsi manusia. Tuhan yang dibicarakan berkaitan dengan konsepsi manusia. Tuhan yang lainnya tidak bisa dipahami, baik oleh si A maupun

---

<sup>180</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti and MS. Nasrullah (Bandung: Mizan, 2004), 83.

<sup>181</sup>Ibid.

<sup>182</sup>William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi*, terj. M. Saad Ismail and Achmad Nidjam (Yogyakarta: Qalam, 2001), 14.

si B".<sup>183</sup> Di sini, harus dibedakan antara ke-Allah-an (*Godhead*) dalam kedalaman kebakaannya yang melampaui pengalaman dan pemahaman manusia, dan di pihak lain, ke-Allah-an sebagai yang mampu dipahami manusia.<sup>184</sup> Apa yang disebut sebagai Tuhan atau Allah personal itu merupakan salah satu cara simbolik untuk membicarakan tentang yang Ilahi, tetapi tidak mampu memuat realitas yang jauh lebih sulit untuk diungkap itu.<sup>185</sup>

Dalam perspektif ini, maka Ibn 'Arabi menawarkan teologi tidak mengetahui (*ignorance theology*) atau teologi apofatik (*apophatic theology*); doktrin ketidaktahuan (*de docta ignorantia*).<sup>186</sup>

Namun Ibn Arabī juga menawarkan perspektif yang berlawanan saat ia mengungkapkan konsep keserupaan dan kedekatan Allah. Ia tidak sekedar menyuguhkan gambaran *ihwāl* ketakterbandingan Ilahi dan ketidakberartian manusia. Allah bukan hanya tak terjangkau dan sama sekali berada di luar jangkauan debu malang. Dia juga senantiasa ada dan hadir bersama hamba-hambanya, sebab rahmat dan kemurahan Ilahi memainkan peran penentu.

Perhitungan sederhana atas jumlah nama-nama Ilahi yang ada dalam Alquran menunjukkan bahwa nama-nama yang menyiratkan kedekatan Allah pada, dan kepedulian-Nya atas, manusia, semisal Maha Pengasih, Maha Penyayang, Mahabaik, Maha Pemurah, dan Maha Pengampun, jauh melebihi jumlah nama-nama yang berbicara tentang kejauhan dan ketakterbandinganNya. Nama-nama

---

<sup>183</sup>Murata, *The Tao of Islam*, 80.

<sup>184</sup>Paul F. Knitter, *Pengantar Teologi Agama-Agama*, terj. Nico A. Likumahuwa (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 136; Lihat juga Budi Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Pluralisme* (Jakarta: Grasindo, 2010), 11.

<sup>185</sup>Karen Armstrong, *Menerobos Kegelapan*, terj. Yuliani Lupito (Bandung: Mizan, 2004), 526.

<sup>186</sup>Abali, "Kesatuan Eksistensial: Dari Yang Satu Menuju Yang Banyak," 179.

yang menyiratkan kedekatan ini mengharuskan Allah memerhatikan segala pernak-pernik dalam kehidupan manusia sehari-hari. Seperti yang telah dinyatakan pada surah al-Hadid: 4, “Allah senantiasa bersamamu di mana saja kamu berada.” Surah al-Qaf: 6 yang bermakna "Lebih dekat kepada dirimu ketimbang urat lehermu sendiri", dan Surah al-Baqarah: 115 yang berarti: “Ke mana pun kamu berpaling dan menghadap, di situ wajah Allah”.

Ketika seseorang memahami Allah sebagai bersifat penuh kasih, dekat, pemurah, dan pemaaf, sama artinya dengan memahami diri-Nya sebagai bersikap reseptif, atau mau menerima berbagai keinginan dan keperluannya. Seperti yang dinyatakan Allah pada QS. 2: 186, yang artinya: “*Manakala hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku -- Sesungguhnya Aku dekat. Aku mengabulkan seruan orang yang berdoa manakala dia berdoa kepada-Ku.*” “Tanggapan” apa yang diharapkan selain reaksi-Nya atas permintaan dan prakarsanya?

Menarik untuk diperhatikan bahwa Ibn 'Arabī -- ketika menunjukkan asal-usul dari segala macam bentuk reseptivitas di dunia ini -- mengemukakan ayat ini guna membuktikan bahwa Allah sendiri mempunyai sifat-sifat penerima. Demikian pula, ia menunjukkan bahwa Allah “mengabulkan seruan orang yang berdoa” melalui sifat-sifat kebaikan dan kemurahan-Nya. Nama-nama yang menunjukkan sifat pemberi dan pengasih-Nya menunjukkan reseptivitas atau penerimaan-Nya atas segala urusan dan keperluan manusia.<sup>187</sup>

Dalam perspektif keserupaan (*tashbīh, similarity*), manusia bisa mengenal Tuhan Yang Maha Absolut dengan kerelativitasannya. Jika dia memang bisa

---

<sup>187</sup>Murata, *The Tao of Islam*, 84.

mengetahui sesuatu tentang Tuhan, maka yang demikian itu disebabkan oleh kenyataan bahwa sesuatu yang hakiki secara relatif, betapapun juga, hakiki dalam modus tertentu. Modus yang menyatakan bahwa sesuatu itu bersifat hakiki menghubungkannya dengan kemutlakan absolut. Dalam ujaran lain, dia dan kosmos berhubungan dengan Tuhan melalui sifat-sifat Ilahi yang menampakkan jejak-jejak dan tanda-tandanya dalam eksistensi kosmos. Dia bisa mengenal dan mengetahui Tuhan dalam diri-Nya sendiri, tetapi sejauh Tuhan mengungkapkan diri-Nya melalui kosmos.<sup>188</sup>

Dalam kaitan ini, Tuhan yang bisa didiskusikan memaksa manusia mengakui adanya Tuhan yang tak bisa didiskusikan. Jika dia menyatakan bahwa Tuhan adalah Maha Esa, maka Tuhan yang tak bisa didiskusikan adalah juga Maha Esa dalam cara yang tak bisa diketahui, sementara Tuhan yang didiskusikan adalah Maha Esa dalam cara yang bisa dipahami.

Jika manusia mengesampingkan Tuhan yang tak bisa diketahui dan mengacu pada Tuhan yang bisa diketahui, maka dia mempunyai dua perspektif yang sama: dia mengetahui bahwa pengetahuannya tentang Tuhan masih kurang, yakni bahwa Dia tidak bisa dibandingkan. Pada saat yang sama, dia juga tahu bahwa dia bisa mengetahui sesuatu tentang-Nya, yakni bahwa Dia adalah serupa. Karena itu, dijumpai adanya ketakterbandingan dan keserupaan pada dua tataran yang berbeda. Tataran pertama menegaskan perbedaan antara Allah sebagai yang tak bisa diketahui secara mutlak dalam diri-Nya sendiri, dan bisa diketahui secara relatif melalui sifat-sifat-Nya. Tataran kedua melihat sifat-sifat yang bisa diketahui secara

---

<sup>188</sup>Ibid., 80.

relatif, dan kemudian menegaskan perbedaan antara sifat-sifat yang menyatakan bahwa Dia berbeda dan sifat-sifat yang memungkinkan adanya keserupaan tertentu.<sup>189</sup>

Demikian pula bagi Ibn 'Arabi, kosmos bukanlah sesuatu yang lain di setiap sisinya, karena ia merupakan keseluruhan jumlah kata-kata yang diartikulasikan dalam Napas Dzat Yang Maha Pengasih, dan Napas sepenuhnya tidak berbeda dari Dzat Yang Bernapas. Atau kosmos adalah “Penyingkapan-Diri” (*tajalli*) Tuhan di dalam wadah manifestasi-Nya. Melalui kosmos, wujud menampilkan karakteristik dan kepemilikannya, yakni nama-nama khusus dan universalnya, baik nama Tuhan yang sembilan puluh sembilan maupun entitas abadi-Nya. Maka, Napas Dzat Yang Maha Pengasih mengeluarkan realitas abstrak dan maya ke dalam bidang eksistensi dan bidang konkret.

Di satu sisi, alam semesta ini lain dari Tuhan, karena Esensi Tuhan bersemayam secara tak terbatas melampauinya. Di sisi lain, alam semesta identik dengan Tuhan, karena tidak ada yang lain di dalamnya yang bukan nama-Nya. Kata-kata yang tak bertepi yang difirmankan Tuhan adalah sama dengan Napas, dan Napas itu sendiri sama dengan Dzat Yang Maha Pengasih. Maka, pada dasarnya kata-kata tersebut sama dengan Dzat Yang Maha Pengasih. Syekh Ibn Arabi dengan istiqamah bolak-balik membicarakan antara dua sudut pandang tentang identitas dan perbedaan tersebut. Dia meringkaskan pandangannya dengan ujaran yang

---

<sup>189</sup>Ibid.

seakan-akan pernyataan sederhana “Dia/bukan Dia” (*Huwa la Huwa*). Setiap entitas dalam kosmos ini identik dengan *wujūd* dan sekaligus berbeda dari *wujūd*.<sup>190</sup>

Menurut kajian Muhammad Al-Fayyadl, ungkapan *Huwa la Huwa* ini membuka kemungkinan penafsiran paradoksal paling tidak dalam dua level. *Huwa la Huwa*, pada level *al-wujūd* sebagai “Dzat Allah”, dapat berarti bahwa “Allah” adalah *positif*, sehingga mengatakan bahwa Allah adalah “Allah”, berarti bahwa ungkapan “Allah” merujuk pada “Allah” itu sendiri (*huwa* sebagai *huwa*). Tetapi, sebaliknya, *Huwa la Huwa* dapat juga berarti bahwa *positivitas* Allah adalah *negativitas*-Nya, yang berarti bahwa ungkapan “Allah” tidak menunjuk kepada “Allah” itu sendiri, tetapi menunjuk kepada konsepsi “ketuhanan” yang bukan Allah (*huwa* sebagai *la huwa*).

Sedangkan pada level *al-wujūd* sebagai alam dan seluruh keberadaan, *huwa la huwa* dapat berarti bahwa makhluk adalah *al-Ḥaqq*, dan *al-Ḥaqq* adalah makhluk (*huwa* sebagai *huwa*); bahwa makhluk merupakan manifestasi dari *al-Ḥaqq*, sehingga dipandang dari perspektif ini, makhluk “adalah” Allah. Dari sudut pandang ini, *huwa la huwa* menegaskan keidentikan antara Allah dan lain-Nya. Namun sebaliknya, *huwa la huwa* dapat juga berarti bahwa makhluk sama sekali bukan *al-Ḥaqq* dan *al-Ḥaqq* sama sekali bukan makhluk (*huwa* sebagai *la huwa*), sehingga dari perspektif ini, ia menegaskan ketidakidentikan absolut antara Allah dan lain-Nya.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup>William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu Arabi: Kreativitas Imajinasi Dan Persoalan Diversitas Agama*, terj. Achmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 43–44.

<sup>191</sup>Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi, Kritik Metafisika Ketuhanan*, 184.

Dengan argumentasi di atas, Ibn `Arabi hendak menjaga keseimbangan antara dimensi transendensi dan imanensi, antara dimensi *tanzīh* dan *tashbīh* ketuhanan. Ia tidak sepakat dengan para kaum teolog dan filsuf yang hanya cenderung kepada dimensi ketakterbandingan Tuhan dan melalaikan dimensi keserupaan-Nya. Baginya, kedua dimensi ketuhanan itu harus saling berhubungan secara harmonis, tidak dapat terpisah dengan menafikan yang lain. Sebab, jika ketakterbandingan terlalu dikedepankan, maka hasilnya adalah *ta`thīl*, yakni gagasan *bid`ah* yang menyatakan bahwa Allah sama sekali tidak berhubungan dengan dunia. Jika keserupaan juga terlalu dikedepankan, maka ini bisa mengantarkannya pada inkarnasionisme (*hulūl*) atau unifikasionisme (*ittiḥād*), yakni pandangan bahwa Allah dan manusia adalah satu.<sup>192</sup>

Kesatuan *tanzīh* dan *tashbīh* adalah prinsip *coincidentia oppositorum* (kesatuan perlawanan-perlawanan, *al-jam' bayn al-`aḍḍād*) adalah pandangan Ibn `Arabi, yang memungkinkan untuk ditafsirkan secara non-panteistik.<sup>193</sup> Menurut William C. Chittick, pandangan Ibn `Arabi tentang hubungan erat antara *tanzīh* dan *tashbīh* memang mempunyai hubungan dengan epistemologi (akal dan imajinasi). Akal secara bawaan diciptakan untuk menetapkan perbedaan dan keragaman, dan karena itu, untuk berpikir abstrak. Dalam pandangan Ibn `Arabi, para pemikir rasional baik *mutakallimūn* atau filsuf memenggal-menggal dan memilah-milah realitas sedemikian rupa sehingga mereka kehilangan wawasan mengenai kesatuan yang mendasari segala sesuatu, dan mereka melakukan hal demikian karena sifat

---

<sup>192</sup>Murata, *The Tao of Islam*, 85.

<sup>193</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran Dan Peradaban* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 160.

bawaan modus pemahaman rasional yang inheren. Dengan kata lain, penalaran rasional menjaga jarak dengan Tuhan dengan menegaskan *tanzīh* dan menolak *tashbīh*. Akibatnya, baik falsafah maupun kalam terpaud pada keagungan, keperkasaan, kemurkaan Tuhan, dan cenderung mengabaikan keindahan, kelembutan, dan Rahmat-Nya.

Sebaliknya, orang yang mengalami *kashf* (*ahl al-kashf*, *al-mukāshifūn*) mengakui dan menerima kehadiran Tuhan dalam segala sesuatu. Dan mereka melakukan hal yang demikian berdasarkan fakta bahwa penyingkapan berakar terutama pada imajinasi (*khayāl*),<sup>194</sup> yang menjembatani jurang kesenjangan, membangun hubungan dan memahami melalui citra-citra konkret. Akibatnya, para sufi yang dikaruniai penyingkapan dapat melihat Tuhan dalam segala sesuatu dan lebih berpusat pada kedekatan-Nya, Rahmat, Kasih Sayang, Kelembutan, dan Kecintaan-Nya.

Dengan menegaskan *tanzīh*, manusia mengakui ke-yang-lain-an (*ghairiyah*) dari setiap sesuatu; dengan menegaskan *tashbīh*, manusia mengakui “kebersamaan” Tuhan (*ma'iyah*, suatu istilah yang dipinjam dari Alquran, QS. 57: 41, yang berarti: “Tuhan bersamamu di mana pun kamu berada”). Memusatkan diri pada *tanzīh* ataupun *tashbīh* dan menghilangkan penekanan pada perspektif lainnya berarti menyelewengkan hubungan aktual antara Tuhan dan dunia. Pengetahuan hakiki bergantung pada penglihatan segala sesuatu dengan mata imajinasi maupun mata akal.

---

<sup>194</sup>Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu Arabi: Kreativitas Imajinasi Dan Persoalan Diversitas Agama*, 126–127.

Keselarasan yang perlu dibangun antara akal dan imajinasi bukan berarti bahwa *tanzīh* dan *tashbīh* mempunyai hak yang sama dalam setiap situasi. Pada dasarnya, *tashbīh* lebih mendominasi, sekalipun *tanzīh* mempunyai prioritas tertentu di dunia ini. Prinsip teologis ini ditetapkan dalam hadis masyhur, “Rahmat-Ku (Tuhan) jauh lebih besar daripada kemarahan-Ku.” Dengan kata lain, kedekatan dengan *al-Haqq*, yang merupakan Wujud Murni semata (*al-Wujūd al-Mahd*) dan Kebaikan Mutlak (*al-Khair al-Mutlaq*), lebih mendasar bagi eksistensi dibandingkan dengan kejauhan jarak dengan-Nya, karena kedekatan membekali segala yang *mawjūd* dengan setiap hal yang mereka miliki. Kejauhan mereka, walaupun perlu agar proses penciptaan dapat berlangsung, menandai hubungan antara mereka dengan ketiadaan (*'adam*), yang juga dikenal dengan Yang Tak Riil (*batīl*);

Kehadiran Tuhan yang tak-kenal henti bersama makhluk-Nya niscaya memperlihatkan efek dan pengaruhnya. Ketidadaan atau ketakhadiran tidak mempunyai akar dalam Wujud, tidak mempunyai landasan pada *Al-Haqq*. Dari sini, kehadiran Tuhan--Rahmat Tuhan--lebih dominan, di dunia ini maupun nanti. Kemarahan dan hukuman berlaku dan terkait dengan situasi-situasi yang aksidental bagi “sistem universal” Yang Baik dan Yang Riil. Dalil Alquran yang acap kali dikutip oleh Ibn 'Arabī untuk maksud ini adalah ayat Alquran QS. 7: 156. Dia berfirman: “Siksa-Ku akan Kulimpahkan kepada siapa saja yang Aku kehendaki dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu....” Ibn `Arabī senantiasa kembali kepada tema rahmat Tuhan sebagai sifat yang mendasari, serba-meliputi realitas yang harus memperlihatkan dirinya di akhir (*bi al-ma'ad*).

Wahyu kenabian menarik dan merangsang akal dan imajinasi. Dengan memberikan kepada akal fakta kejauhan Tuhan, memungkinkan manusia menetapkan *tanzīh* dan mengenal serta mengakui sifat makhluk manusia sebagai hamba-hamba Tuhan. Sepanjang manusia mengaktualisasikan kehambaannya dengan mengikuti syariat, mereka akan mendekati diri kepada Tuhan. Ibn `Arabi kerap kali berujar bahwa penyingkapan bergantung pada ketaatan yang penuh kehati-hatian kepada perintah-perintah Alquran sebagaimana mengejawantah dalam Sunnah Nabi. Dalil *naṣ* yang sering disitir Ibn `Arabī adalah QS. 2: 282, “Bertakwalah kepada Allah, Allah akan memberikan pengajaran kepadamu”, melalui suatu pengajaran tanpa perantara.

Pengetahuan pemberian Tuhan ini memungkinkan manusia melihat kehadiran Tuhan, seperti yang akan mereka lihat nanti di akhirat. Di sana, mereka tak lagi menalar, mereka hanya menyaksikan. Kendatipun terhalang dari objek akal yang jauh, mereka melihat penyingkapan-diri Tuhan (*tajalli*). Namun, orang yang didominasi oleh akal dan pemisahan di dunia ini akan melihat Tuhan itu jauh, maksudnya, dalam hubungannya dengan Sifat Kemurkaan dan Keperkasaan-Nya; sebaliknya, orang yang menjunjung tinggi penyingkapan akan melihat Tuhan itu dekat, maksudnya, dalam hubungan dengan sifat Rahmat dan kelembutan-Nya.<sup>195</sup>

Dengan demikian, nalar dapat dengan mudah membuktikan sisi ketidaksebandingan Tuhan, namun hal ini tidak dapat menyentuh keserupaan-Nya. Sebaliknya, imajinasi mampu memahami keserupaan-Nya, tetapi tidak mengetahui

---

<sup>195</sup>Seyyed Hosein Nasr, ed., *Ensiklopedi Tematis Filsafat*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), 624–626.

apa pun mengenai ketidaksebandingan- Nya. Imajinasi mampu “melihat” Tuhan dalam penyingkapan-diri (*tajallī*) dan keserupaan-Nya, sementara nalar “mengetahui” Tuhan dalam ketidaksebandingan-Nya.<sup>196</sup>

Bagi Ibn `Arabī, pengetahuan sempurna memerlukan pengenalan terhadap Tuhan melalui nalar dan melihat-Nya melalui imajinasi. Tabiat alamiah dari ketidaksebandingan dan keserupaan Tuhan tidak dapat dijangkau kecuali jika kedua kemampuan tersebut digunakan bersama-sama. Karena, satu kemampuan semata akan menunjukkan gambaran realitas yang terdistorsi. Pendekatan secara eksklusif pada ketidaksebandingan, memisahkan Tuhan dari kosmos, sementara penekanan khusus pada keserupaan-Nya akan mengaburkan keesaan *al-Ḥaqq* dan mengarah pada politeisme atau tindakan “mempersekutukan”.<sup>197</sup>

Sehingga dalam pandangan Ibn `Arabī, antara dimensi *tanzīh* dan *tashbīh* tidak dapat berdiri sendiri dan saling terpisah satu sama lain. Allah adalah serupa dalam ketakberbandingan-Nya, dan tak bisa dibandingkan dalam keserupaan-Nya. Kedua posisi itu mesti dipertahankan jika pengetahuan sempurna ingin didapatkan. Inilah makna dalam bait-bait syair Ibn `Arabī yang ditampilkan di awal:

Jika engkau berbicara soal ketidakberbandingan, engkau telah membatasi, dan jika engkau berbicara soal keserupaan, engkau juga membatasi. Jika engkau berbicara soal keduanya, engkau tepat mengenai sasaran, engkau seorang pemimpin dan syekh dalam ilmu-ilmu makrifat.<sup>198</sup>

Berdasarkan penjabaran teori *tanzīh* dan *tashbīh* di atas, maka peneliti tidak menyetujui anggapan bahwa Ibn `Arabī menyamakan Tuhan dengan alam sehingga

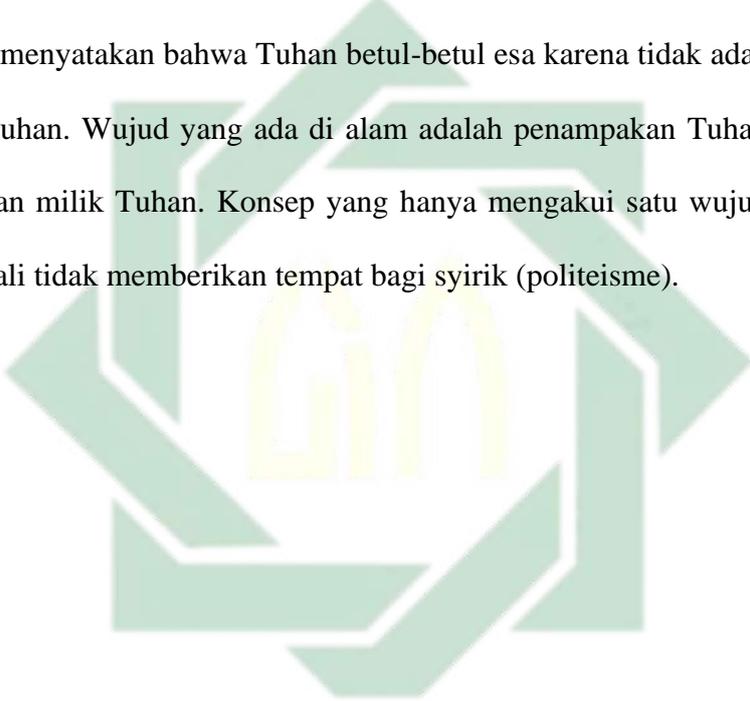
---

<sup>196</sup>Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu Arabi: Kreativitas Imajinasi Dan Persoalan Diversitas Agama*, 128.

<sup>197</sup>Ibid.

<sup>198</sup>Murata, *The Tao of Islam*, 82.

tidak ada lagi perbedaan antara keduanya adalah ajaran sesat yang menyalahi konsep tauhid murni. Anggapan dan tuduhan tersebut berasal dari kesalahpahaman orang-orang yang hanya melihat sisi *tashbīh* dan imanensi Tuhan dalam konsep *wahdat al-wujūd* serta mengabaikan sisi *tanzīh* dan transendensi-Nya. Penekanan kedua sisi tersebut justru melambangkan konsep tauhid tertinggi. Konsep *wahdat al-wujūd* menyatakan bahwa Tuhan betul-betul esa karena tidak ada wujud hakiki, kecuali Tuhan. Wujud yang ada di alam adalah penampakan Tuhan, berasal dari Tuhan, dan milik Tuhan. Konsep yang hanya mengakui satu wujud (realitas) ini sama sekali tidak memberikan tempat bagi syirik (politeisme).



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

### BAB III

#### SKETSA BIOGRAFIS IBN AL-QAYYIM AL-JAWZĪYAH

Sejarah Islam dalam perjalanannya dibagi menjadi tiga periodisasi. Tiga periodisasi ini dinyatakan oleh Harun Nasution dan Marshall Hodgson, sebagaimana dikutip oleh Syafiq A. Mughni, yaitu periode klasik, periode pertengahan, dan periode modern.<sup>1</sup> Hanya saja, menurut kedua ahli tersebut, rentang waktu yang dilalui oleh tiap-tiap periode berbeda. Nasution menyatakan periode klasik berlangsung dari tahun 650 M sampai dengan 1250 M. Periode ini merupakan periode keemasan yang terdiri dari dua fase, yaitu fase ekspansi, integrasi, dan puncak kemajuan tahun 650-1000 M, dan fase disintegrasi dimana keutuhan umat Islam dalam bidang politik mulai pecah, kekuasaan khalifah menurun dan puncaknya Baghdad ditaklukkan oleh Hulako Khan tahun 1000-1250 M. Periode pertengahan berlangsung dari tahun 1250 hingga tahun 1800 M. Periode ini pun dibagi menjadi dua fase, yaitu fase kemunduran berlangsung dari tahun 1250 hingga 1500 H yang ditandai dengan desentralisasi dan meningkatnya disintegrasi, serta perbedaan antara sunni dan syiah yang semakin tampak. Fase kedua dari periode ini mulai tahun 1500 hingga tahun 1800 M yang merupakan fase Tiga Kerajaan Besar yaitu 'Uthmaniyah, Safawiyah, dan Mugal. Adapun periode modern dimulai dari tahun 1800 dan seterusnya yang merupakan masa kebangkitan dunia Islam. Sedang Hodgson menyatakan bahwa periode klasik berlangsung pada

---

<sup>1</sup>Syafiq A. Mughni, *Dinamika Intelektual Islam Pada Abad Kegelapan* (Surabaya: LPAM, 2002), 2-4.

abad ketujuh hingga abad kesepuluh masehi, dan periode pertengahan pada abad kesepuluh hingga abad kelimabelas, serta periode modern dari abad kelimabelas hingga abad kedua puluh masehi.

Jika periodisasi yang digunakan adalah periodisasi kedua ahli tersebut, maka sejarah dan masa dimana Ibn Qayyim al-Jawzīyah hidup adalah periode pertengahan pada fase kemunduran.

### **A. Latar Belakang Sosio-Kultural Masa Ibn Qayyim al-Jawzīyah.**

Manusia adalah anak jaman dan lingkungannya. Dia akan dipengaruhi oleh hal-hal yang berkembang dalam masyarakat, lingkungan, dan jamannya. Pendidikan yang diterimanya di rumah, guru yang mengajarnya, kondisi politik, sosial, intelektual yang berkembang pada masanya merupakan faktor yang akan mempengaruhi pembentukan hidup dan perilaku seseorang. Ibn Khaldun dalam *magnum opus*-nya *Muqaddimah* menegaskan bahwa lingkungan dan berbagai kondisi yang melingkari seseorang, faktor cuaca, geografis, iklim, dan tradisi sangat berpengaruh terhadap gagasan dan hasil pemikiran, serta karya-karya seorang tokoh.<sup>2</sup> Untuk itu mengemukakan kondisi masa di mana seorang tokoh hidup yang memiliki pengaruh yang nyata menjadi sebuah keniscayaan dalam studi tokoh. Pada paragraf-paragraf selanjutnya akan diketengahkan kondisi-kondisi politik sosio-kultural dan intelektual masa hidup Ibn Qayyim al-Jawzīyah.

#### **1. Kondisi Politik**

Masa Ibn Qayyim al-Jawzīyah hidup merupakan masa kekuasaan dan pemerintahan Dinasti al-Mamālik. Masa ini penuh dengan peristiwa-peristiwa

---

<sup>2</sup>Abd al-Rahmān ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Iskandariyah: Dār Ibn Khaldūn, t.th.), 31.

sejarah yang sangat berpengaruh terhadap kondisi politik ketika itu. Perang Salib yang berlangsung selama dua abad dari tahun 490 H sampai dengan 690 H, dan berakhir satu tahun sebelum kelahiran Ibn Qayyim al-Jawzīyah, telah meninggalkan bekas dan pengaruh terhadap kehidupan kaum muslimin saat itu secara umum, dan kehidupan kaum muslimin di Syiria khususnya.

Secara politis, setelah berakhirnya Perang Salib, masa Ibn Qayyim al-Jawzīyah saat itu dapat dikuasai oleh tentara Tartar yang telah berhasil meruntuhkan kekhalifahan Islam di Baghdad. Tentara Tartar yang dipimpin oleh Hulako berhasil membunuh khalifah al-Mu'tasim Bi Allāh pada tahun 1258 M. Turut terbunuh ketika itu juga sekitar dua puluh empat ribu kaum muslimin. Dan tidak ada yang selamat dari tangan Tartar kecuali orang-orang Yahudi dan Nasrani yang bergabung meminta perlindungan kepada mereka.

Tidak hanya meruntuhkan Baghdad, tentara Tartar juga menyerang kota Damaskus, Halab, dan lagi-lagi mereka membunuh kaum muslimin termasuk di dalamnya para ulama, ahli fikih, dan hakim. Pembunuhan massal dan penaklukan kota-kota adalah strategi perang yang dilakukan oleh tentara Tartar tersebut agar kota-kota lain menyerah tanpa perlawanan.<sup>3</sup>

Kaum muslimin terpecah belah dan melemah setelah runtuhnya khilafah Abbasiyah. Ibukota khilafah kemudian dipindahkan dari Baghdad ke Kairo, namun pusat kekuasaan sebenarnya tidak efektif karena urusan kekhalifahan ditangani langsung oleh Gubernur serta delegasi-delegasi Pemerintah.

---

<sup>3</sup>Tamim Ansary, *Dari Puncak Baghdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, terj. Yuliani Lupito (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2018), 265.

Tabiat para penguasa yang sangat oportunis menyebabkan mereka rela membunuh gubernur lainnya, atau bahkan saudaranya sendiri untuk meraih kekuasaan dan kerajaan. Hal ini dapat dilihat semasa hidup Ibn Qayyim al-Jawzīyah, telah terjadi 14 kali perebutan dan peralihan kekuasaan dan kerajaan. Sultan yang pertama adalah al-Ashraf Khafīl ibn Mālik al-Manṣūr Qalāwun (1260-1293 M) dan Sultan yang terakhir adalah al-Nāṣir Abū al-Maḥāsin Ḥasan ibn al-Nāṣir Muḥammad (1309-1341 M).<sup>4</sup>

## 2. Kondisi Sosial

Selain menyapu kejayaan umat Islam di beberapa kota besar, pasukan Tartar juga menghapus syariat Islam di kota-kota jajahannya, kemudian menerapkan hukum mereka yang disebut *al-Yasah*.

Kondisi dan kekacauan politik pada masa itu tentu berdampak besar pada situasi kehidupan sosial, dimana masyarakat condong untuk mengasingkan diri dan perpecahan di antara mereka. Fanatisme golongan menyebar ke seluruh lapisan masyarakat, setiap golongan saling menghakimi dalam masalah *khilafiyah* pada perkara-perkara fikih dan aqidah. Belum lagi budaya-budaya negatif merebak dengan subur di masyarakat menghancurkan aqidah, etika, dan nilai-nilai penghambaan makhluk terhadap Sang Maha pencipta. Kondisi sosial di atas banyak dibahas Ibn al-Qayyim al-Jawzīyahdi dalam kitab-kitabnya.

Misalnya masalah mas kawin, dimana wanita saat itu bisa menuntut maharnya yang belum dibayarkan suaminya. Para wanita tersebut bahkan dapat

---

<sup>4</sup>Ahmad Māhir Maḥmūd al-Baqarī, *Ibn al-Qayyim Min Āthārihi al-'Ilmiyyah* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984), 16.

memenjarakan suaminya untuk kasus seperti itu. Dan kondisi ini disalahgunakan oleh wanita-wanita yang ingin bebas dari suaminya. Mereka dapat memenjarakan suaminya, sementara mereka dengan bebas keluar rumah sekehendak hatinya.<sup>5</sup> Begitu juga dengan masalah *muḥallil* dan *muḥallal lahu*, dimana wanita diperlakukan seperti barang dagangan yang dapat disetubuhi sesuai keinginan *muḥallil*, berdasarkan transaksi yang dilakukan oleh *muḥallil* dan *muḥallal lahu*.<sup>6</sup>

Masalah sosial lain yang juga sangat merebak di kalangan masyarakat saat itu adalah masalah nyanyian dan perkumpulan musik. Masyarakat dan para ahli ibadah bahkan menjadikan musik sebagai sarana untuk mendekati diri kepada Allah.<sup>7</sup> Nyanyian dan musik dilakukan di setiap tempat, bahkan di Masjid al-Aqsha pada sore hari Arafah, di Masjid Khaif pada hari Mabit di Mina, di Masjid al-Haram saat jama'ah sedang melakukan thawaf, dan di padang Arafah saat jama'ah lain sedang khusyu' berdo'a. Saat itu, Ibn Qayyim al-Jawziyah menghardik penguasa dengan berkata, "mendiamkan kelompok ini adalah perbuatan fasik yang bisa menodai keadilan orang yang membiarkannya sekaligus menurunkan martabat keagamaannya."<sup>8</sup> Untuk menghadapi bahaya besar dari membudayanya kejahatan ini, Ibn al-Qayyim al-Jawziyah kemudian menyusun kitab *Hurmah al-Samā'* atau *Kashf al-Giṭa' an Hukm Samā' al-Ghinā'*.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup>Ibid., 21.

<sup>6</sup>Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Ighāthah Al-Lahfān Min Maṣā'id al-Shayṭan*, ed. Muhammad Sayyid Kaylānī, vol. 1 (Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1961), 286.

<sup>7</sup>Ibid., 242.

<sup>8</sup>al-Baqarī, *Ibn al-Qayyim Min Āthārihi al-'Ilmiyyah*, 21.

<sup>9</sup>Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Obat Hati: Terapi Ibnul Qayyim dan Ilusi Kaum Sufi*, terj. Tajuddin (Jakarta: Darul Haq, 2007), 48.

Beredarnya narkotika dan ganja di kalangan masyarakat, juga menambah keburukan yang terjadi di kalangan masyarakat saat itu. Banyaknya masyarakat Islam yang menjadi pecandu ganja diikuti dengan merebaknya pelacuran, menjadi adat yang lumrah di sebagian wilayah.

Para ulama bahkan mengalami tindakan represif dan dipisahkan dari masyarakat umum, sementara opini, ambisi, pemikiran, dan ideologi kotor menyimpang dibiarkan merebak di masyarakat. Kejahatan dan kebudayaan negative yang merebak di masyarakat, diikuti dengan sikap peremehan.

Kondisi-kondisi sosial tersebut di atas menodai kehormatan umat islam, mengganti kekuatan menjadi ketidakberdayaan, mewariskan kerusakan pada kejayaan, serta memecahbelah persatuan. Kondisi tersebut diperparah lagi dengan tiadanya ulama yang mampu bangkit tanpa memperdulikan cercaan dan hinaan serta mampu menghadapi ancaman penguasa yang lalim.

### 3. Kondisi Intelektual, Ideologi dan Pemikiran

Banyaknya keresahan yang dialami oleh masyarakat dan kekacauan yang terjadi baik politik atau bukan, tidak serta merta mempengaruhi kondisi intelektual keilmuan saat itu.<sup>10</sup> Halaqah-halaqah pendidikan dan pengajaran banyak bermunculan, semangat para sarjana mendatangi majlis-majlis syaikh, dan gairah penulisan dan penerbitan karya-karya ilmiah dapat ditemukan pada masa itu. Banyak ulama-ulama terkenal yang diakui reputasi kepakarannya dalam berbagai

---

<sup>10</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Al-Ṣawā'iq al-Mursalāh Alā al-Jahmiyah wa al-Mu`aṭṭilah* (Riyāḍ: Dār al-`Aṣimah, n.d.), 43.

bidang keilmuan hidup pada abad ke-8 hijriyah ini, sebut saja misalnya Ibn Taymīyah, Ibn Kathīr, al-Dhahabī, dan al-Mazī serta yang lainnya.

Namun demikian, di tengah kondisi yang kacau tersebut, aliran-aliran sesat kemudian tumbuh dan berkembang dengan suburnya. Aliran-aliran tersebut memiliki andil besar dalam instabilitas sosial yang terjadi. Aliran-aliran tersebut antara lain: a) Jahmiyah, sebuah aliran yang menyelisihi para al-salaf al-ṣāliḥ terutama yang berkaitan dengan nama-nama dan sifat-sifat Allah; b) Jabariyah (*Mu`aṭṭilah*), aliran yang sama sekali tidak menetapkan satu perbuatan pun untuk seorang hamba, tidak pula kemampuan untuk berbuat; c) Qadariyah, yaitu aliran yang berkeyakinan bahwa manusia memiliki kekuasaan mutlak terhadap semua perbuatannya; d) Mu`tazilah, aliran yang meyakini bahwa firman Allah adalah mahluk yang baru (*muh}dath*). Aliran ini memungkirkan bahwa hamba seorang hamba bisa menyaksikan Allah dengan kasat mata dan hamba kuasa menciptakan perbuatannya sendiri.<sup>11</sup>

Aliran-aliran ini membuat sibuk para ulama dengan berbagai faham yang dilemparkan kepada masyarakat. Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah termasuk ulama yang berjuang keras menepis berbagai argumen dan faham sesat yang dilontarkan oleh aliran-aliran ini. Beliau bahkan sampai menyusun 2 kitab bantahan terhadap faham-faham sesat yang dilontarkan oleh aliran, seperti *Ijtima' al-Juyūsh al-Islāmīyah 'alā Ghazw al-Mu'aṭṭilah wa al-Jahmiyah* dan kitab *al-Ṣawā'iq al-Mursalah 'alā al-Jahmiyah wa al-Mu'aṭṭilah*.

---

<sup>11</sup> *ibid.*, 41.

Upaya dan pengorbanan para ulama dalam membela akidah Islam yang murni dan benar mempunyai peranan penting dalam memelihara akidah masyarakat dari berbagai penyimpangan yang terjadi.

## **B. Riwayat Hidup dan Pendidikan Ibn Qayyim al-Jawzīyah.**

Nama Lengkap beliau adalah Abū Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Abū Bakr ibn Ayyūb ibn Sa'ad ibn Ḥarīz ibn Makki Zayn al-Dīn al-Zar'ī al-Dimashqī al-Ḥanbalī.<sup>12</sup> Qayyim al-Jawzīyah adalah gelar dari bapaknya yang merupakan seorang pemeriksa dan penegak disiplin pada Madrasah al-Jawzīyah di Distrik al-Buzuriyah Damaskus (Qayyim al-Jawzīyah). Gelar ini kemudian pindah ke anak-anaknya, seperti Muhammad yang kemudian terkenal dengan nama Ibn Qayyim al-Jawzīyah.<sup>13</sup>

Diantara para ahli sejarah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah terkenal dengan kemuliaan akhlaqnya dan banyaknya ibadahnya. Seperti yang dinyatakan oleh Imam al-Ḥāfiẓ Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Kathīr, bahwa beliau adalah orang yang paling dekat dengan Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan banyak bergaul dengan orang yang dicintai Ibn Qayyim al-Jawzīyah.

Imam al-Ḥāfiẓ Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Kathīr berkata:

“Aku tidak mengetahui di dunia pada zaman itu yang lebih banyak beribadah daripada Imam Ibn Qayyim al-Jawzīyah, dia memiliki cara sendiri dalam sholat dengan memanjangkan berdirinya, memperlama rukuk

<sup>12</sup>Ṣalāḥ al-Dīn al-Ṣafādī, *al-Wāfi' Bi al-Wafayāt*, vol. 2 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 2000), 195. Lihat juga Abū al-Falāḥ Abd al-Ḥayyibn al-Imād al-Hanbalī, *Shadharāt al-Dhahab Fi Akhbār Min Dhahab* vol. 8 (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1992), 287. Lihat juga Ibn Rajab, *al-Dhayl 'Alā Ṭabaqāt al-Hanābilah*, vol. 2 (Mesir: Maṭba'ah al-Sunnah al-Muḥammadiyah, 1952), 447.

<sup>13</sup>al-Ṣafādī, *al-Wāfi' Bi al-Wafayāt*, vol. 2, 195; al-Imād, *Shadharāt al-Dhahab Fi Akhbār Min Dhahab*, vol. 8, 287; Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭālī' Bi Maḥāsin Man Ba'da al-Qarn al-Sābi'*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1348), 143; al-Ḥāfiẓ Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah Fi al-Tārīkh*, vol. 14 (Beirut: Maktabat al-Ma'ārif, 1988.), 234.

dan sujudnya. Kadangkala banyak teman-temannya yang mencelanya, namun dia tidak merubahnya dan melepaskan diri darinya. Dia banyak berdo'a di siang dan malam hari, banyak berkeluh kesah kepada Allah SWT., bacaannya indah dan akhlaknya juga baik. Orangnya sangat pengasih dan tidak benci dan hasad kepada siapapun, dia juga tidak menyakiti orang lain."<sup>14</sup>

Ibn Rajab berkata tentang Ibn Qayyim al-Jawzīyah, "Ibn Qayyim al-Jawzīyah memiliki kebiasaan beribadah, dan selalu bertahajjud, beliau memanjangkan sholat hingga mencapai puncaknya, sering mengumandangkan zikir, mempunyai rasa kecintaan yang mendalam, memiliki kecenderungan dan merasakan kebutuhan kepada Allah, menundukkan diri kepada-Nya dan bersimpuh di hadapan-Nya. Aku tidak pernah melihat orang yang semisalnya dengannya. Dia telah berhaji berulang kali, dan dia memiliki banyak tetangga di Makkah. Mereka mengingatnya sebagai orang yang banyak beribadah, banyak berthawaf, dan mereka merasa takjub dengannya. Aku senantiasa ikut pengajiannya (*mulāzamah*) selama lebih dari satu tahun".<sup>15</sup>

Pendidikan awal Ibn Qayyim al-Jawzīyah diterima dari ayahnya, Abū Bakr ibn Ayyūb al-Zar'ī yang merupakan salah seorang ulama ahli fikih Hanbali.<sup>16</sup> Karena itu Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah ulama bermazhab Hanbali dan sangat berkomitmen pada pendapat-pendapat syaikhnya, Ibn Taymīyah. Namun Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat membenci taklid, dan menghormati tiga mazhablainnya beserta imam-imamnya. Ibn Qayyim al-Jawzīyah tidak terikat dengan pendapat mazhab tersebut jika tidak bersandarkan pada dalil. Apabila beliau melihat ada

---

<sup>14</sup>Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah Fi a-Tārīkh*, vol. 14, 235.

<sup>15</sup>al-'Imād, *Shadharāt al-Dhahab Fi Akhbār Min Dhahab*, vol. 8, 288.

<sup>16</sup>al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭālī' Bi Maḥāsini Man Ba'da al-Qarn al-Sābi'*, vol. 2, 143. Baca juga al-Ṣafadī, *al-Wafībi al-Wafayāt*, vol. 2, 196.

dalil yang lebih kuat, maka beliau akan membenarkan dalil tersebut dan akan mengikutinya. Makanya para peneliti kemudian menggolongkan Ibn Qayyim al-Jawzīyah ke dalam golongan ulama mujtahid mutlak.<sup>17</sup>

Dari ayahnya, Ibn Qayyim al-Jawzīyah mempelajari al-Fara'id untuk pertama kalinya. Dan untuk memperdalam ilmu al-Farā'id, Ibn Qayyim al-Jawzīyah kemudian belajar kepada Ismā'īl ibn Muḥammad, kemudian kepada Shaykh Taqī al-Dīn ibn Taymīyah. Sementara ilmu Fikih dipelajarinya dari beberapa ulama, seperti Syaikh Ismā'īl ibn Muḥammad al-Harrānī. Abū al-Fath al-Ba'li, dan Muḥammad Muflih al-Maqdisī. Beliau juga mempelajari kitab *Mukhtaṣar* yang dikarang oleh Abū al-Qāsim al-Kharaqī, serta kitab *al-Muqni'* karya Ibn Qudāmah. Dan untuk ilmu Ushul fikih, Ibn Qayyim al-Jawzīyah belajar dari beberapa ulama diantaranya Shaykh Ṣāfi al-Dīn al-Hindī dan mempelajari kitab *al-Rauḍah* dari Shaykh Ismā'īl ibn Muḥammad. Melalui kitab *al-Arba'in* dan *al-Muḥaṣṣal*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah mempelajari Uṣūl al-dīn dari Shaykh Ṣāfi al-Dīn al-Hindī.<sup>18</sup>

Ibn Qayyim al-Jawzīyah mempelajari bahasa Arab dari Abu al-Fatḥ al-Ba'li, dan melalui kitab-kitab seperti al-Mulakhkhaṣ karya Abū al-Baqa', Alfīyah karya Imām Mālik, kitab al-Kāfiyah al-Shāfiyah, al-Tashīl, dan sedikit dari kitab al-Muqarrab karya Syaikh Majd al-Dīn al-Tūnisī.

Namun dari begitu banyak Guru tempatnya menuntut ilmu, Shaykh Taqī al-Dīn Ibn Taymīyah adalah Guru yang paling diikutinya. Ibn Qayyim al-Jawzīyah

---

<sup>17</sup>al-'Imād, *Shadharāt Al-Dhahab Fī Akhbār Min Dhahab*, vol. 8, 287; al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭālī' Bi Maḥāsini Man Ba'da al-Qarn al-Sābi'*, vol. 2, 143..

<sup>18</sup>al-Ṣafādī, *Al-Wāfi'bi al-Wafayāt*, vol. 2, 196.

mengikuti jejak gurunya dalam memerangi bid'ah dan menyebarkan kebenaran, bahkan sampai harus mendapatkan siksaan bersama gurunya.

Ibn Kathīr berkata, “Setelah Syaikh Taqī al-Dīn Ibn Taymīyah kembali ke negeri Mesir pada tahun 712 H., Ibn Qayyim al-Jawzīyah belajar dan selalu bermulazamah dengan beliau hingga wafatnya. Ibn Qayyim al-Jawzīyah banyak mengambil ilmu dari Syaikh Taqī al-Dīn Ibn Taymīyah, ditambah dengan aktifitas belajar sebelumnya, beliau menjadi salah seorang ensiklopedia ilmu di berbagai macam disiplin ilmu.”<sup>19</sup>Berguru dengan Ibnu Taymīyah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah mempelajari ilmu fara'idh, ilmu ushuluddin, sebagian kitab al-Maḥṣūl karya al-Rāzī, sebagian kitab al-Arba'īn, al-Muḥaṣṣal, kitab al-Iḥkām karya Sayf al-Dīn al-Āmidī, serta kitab-kitab karya Syaikh Taqī al-Dīn Ibn Taymīyah sendiri.<sup>20</sup>

Al-Shawkānī menyatakan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat mencintai Ibn Taymīyah, sehingga beliau hampir tidak pernah berbeda pendapat dengan gurunya. Bahkan beliau selalu menguatkan dan menolong gurunya dalam segala hal, bahkan menjadikan dirinya sebagai tameng dan panji untuk membela sunnah seperti gurunya, Ibnu Taymīyah. Ibn Hajar menyatakan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah memiliki hujjah yang tajam dan tepat dalam memperkuat pendapat gurunya, Syaikh Ibn Taymīyah. Ibn Qayyim al-Jawzīyah memiliki kemampuan yang luar biasa dan tajam dalam mengolah kosa kata untuk berhujjah dan berargumentasi. Dengan kemampuannya tersebut, Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat

---

<sup>19</sup>Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah Wa al-Nihāyah Fī al-Tārīkh*, vol. 14, 234.

<sup>20</sup>Ibid., 271.

berjasa dalam menyebarkan ilmu gurunya, Ibn Taymīyah, dengan mengarang beberapa kitab yang dapat diterima secara luas.<sup>21</sup>

Begitu banyak kitab yang dipelajari dan guru yang mengajarnya, menyebabkan Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjadi ulama yang menguasai ilmu tafsir, ilmu ushuluddin, ilmu hadits, ilmu fikih dan ushul fikih, serta ilmu bahasa Arab. Apalagi sepeninggal Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjadi poros pemimpin dalam membela sunnah dan memerangi bid'ah. Beliau pun banyak menghadapi ujian dan perlawanan sebagai ujian bagi seorang yang alim, kokoh, dan memiliki argumentasi serta dalil yang kuat. Ibn Qayyim al-Jawzīyah banyak mengarang kitab yang membuktikan keluasan dan kedalaman ilmunya sepanjang zaman.

Ibn Rajab berkata, “Ibn Qayyim al-Jawzīyah rahimahullah menguasai banyak ilmu islam. Dia mengetahui tentang tafsir, dan tidak seorangpun menyamainya dalam ilmu itu, demikian pula ilmu ushuluddin. Dan dia menjadi rujukan di dalamnya. Dia menguasai ilmu Hadits dan cara-cara penyimpulan hadits, dimana tidak ada yang menyamainya di dalamnya, ilmu fiqh dan ushul fiqh, ilmu bahasa Arab - dan dia memiliki jasa dan keunggulan dalam hal ini – ilmu kalam, dan lain-lain. Dia juga mengetahui tentang ilmu suluk, matan, dan sebagian ulamannya, dan tentang pendapat ahli tasawuf dan isyarat-isyarat mereka.”<sup>22</sup>

Ibn Rajab juga berkata: “Aku tidak pernah melihat orang yang lebih luas ilmunya dan lebih mengetahui tentang makna-makna al-Qur'an, hadits, sunnah, dan

---

<sup>21</sup>al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭālī` Bi Maḥāsini Man Ba`da al-Qarn al-Sābi`*, 2, 145.

<sup>22</sup>al-'Imād, *Shadharāt Al-Dhahab Fī Akhbār Min Dhahab*, vol. 8, 287.

hakikat-hakikat iman melebihi dirinya. Namun dia sendiri bukanlah orang yang maksum, tetapi aku tidak pernah melihat orang yang menyamainya dalam hal ini.”<sup>23</sup>

Al-Şafadī berkata, “Ibn Qayyim al-Jawzīyah telah menyibukkan diri dengan mengarang banyak kitab, sering berdiskusi, berijtihad, kemudian terjun dalam mempelajari terapi dan menulis buku dalam hal itu. Kemudian dia menjadi salah seorang dari imam besar dalam ilmu tafsir, hadits, ushul fikih, dan ilmu kalam, Ilmu-ilmu cabang (*furu'*) dan ilmu bahasa Arab. Dan tidak ada seorang murid pun yang ditinggalkan oleh syaikh al-Allamah Ibn Taymīyah yang sama seperti dirinya.”<sup>24</sup>

Al-Shaykh al-‘Allamāh Muḥammad ibn ‘Alī al-Shawkānī berkata tentang dirinya, “Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat menonjol dan ahli dalam semua ilmu dan telah melebihi kawan-kawannya, dia sangat masyhur di seluruh penjuru, dan ilmunya laksana lautan dalam menguasai mazhab-mazhab salaf.”<sup>25</sup>

Beliau juga menegaskan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah pribadi yang sangat baik dalam bergaul, berperilaku, dan bertutur kata. Dalam memutuskan suatu permasalahan, beliau sangat berpegang dan mengutamakan dalil-dalil yang shahih dari pendapat (*ra'yu*), dan tunduk pada kebenaran. Terkadang dia condong kepada madzhab yang membesarkannya, namun tidak pernah fanatik dalam membela madzhab sampai harus menjelekkan madzhab yang lain. Dia sangat obyektif dan berpegang pada dalil. Dia dapat menghadirkan sesuatu yang melampirkan dada dan mengambil pendapat berdasarkan dalil dalam memutuskan

---

<sup>23</sup>Ibid., 288.

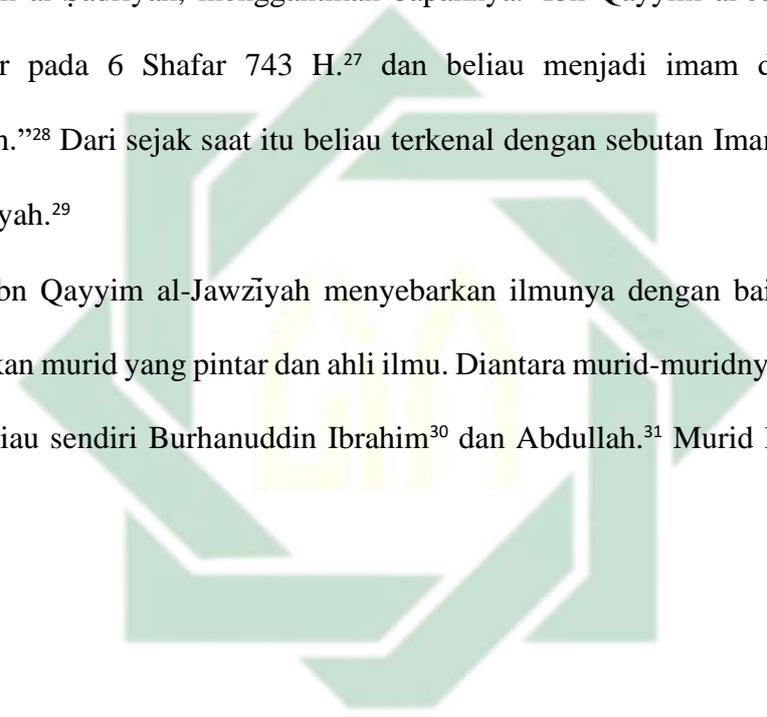
<sup>24</sup>al-Şafadī, *Al-Wāfī Bi al-Wafayāt*, vol. 2, 196.

<sup>25</sup>al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭālī` Bi Maḥāsin Man Ba`da al-Qarn al-Sābi`*, vol. 2, 143.

suatu perkara. Dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah mempunyai keberanian yang sangat mengagumkan dalam berpegang teguh pada pendapatnya.

Karena kedudukan dan pengakuan dari teman-teman serta para Gurunya akan ilmu dan akhlaknya, maka Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjadi pengajar di Madrasah al-Şadriyah, menggantikan bapaknya.<sup>26</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah mulai mengajar pada 6 Shafar 743 H.<sup>27</sup> dan beliau menjadi imam di mesjid “al-Jawzīyah.”<sup>28</sup> Dari sejak saat itu beliau terkenal dengan sebutan Imam Ibn Qayyim al-Jawzīyah.<sup>29</sup>

Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyebarkan ilmunya dengan baik dan banyak melahirkan murid yang pintar dan ahli ilmu. Diantara murid-muridnya, terdapat dua anak beliau sendiri Burhanuddin Ibrahim<sup>30</sup> dan Abdullah.<sup>31</sup> Murid lainnya adalah



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>26</sup>Ibn Kathīr, *al-Bidāyah Wa al-Nihāyah Fī al-Tārīkh*, vol. 14, 235.

<sup>27</sup>Aḥmad ibn Ḥajar al-Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah fī A`yān al-Mi`ah al-Thāminah*, vol. 4 (Mesir: Maṭba`ah al-Madani, t.th.), 21.

<sup>28</sup>al-Imād, *Shadharāt al-Dhahab Fi Akhbār Min Dhahab*, vol. 8, 288.

<sup>29</sup>Ibn Kathīr, *al-Bidāyah Wa al-Nihāyah Fī al-Tārīkh*, vol. 14, 235.

<sup>30</sup>Beliau adalah Burhanuddin Ibrahim ibn Muhammad ibn Abu Bakar ibn Qayyim al-Jawzīyah al-Hanbali. Beliau menguasai beberapa disiplin ilmu, berfatwa, belajar, dan menganalisa (W. 767H.). Lihat al-Imād, *Shadharāt al-Dhahab Fi Akhbār Min Dhahab*, vol. 8, 357.

<sup>31</sup>Dia adalah Jamāl al-Dīn Abdullah ibn Muhammad ibn Abu Bakar ibn Qayyim al-Jawzīyah al-Hanbali Syarifuddin (W. 756 H.). Dia sangat cerdas, sibuk berfatwa dan mengajar. Lihat, *Ibid.*, 308.

Ibn Kathīr,<sup>32</sup> Ibn Rajab,<sup>33</sup> al-Subkī,<sup>34</sup> al-Dhahabī,<sup>35</sup> Ibn Abd al-Hādī,<sup>36</sup> dan al-Fayrūzābādī.<sup>37</sup>

Ibn Qayyim al-Jawzīyah meninggal di usia 60 tahun setelah menjalani kehidupannya yang penuh jihad dan ijtihad. Imam Imad al-Dīn Ibn Kathīr mengatakan, “Pada malam Kamis, 13 Rajab 751 H. menjelang azan Isya’, saudara kita Imam Syamsuddin Muhammad bin Abu Bakar Ibn Qayyim al-Jawzīyah meninggal dunia. Jenazahnya dishalatkan keesokan harinya setelah zhuhur di mesjid Jami’ al-Umawi – ditambahkan oleh Ibnu Imad, kemudian di Mesjid Jami’ al-Umawi – kemudian disemayamkan di sisi kuburan ibunya di area pemakaman al-Bāb al-Ṣaghīr”. Jenazah beliau diantar oleh ribuan orang, disaksikan oleh para hakim dan orang-orang shalih.<sup>38</sup>

---

<sup>32</sup>Beliau adalah Ismā’īl ibn Umar ibn Kathīr al-Qurayshi, Abū al-Fidā’ Imād al-Dīn, seorang hafizh dan sejarawan. Dia memiliki karya tulis yang berharga dan masyhur seperti al-Bidāyah wa al-Nihāyah, Sharḥ Shahih al-Bukhārī, dan al-Takmil fī Ma’rifat al-Thiqat wa al-Du’afā’ wa al-Majāhil. Lihat Khayr al-Dīn al-Zirikfī, *Al-A’lām: Qāmūs Tarājim*, vol. 1 (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 2002), 320.

<sup>33</sup>Beliau adalah Abdurrahman ibn Ahmad ibn Rajab al-Sulāmī al-Hanbali, Abū al-Farj Zayn al-Dīn, hafizh dan banyak menulis kitab. Lihat Ibid., vol. 3, 295.

<sup>34</sup>Beliau adalah Abū al-Ḥasan Taqī al-Dīn Ali ibn Abd al-Kāfi al-Anṣārī al-Khazrajī. Dia digelar Syaikhul Islam di masanya. Hafizh yang lahir di Mesir dan menjabat hakim di Syam, serta banyak menulis kitab (W. 756 H.). Lihat, al-Imād, *Shadharāt al-Dhahab Fi Akhbār Min Dhahab*, vol. 8, 308-309.

<sup>35</sup> Beliau adalah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Utsman al-Dhahabī al-Shāfi’ī. Salah seorang hafizh yang masyhur, muhaddits, dan syaikh al-Jarh wa Ta’dil pada masanya (W. 748 H.). Ibid., 264-265.

<sup>36</sup>Beliau adalah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abd al-Hādī ibn Qudāmah al-Maqdisī al-Hanbali. Beliau adalah seorang hafizh yang diperhitungkan (W. 744 H.). ‘Umar Riḍā Kaḥālāh, *Mu’jam Al-Mu’allifīn*, vol. 3 (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1993), 99.

<sup>37</sup> Beliau adalah Muhammad ibn Ya’kub ibn Muhammad ibn Muhy al-Dīn Abū Ṭāhir al-Fayrūzābādī al-Syafi’i. Beliau adalah penulis kitab al-Qamush al-Muhith yang masyhur, serta beberapa kitab lainnya (W. 817 H.). Lihat, al-Shawkānī, *Al-Badr Ath-Thali’ Bi Mahasin Man Ba’da al-Qarni al-Sābi’*, vol. 2, 280. Baca juga al-Zirikfī, *Al-A’lām Qāmūs Tarājim*, vol. 7, 146.

<sup>38</sup>Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah Wa al-Nihāyah Fī al-Tārīkh*, vol. 14, 234; al-Imād, *Shadharāt Al-Dhahab Fī Akhbār Min Dzahab*, vol. 8, 291; al-Ṣafādī, *Al-Wafī Bi al-Wafayāt*, vol. 2, 197.

## C. Metode Penulisan dan Karya-Karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah.

### 1. Ciri Metode Penulisan Ibn Qayyim al-Jawzīyah

Karya-karya yang dihasilkan dan ditulis oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah banyak mendapatkan apresiasi dari para cendekiawan dan ulama di setiap masa dan tempat. Banyak yang mengutip pendapat-pendapat beliau dari karya-karya tersebut dikarenakan kekhasan dan kelebihan metode dan ciri-ciri yang membedakannya dengan karya ulama-ulama lain yang semasa dengan beliau. Kekhasan dan kelebihan metode yang digunakannya, kadang kala bersesuaian dengan metode gurunya Ibn Taymīyah, kadang kala tidak. Metode yang digunakannya adalah metode aliran salafiyah.

Berikut ini adalah ciri khas metode yang digunakan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam penulisan, yakni:<sup>39</sup>

- a. Bergantung pada dalil-dalil Alquran dan al-Sunnah. Metode ini merupakan yang paling tampak pada metode penulisan yang dilakukan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Metode ini juga merupakan ciri khas dari aliran Salafi yang digunakannya dalam membantah pendapat-pendapat yang terlalu bergantung pada analogisme dan takwil. Metode ini juga jelas kelihatan dalam kitabnya “Risālah Ibn Qayyim Ilā Aḥad Ikhwānihi”.<sup>40</sup>Ibn Qayyim al-Jawzīyah menetengahkan dalil-dalil dari al-Kitab dan al-Sunnah, kemudian menyimpulkan hukum-hukum syara’ yang terdapat dalam dalil-dalil tersebut

---

<sup>39</sup>Bakr Abd Allāh Abū Zayd, *Ibn Qayyim Al-Jawzīyah: Ḥayātuhu Wa Āthāruhu Wa Mawāriduhu* (Riyāḍ): Dār al-`Āshimah, 1423), 85–122.

<sup>40</sup>Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Risālah Ibn Al-Qayyim Ilā Aḥad Ikhwānihi* (Makkah al-Mukarramah: Dār `Ālam al-Fawā'id, 1429 H), 9.

dengan susunan kalimat yang sederhana mudah dipahami dengan menjauhkan dari kompleksitas bahasa baik secara lafadz maupun makna. Metode ini banyak ditemukan dalam kitab-kitabnya.

- b. Mendahulukan perkataan para sahabat daripada pendapat yang lainnya. Metode ini termasuk metode yang sering digunakannya sebagai dalil dalam masalah akidah dan hukum, ketika dia tidak menemukan dalil dalam Alquran dan al-sunnah. Hal ini dikarenakan kelebihan para sahabat dibandingkan yang lain dalam masalah agama.
- c. Konprehensifitas dan keluasan
- d. Kebebasan mentarjih dan memilih
- e. Al-Istitrād al-tanāsubī
- f. Kesan pemahaan yang mendalam akan kebaikan syariat dan hikmat disyariatkan.
- g. Memperhatikan illat hukum dan aspek istidlalnya
- h. Dinamisme dan rasa yang mendalam dalam perasaan masyarakat.
- i. Penjelasan yang menarik.
- j. Sistematika penulisan yang bagus.
- k. Sikap rendah diri
- l. Pengulangan. Sebagian kritikus terhadap karya-karya Ibn Qayyim, masalah pengulangan yang sering dijumpai di berbagai karya beliau adalah sebuah kekurangan dan kelemahan beliau. Namun untuk sebageian yang lainnya justru metode pengulangan ini adalah salah satu ciri khas beliau.

## 2. Karya-Karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah

Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah ulama dan imam besar yang mengarang banyak kitab dari berbagai disiplin ilmu. Masing-masing kitab ditulis dengan penguasaan yang tinggi seakan-akan beliau spesialis di semua bidang. Kitab-kitab yang dikarang membahas ilmu tentang al-Qur'an dan Sunnah, tafsir, hadits, bahasa, fikih, ushul fikih, akidah dan filsafat, akhlak, ilmu-ilmu cabang (*furū'*), dan ilmu tentang sya'ir.<sup>41</sup>

Ibn al-Imād mengatakan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah menulis dengan tangannya sendiri kitab-kitab yang tidak terhitung banyaknya. Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat menyenangi ilmu dan menyusun berbagai kitab dalam berbagai bidang ilmu, menulis dan mengkajinya, menyusun ulang, dan mengoleksi kitab-kitabnya melebihi kitab yang dimiliki orang lain.<sup>42</sup>

Adapun kitab-kitab yang berhasil disusun oleh Imam besar Ibn Qayyim al-Jawzīyah antara lain adalah;

1. Ijtimā` al-Juyūsh al-Islāmiyah alā Ghazw al-Mu'aṭṭilah wa al-Jahmiyah
2. I'lām al-Muwaqqi'īn `an Rabb al-Ālamīn
3. Ighāthat al-Lahfān min Maṣā'id al-Shaytān
4. Amthāl al-Qur'ān
5. Al-Ījāz
6. Badāi' al-Fawā'id
7. Buṭlān al-Kīmiyā' min Arba'in Wajhan

---

<sup>41</sup>al-Jawziyah, *Obat Hati, Antara Terapi Ibn al-Qayyim dan Ilusi Kaum Sufi*, 26.

<sup>42</sup>al-Imād, *Shadharāt Al-Dzahab Fi Akhbar Min Dzahab*, vol. 8, 288.

8. Bayān al-Istidlāl alā Buṭlān Muḥallil al-Sibaq wa an-Niḍal
9. Al-Tibyān fī Aqsām al-Qurʿān
10. Sharḥ Asmāʾ al-Ḥusnā
11. Al-Taḥrīr fī mā Yaḥillu wa Yaḥrumu min Libās al-Ḥarīr
12. Al-Tuḥfah al-Makkiyah
13. Tuḥfatal-Nāziḥin bi Jiwār Rabb al-Ālamīn
14. Tuḥfat al-Mawdūd fī Aḥkām al-Mawlūd
15. Tadābir al-Riʿāṣah fī al-Qawāʾid al-Ḥukmiyah bi al-Dhakāʾ wa al-Qarīḥah
16. Tafsīr al-Fātiḥah
17. Tafḍīl Makkah alā al-Madīnah
18. Jawābat Ābidi al-Ṣulbān wa Anna mā hum Alayhi Dīn al-Shayṭān.
19. Al-Jawāb al-Shāfi liman Saʾala ʿan al-Dawāʾ al-Sḥāfi, disebut juga dengan al-Dāʾ wa al-Dawāʾ
20. Ḥādī al-Arwāḥ ilā Bilād al-Afrāḥ
21. Rafʿu al-Tanzīl
22. Rafʿu al-Yadayn fī al-Ṣalāh
23. Rabīʾ al-Abrār fī al-Ṣalāh alā al-Nabiy al-Mukhtār
24. Rawḍat al-Muḥibbīn wa Nuzhat al-Mushtāqīn
25. Zād al-Musāfirīn ilā Manāzil al-Suʿādāʾ fī Hady Khātīm al-Anbiyāʾ
26. Zād al-Maʿād fī Hady Khayr al-ʿIbād
27. Safr al-Hijratayn wa Bāb al-Saʿadatayn atau Ṭarīq al-Hijratayn. Keduanya shahih
28. Shifāʾ al-Aḥlīl fī Masāil al-Qaḍāʾ wa al-Qadr wa al-Ḥikmah wa al-Taʿlīl.

29. Al-Şirāṭ al-Mustaqīm fī Ahkām Ahl al-Jahīm.
30. Al-Şawā'iq al-Munazzalah wa al-Mursalāh alā al-Jahmiyah wa al-Mu'aṭṭilah
31. Al-Ṭuruq al-Ḥukmiyah fī al-Siyāsah al-Shar'iyah
32. Uddat al-Şabirīn wa Dhakhīrat al-Shākīrīn
33. Al-Faṭḥ al-Qudsī
34. Al-Furūsiyyah al-Muḥammadiyah, disebut juga al-Furūsiyyah al-Shar'iyah
35. Al-Farq bayn al-Khullāh wa al-Maḥabbah
36. Qurrat 'Uyūn al-Muḥibbīn wa Rawḍat Qulūb al-'Ārifīn
37. Al-Rūḥ
38. Al-Şabr wa al-Sakan
39. Al-Ṭā'ūn
40. Al-Kabā'ir
41. Al-Kalim al-Ṭayyib wa al-'Amal al-Şāliḥ, terkadang disebut juga dengan nama al-Wābil al-Şayyib wa al-Kalim al-Ṭayyib
42. Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil al-Sā'irīn
43. Al-Masā'il al-Ṭarāblusiyah
44. Ma'ānī al-Adawāt wa al-Ḥurūf
45. Miftāḥ Dār al-Sa'ādah wa Manshūr Wilāyat al-Ilmi wa al-Irādah
46. Muqtaḍā al-Siyāsah fī Sharḥ Nukati al-Ḥammāsah
47. Al-Manār al-Munīf fī al-Şaḥīḥ wa al-Da'īf
48. Al-Mawrid al-Şāfī wa al-Zill al-Wāfī
49. Al-Muhadhhab
50. Hidāyat al-Ḥayārī fī Ajwibat al-Yahūd wa al-Naşārā

51. Al-Risālah al-Ḥalabiyah fī al-Ṭarīq al-Muḥammadiyah
52. Tafsīr Asmā' al-Qur'ān
53. Iqtidā' al-Dhikr bi Ḥuṣūl al-Khayr wa Daf' i al-Sharr
54. Jalā' al-Afhām fī Dhikr al-Ṣalāh wa al-Salām alā Khayr al-Anām wa Bayān Ḥadīthiha wa Taḥfiliha
55. Tahdhīb Sunan Abī Dāwud wa Iḍāḥ Ilalihi wa Mushkilatihi
56. Al-Risālah al-Shāfiyah fī Asrār al-Mu`awwidhatayn
57. Kashf al-Ghiṭā' `an Ḥukm Simā` al-Ghinā'
58. Ḥurmat al-Simā`
59. Aqd Muhkam al-Aḥibbā' Bayn al-Kalim al-Ṭayyib wa al-`Amal al-Ṣāliḥ al-Marfū` ilā Rabb al-Samā'
60. Naqd al-Manqūl wa al-Muḥakk al-Mumayyiz Bayn al-Mardūd wa al-Maqbūl
61. Nikāḥ al-Muḥrim
62. Faḍl al-Ilm
63. Ḥukm Ṭarīq al-Ṣalāh
64. Nūr al-Mu'min wa Ḥayātuhu
65. Ḥukm Ighmām Hilāl Ramaḍān
66. Mudharat al-Khalil li Qaumih
67. Ighatsat al-Lahfan fī Thalaq al-Ghadhban
68. Mawlid al-Nabiy Ṣallā Allāh Alayhi wa Sallam
69. Al-Jawāb al-Shāfi liman Sa'ala `an Thamarāt al-Du`ā' Idhā Kāna mā qad Qaddara Waqi'

70. Qaṣīdah Nuniyah, juga diberi nama al-Kāfiyah al-Shāfiyah li Intiṣār al-Firqah al-Nājiyah

Menurut Syaikh Dr. Bakar ibn Abdullah Abu Zaid dalam kitabnya *al-Taqrīb li Fiqh Ibn Qayyim al-Jawzīyah*,<sup>43</sup> terdapat kitab-kitab karangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah lainnya. Kitab-kitab tersebut adalah:

71. Al-Ijtihād wa al-Taqlīd
72. Aḥkām Ahl al-Dhimmah
73. Uṣūl al-Tafsīr
74. Al-ʿIlām bi Ittisā` Ṭuruq al-Aḥkām
75. Al-Amali
76. Al-Ta`līq alā al-Aḥkām
77. Al-Jāmi` bayn al-Sunan wa al-Athār
78. Al-Ḥaml Hal Tahidhu am Lā
79. Al-Ḥawī
80. Ḥukm Tafḍīl Ba`ḍ al-Awlad alā Ba`ḍ fī al-`Aṭiyyah
81. Dawā' al-Qulūb
82. Al-Risālah al-Tabūkiyah
83. Al-Rūḥ wa al-Nafs
84. Al-Sunnah wa al-Bid`ah
85. Ṭibb al-Qulūb
86. Ṭarīqat al-Baṣā'ir ilā Ḥaḍīqat al-Sarā'ir fī Nazm al-Kabā'ir
87. Ṭalāq al- Ḥā'id

---

<sup>43</sup> Bakr Abd Allāh Abū Zaid, *al-Taqrīb li`Ulūm Ibn Qayyim* (Riyāḍ: Dār al-`Āshimah, 1416), 18–23.

88. Al-Fatawā
89. Al-Fatḥ al-Makkī
90. Al-Futūhāt al-Qudsiyyah
91. Al-Fawa'id
92. Al-Fawā'id al-Mushawwiqah ilā `Ulūm al-Qur'ān
93. Al-Kāfiyah al-Shāfiyah fi al-Naḥw
94. Al-Lamḥah fi al-Radd alā Ibn Ṭalḥah
95. Al-Mahdī



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB IV

### TASAWUF SALAFI IBN QAYYIM AL-JAWZĪYAH

#### A. Landasan Tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah

Sebelum menguraikan landasan tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah, perlu dipaparkan terlebih dahulu mengenai pandangannya terhadap tasawuf. Hal ini menjadi penting karena sebagian besar para sarjana menyimpulkan bahwa aliran salaf pada masa kini menolak tasawuf dan menganggapnya sebagai sebuah perbuatan bid'ah dan telah melenceng dari ajaran akidah tauhid yang benar. Padahal aliran ini pada masa lampau memiliki landasan kesejarahan dimana ulama salaf memandang tasawuf tidak seperti sekarang ini dan mengapresiasi tasawuf.<sup>1</sup> Bahkan al-Makkī menyatakan bahwa para sufi dalam pandangan ulama Salaf termasuk golongan Islam layaknya para ulama golongan lain seperti para ulama ahli hadis, ulama fikih, dan ulama ilmu kalam, serta ulama lainnya. Ulama Salaf yang menolak tasawuf adalah ulama-ulama yang mengaku ulama aliran Salaf, padahal mereka bukanlah ulama Salaf yang sebenarnya.<sup>2</sup> Pada paragraf-paragraf berikut ini diketengahkan konsep dan pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah sebagai salah seorang yang menjadi rujukan aliran salaf tentang tasawuf.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah merupakan salah seorang murid Ibn Taymīyah yang paling menonjol. Bahkan al-Makkī mengatakan bahwa Ibn Qayyim merupakan anak ideologis dan spritual Ibn Taymīyah dan bagaikan tahanan bagi

---

<sup>1</sup> Muṣṭafā Ḥilmī, *al-Taṣawuf wa al-Ittijāh al-Salafī fī al-'Asr al-Hadīth* (Iskandariyah: Dār al-Da`wah, 1982), 21.

<sup>2</sup> Abd al-Ḥāfiẓ ibn Malik Abd al-Ḥaq al-Makkī, *Mawqif Aimmat al-Ḥarakah al-Salafiyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2001), 8.

gurunya.<sup>3</sup> Hal itu dikarenakan persahabatan dan hubungan mereka yang begitu panjang sebagai guru dan murid. Belum lagi seringnya Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengutip pendapat Ibn Taymīyah dan kesamaan pendapat mereka berdua dalam berbagai masalah. Walaupun jalan yang telah dilalui oleh Ibn Taymīyah terbentang luas di hadapan Ibn Qayyim al-Jawzīyah untuk melanjutkan apa yang telah dilakukan oleh Ibn Taymīyah dalam menentang dan mendebat aliran-aliran filsafat, teologi, dan tasawuf khususnya tasawuf falsafi, tidak dapat dinyatakan bahwa terdapat kesesuaian yang sempurna antar metode dan pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan gurunya, Ibn Taymīyah, dalam mendefinisikan dan memandang tasawuf. Sebab Ibn Qayyim al-Jawzīyah memiliki ciri dan karakteristik tersendiri seperti terlihat lebih santun, tidak menggebu-gebu, lebih bercirikan intuitif. Belum lagi beliau memiliki karya yang banyak jumlahnya dalam masalah tasawuf.<sup>4</sup> Ciri khas lain yang membedakannya dengan gurunya, adalah teori *maḥabbah* yang sering beliau bahas dan bahkan mengulang-ulangnya dalam berbagai karyanya. Beliau berkesimpulan bahwa jalan sufi pada hakekatnya adalah jalan cinta. Jalan sufi harus ditentukan kepada yang dituju yang dicintai. Dengan jelas beliau mengatakan bahwa “*hanya Allah SWT lah yang dituju yang dicinta*”.<sup>5</sup>

Ibn Qayyim al-Jawzīyah mendalami tasawuf dan meninggalkan banyak karya tasawuf, yang merupakan perhatian terbesar dari para pemikir zaman itu, yang menunjukkan ketinggian dan kedalaman pemahamannya dalam disiplin ini.

---

<sup>3</sup> Ibid., 25.

<sup>4</sup> Hilmi, *Al-Tasawuf Wa al-Ittijah al-Salafi Fi al-`sr al-Hadith*, 67.

<sup>5</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa`ādatayn* (Makkah al-Mukarramah: Dār `Ālam al-Fawā'id, 1429), 116.

Karya-karya tersebut juga memperjelas pandangannya mengenai tasawuf. *Madārij al-Sālikīn* misalnya, adalah sebuah karya sufistik yang banyak diapresiasi oleh para pembaca Arab kontemporer dikarenakan wawasan spritual dan psikologisnya yang tajam, di samping keindahan literasi dan potensinya untuk menjembatani perbedaan yang terjadi antara tasawuf dan salafi.<sup>6</sup>

Pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah terhadap tasawuf melebihi pandangan baik yang menerima tasawuf maupun yang menolaknya secara mutlak. Pandangan beliau terhadap tasawuf adalah sebuah pandangan kritis evaluatif yang dilakukannya dengan melihat dari kesesuaian dan ketidaksesuaian tasawuf dengan dasar agama yang tercermin dalam kaidah-kaidah agama yang ajek. Jika tasawuf berkesesuaian dengan dasar agama maka ia harus diterima, dan jika tidak maka sebaliknya.

Jika tasawuf dan ajarannya berkesesuaian dengan dasar agama beliau akan mengapresiasinya. Dalam kitab *Madārij al-Sālikīn* akan ditemui ungkapan-ungkapan beliau tersebut. Sebagai contoh ungkapan yang memuji perilaku baik para sufi adalah perkataan beliau yang menyatakan “Mereka (para sufi) adalah orang-orang yang paling tinggi dan mulia hasrat dan kepeduliannya, mereka gigih dalam memperoleh kebijaksanaan dan pengetahuan, memurnikan hati, menyucikan jiwa, dan memperbaiki perilaku pergaulan mereka”.<sup>7</sup> Ungkapan yang lain tentang tasawuf dapat juga ditemukan dalam kitab *Ṭarīq al-Hijratayn*. Beliau menyatakan “sesungguhnya ilmu ini (tasawuf) termasuk ilmu yang mulia. Tidak

---

<sup>6</sup> Ovamir Anjum, “Sufism Without Mysticism: Ibn Qayyim al-Gawziyyah’s Objectives in *Madārij al-Sālikīn*,” *Oriente Moderno*, XC, no. 1, (2010): 153.

<sup>7</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Mañzil Iyyāka Na’budu wa Iyyāka Nasta’īn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 90.

ada ilmu yang lebih mulia darinya setelah ilmu tauhid. Ilmu ini tidak akan cocok kecuali bagi jiwa-jiwa yang mulia”.<sup>8</sup>

Tidak hanya mengapresiasi tasawuf, beliau bahkan mengkritisi dan mencela tasawuf yang tidak berkesesuaian dengan Alquran dan hadis. Kritik beliau utamanya tertuju kepada tasawuf falsafi yang mengusung faham penyatuan. Beliau menyatakan bahwa orang yang berpendapat bahwa Tuhan adalah esensi alam dan alam adalah esensi Tuhan, adalah kafir dan sesat.<sup>9</sup> Kritik keras beliau juga tertuju kepada para sufi pada masa beliau yang hanya mengajarkan zikir, shalat, puasa dan zuhud, serta memutuskan diri dari kehidupan duniawi, dengan membiarkan diri tidak melakukan amar makruf nahi mungkar. Dan bahkan menurut beliau seorang yang meninggalkan amar makruf lebih buruk daripada seorang pendosa.<sup>10</sup> Al-Harawī sebagai pengarang kitab *Manāzil al-Sāirīn*, kitab yang beliau komentari, pun tak lepas dari kritik beliau dalam dua masalah, yakni masalah *al-fanā'* dan masalah *al-jabr* (fatalisme/determinisme).<sup>11</sup>

Namun demikian, terdapat kesamaan antara beliau dan al-Harawī dalam mendefinisikan tasawuf sebagai akhlak. Al-Harawī menyatakan bahwa tasawuf adalah akhlak dan seluruh pembicaraan tentang tasawuf berporos pada satu hal yakni menebar kebaikan dan mencegah keburukan dan menyakiti.<sup>12</sup> Pengertian tasawuf sebagaimana dinyatakan oleh al-Harawī tersebut ditegaskan oleh Ibn

---

<sup>8</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa`ādatayn*, 260.

<sup>9</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na`budu wa Iyyāka Nasta`īn*, 923.

<sup>10</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I`lām al-Muwaqqi`īn 'An Rabb al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 119.

<sup>11</sup> Ḥilmī, *al-Taṣawuf wa al-Ittijāh al-Salafī fī al-`Aṣr al-Hadīth*, 88.

<sup>12</sup> Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī, *Kitāb Manāzil al-Sāirīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), 59.

Qayyim al-Jawzīyah dengan mendefinisikan tasawuf sebagai akhlak<sup>13</sup> bahkan tasawuf merupakan bagian dari akhlak. Beliau menyatakan “agama seluruhnya adalah akhlak, barang siapa yang menjadikan akhlakmu bertambah, maka dia telah menambahkan agamamu, demikian juga halnya dengan tasawuf.”<sup>14</sup> Di tempat lain beliau menyatakan “tasawuf adalah salah satu bagian dari bagian suluk yang sebenarnya, penyucian dan pemurnian jiwa agar siap untuk melakukan perjalanan menuju Allah dan bersahabat dengan-Nya, serta kebersamaan dengan yang dicinta, karena seseorang itu kelak bersama yang ia cintai.”<sup>15</sup> Dengan kata lain cakupan akhlak atau suluk lebih luas daripada tasawuf, karena tasawuf bagian dari akhlak. Akhlak lebih umum dari tasawuf. Pada hakekatnya seluruh pembicaraan para sufi tentang tasawuf berputar pada tiga perkara yakni, berhenti menyakiti, menanggung sakit, dan mewujudkan kedamaian.<sup>16</sup> Dan tujuan akhir dari perjalanan suluk ini adalah mencapai *maqām mahabbah*. Dalam menempuh jalan ini seseorang harus bersabar, sebab Ibn Qayyim menyatakan bahwa tasawuf adalah bersabar dalam perintah dan larangan.<sup>17</sup>

Di tempat lain Ibn Qayyim al-Jawzīyah juga menggambar sosok seorang *‘arīf* atau seorang sufi itu dengan:

Seorang *‘arīf* menurut mereka (para sufi) adalah orang yang kenal Allah swt melalui nama-nama, sifat-sifat, dan perbuatan-perbuatan-Nya, kemudian menunjukkan keyakinannya itu melalui tingkah laku, mengikhhlaskan niat dan tujuannya hanya untuk-Nya, ia melepaskan diri dari akhlak tercela, membersihkan hati dari kotoran-kotorannya, kemudian bersabar atas segala nikmat dan cobaan yang datang. Kemudian ia

---

<sup>13</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyāka Nasta’in*, 289.

<sup>14</sup> Ibid., 519.

<sup>15</sup> Ibid., 525.

<sup>16</sup> Ibid., 524.

<sup>17</sup> Ibid., 618.

mengajak kepada agama Allah dengan yakin, dan dia peruntukkan dakwah itu hanya untuk Allah dengan apa-apa yang dibawa oleh rasul-Nya yang tidak dia campur adukkan dengan pendapat-pendapat orang, dengan perasaan dan intuisi mereka atau dengan analogi-analogi rasional mereka. Dan tidak membandingkannya dengan apa yang dibawa Rasulullah.<sup>18</sup>

Secara metodologis, Ibn Qayyim al-Jawzīyah berpegang pada prinsip-prinsip metode salafi dalam tasawufnya. Prinsip-prinsip tersebut yaitu:<sup>19</sup> 1) mendahulukan syariat dari pada akal dalam pemahaman dan penafsiran, 2) menolak penggunaan takwil, 3) berargumentasi dengan ayat-ayat dan bukti-bukti Alquran, 4) meniadakan pertentangan antara teks-teks syariat dan tidak membenturkan wahyu dengan akal, pendapat maupun analogi, 5) mengambil petunjuk dari pemahaman para sahabat, tabiin dan orang-orang yang konsisten berpegang dengan metode salaf, dan, 6) menerima hadis-hadis ahad dan menggunakannya untuk berargumentasi. Dari prinsip-prinsip ini Ibn Qayyim al-Jawzīyah terlihat bahwa beliau menolak penerapan takwil dalam tasawufnya, dikarenakan penghormatan dan penghargaan beliau terhadap teks-teks agama khususnya Alquran dan hadis dan lebih mendahulukan keduanya dalam memahami suatu masalah. Berbeda dengan para teolog dan filosof yang lebih mendahulukan takwil dibanding syara', yang jika terjadi pertentangan antara syara' dan akal, maka teks-teks Alquran harus ditakwil sehingga bersesuaian dengan akal. Prinsip metode salaf ini yang dipegang kuat oleh beliau, sehingga beliau mengkritisi para teolog, filosof, dan sufi-sufi falsafi karena sumber kesalahan terbesar yang mereka lakukan adalah bermula dari penerapan takwil

---

<sup>18</sup> Ibid., 857.

<sup>19</sup> Mufrih ibn Sulaymān al-Qūsi, *al-Manhaj al-Salafi: Ta'rifuhu, Tarikhuhu, Majalatuhu, Qawā'iduhu, Khaṣā'isuhu* (Riyād: Dār al-Faḍīlah, 2002), 357–400; Muṣṭafā Hilmī, *Qawā'id al-Manhaj al-Salafi fī al-Fikr al-Islāmī: Buḥūth fī al-'Aqīdah al-Islāmiyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 157–163.

yang berlebihan.<sup>20</sup> Mereka ini dalam pandangannya adalah orang-orang yang merugi amalan dan usahanya sebagaimana yang diindikasikan oleh QS. 18: 103. Ilmu dan amal mereka tidak bersumber dari cahaya wahyu.<sup>21</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat menekankan untuk meninggalkan takwil dan berpegang penuh kepada teks-teks Alquran sebab Alquran bersifat abadi tidak akan hilang dan tertelan waktu, sementara pendapat itu akan hilang dan sirna dengan meninggalnya para ulama tersebut.<sup>22</sup>

Prinsip berpegang pada wahyu juga tampak dalam metodenya dimana dalam pendahuluan kitab *Madārij al-Sālikīn* bahwa agar tidak menjadi orang yang merugi sebagaimana yang disebutkan diatas, seseorang itu harus sempurna kekuatan ilmiahnya dengan iman, dan kekuatan amaliyahnya dengan amal saleh, dan kesempurnaan yang lain dengan saling ingat mengikat dalam kebenaran dan kesabaran. Artinya bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat menekankan ilmu dan amal harus berporos pada Alquran. Hakekat, tarekat, dan *dhawq* serta *wajd* yang benar adalah yang bersumber dari cahaya Alquran dan merupakan buah darinya.<sup>23</sup>

Di samping karena penggunaan takwil, sebab kesesatan para sufi, khususnya sufi falsafi, adalah karena mereka menjadikan *dhawq*, *wajd*, dan *hāl* sebagai hakim penentu dan mengesampingkan wahyu berupa Alquran dan hadis. Beliau mengatakan:

---

<sup>20</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 223.

<sup>21</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ijtima' al-Juyūsh al-Islāmīyah `alā Ḥarb al-Mu`aṭṭilah wa al-Jahmīyah* (Makkah al-Mukarramah: Dār Ālam al-Fawāid, 1431 H), 32.

<sup>22</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 8.

<sup>23</sup> Ibid., 9.

“barang siapa yang menunjukkanmu dengan selain “*akhbarana*” atau “*ḥaddathana*” maka dia telah menunjukkanmu kepada hayalan para sufi atau analogi para filosof. Tidak ada setelah Alquran dan hadis kecuali itu adalah anggapan-anggapan para teolog, pendapat orang-orang yang melenceng, dan hayalan para sufi. Barang siapa yang tidak menggunakan dalil Alquran dan hadis, maka ia telah sesat. Tidak ada jalan menuju Allah dan surga, kecuali melalui keduanya.”<sup>24</sup>

Di tempat lain beliau berkata:

“awal kesesatan para sufi adalah karena mereka menjadikan *dhawq*, *wajd*, dan *ḥāl* mereka sebagai hakim yang dengannya mereka berhukum. Mereka jadikan hakim terhadap yang hak dan yang batil. Yang tadinya mereka berjalan menuju Allah, tetapi akhirnya berjalan menuju diri mereka sendiri, sehingga mereka tidak lagi menyembah Allah, mereka menyembah diri mereka sendiri”<sup>25</sup>

Dari apa yang telah dipaparkan terlihat jelas karakteristik tasawuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat berbeda dengan karakteristik tasawuf sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Taftāzānī. Ibn Qayyim al-Jawzīyah tidak menggunakan simbol-simbol dalam tasawufnya, sebab penggunaan simbol akan meniscayakan penggunaan takwil, sementara Ibn Qayyim al-Jawzīyah menolak hal tersebut. Tujuan dari tasawuf menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah ihsan yang merupakan puncak peribadatan yakni engkau menyembah-Nya seakan-akan engkau melihat-Nya. Tauhid dan *fanā’ an ibādat al-siwā*.

Karakteristik lain dari tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah kedalaman pembahasan dan analitisnya dalam hal mendeskripsikan jiwa, hati, dan wujud ini, untuk dapat menguak rahasia-rahasia yang terpendam dan menjelaskan hakekatnya.<sup>26</sup> Tasawufnya berfokus pada akidah yang tertancap dalam hati dan

---

<sup>24</sup> Ibid., 618.

<sup>25</sup> Ibid., 308–309.

<sup>26</sup> Sihām ‘Abd Allāh Kuraydīyah, *Taṣawwuf Al-Islāmī al-Salafī, Aṣluhu Wa-Uṣūluhu Fī al-Qur’ān al-Karīm Wa-al-Sunnah Wa-Khaṣā’iṣuḥu al-Ma’ nawīyah Wa-al-Uslūbīyah* (Beirut: al-Maktabah al-Arabīyah, 2000), 455.

hakekat yang bersumber dari syariat, bukan berdasarkan dongeng-dongeng dan hayalan-hayalan.

Dari akidah yang tertanam kuat dalam hati akan menghasilkan pengetahuan tentang hakikat wujud ini yang merupakan ciptaan Allah. Dengan pengetahuan ini, ia dapat berinteraksi dengan alam secara benar yang akan mengantarkannya kepada sang Khalik. Hal ini akan menambah pemahamannya tentang kehidupan sehingga ia bertambah tunduk kepada Penciptanya dan beribadah kepada-Nya sebagaimana ibadahnya seorang yang alim lagi berpengetahuan. Dengan demikian, ia tahu tujuan hidupnya, tahu perannya dalam kehidupan ini, tahu jalan pulanginya.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjelaskan dan mengingatkan kecenderungan dan hasrat-hasrat jiwa manusia yang melenceng dan bagaimana meluruskannya sehingga dapat mendekatkan diri kepada pencipta-Nya, menjelaskan apa-apa yang dapat mengotori hatinya agar hatinya menjadi hati yang bersih bercahaya dengan cahaya ketuhanan. Beliau menegaskan bahwa “asal semua kebaikan dan kebahagiaan seorang hamba, bahkan seluruh manusia, adalah sempurnanya hidup dan cahaya hatinya. Kehidupan dan cahaya adalah kebaikan itu sendiri...”<sup>27</sup>

Komprehensif dan menyeluruh adalah salah satu karakteristik tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah lainnya. Yakni ketercakupan dan melingkupi semua yang berkaitan dengan kehidupan, eksistensi dan alam semesta, dan kehidupan setelah kehidupan dunia. Berkaitan juga dengan peristiwa-peristiwa yang dialami oleh manusia serta kesan-kesan yang dimunculkan oleh peristiwa tersebut. Manusia,

---

<sup>27</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ighāthah Al-Lahfān Min Maṣā'id al-Shayṭān*, ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī, vol. 1 (Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, t.th.), 27.

misalnya, dalam pandangan tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah tidak hanya membutuhkan hal-hal yang bersifat materi, akan tetapi ia juga membutuhkan hal-hal yang bersifat psikologis dan spiritual. Sehingga dengan tidak hanya memenuhi kebutuhan materialnya, manusia juga harus memenuhi kebutuhan ruhaniyahnya. Dengan itu akan terjadi keseimbangan dalam hidupnya, antara material dengan spiritual, dan antara akal dan hatinya. Dia tidak memberikan tempat kebebasan bagi insting dan kecenderungan nafsunya, akan tetapi ia akan mengarahkan hatinya untuk selalu melatih diri dalam melaksanakan ibadah yang berat sekalipun, karena pada hakekatnya ia diciptakan itu dan akan kembali kepadanya. Kehidupan dunia hanya sementara, akhiratlah yang kekal. Ibn Qayyim menyatakan:

“Makhluk diciptakan untuk kehidupan akhirat, dan bahwasanya seluruh kenikmatan dalam berbagai bentuknya ada disana. Dunia adalah tempat menikmati kenikmatan sementara, akhirat adalah tempatnya. Jika ia mengetahui bahwa kenikmatan adalah perhiasan dan sarana menuju kenikmatan akhirat. Setiap kenikmatan yang dapat membantu dalam mencapai kenikmatan akhirat, maka kenikmatan itu disukai dan diridai oleh Allah. Kenikmatan seperti ini yang harus dikejar oleh seorang yang berakal, bukan kenikmatan yang menyebabkan kesengsaraan dan menghilangkan kenikmatan paling besar yakni kenikmatan akhirat.”<sup>28</sup>

Pendapat sebagaimana yang dinyatakan di atas mempertegas kesimpulan yang diungkapkan oleh Kuraydīyah dan Barowi bahwa tujuan dari tasawuf salafī adalah mencapai tingkatan ihsan dalam beribadah kepada Allah.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Rawdat al-Muḥibbīn wa Nuzhat al-Mushtāqīn* (Makkah al-Mukarramah: Dār `Ālam al-Fawāid, 1429 H), 235–236.

<sup>29</sup> Sihām ‘Abd Allāh Kuraydīyah, *al-Taṣawwuf Al-Islāmī al-Salafī, Aṣluhu Wa-Uṣūluhu Fī al-Qur’ān al-Karīm Wa-al-Sunnah Wa-Khaṣā’iṣu al-Ma’nawīyah Wa-al-Uslūbīyah*, 77; Barowi, “Ihsan Sebagai Puncak Ibadah: Studi Pemikiran Tasawuf Ibn Qayyim al-Jauziyyah,” *Isti’dal: Jurnal Studi Hukum Islam* 3, no. 2 (July 2016): 140.

Setelah memaparkan pandangan dan pendapat Ibn Qayyim al-Jawzīyah terkait tasawuf, pada paragraf-paragraf berikutnya akan disajikan landasan dan sumber tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Sharaf al-Dīn menyatakan bahwa landasan tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah Alquran, Sunnah Nabi, dan Athār para sahabat Rasulullah SAW baik berupa perkataan atau perbuatan yang mengajak kepada perilaku zuhud di dunia dan mengajak untuk mencintai kehidupan akhirat, serta perkataan para sufi awal dan perkataan gurunya, Ibn Taymīyah.<sup>30</sup>

#### 1. Alquran dan al-Sunnah

Alquran dan al-sunnah merupakan dasar agama dimana seluruh ajaran harus berdasarkan kedua sumber ini. Komitmen para ulama terhadap dua sumber ini merupakan wujud dari metode yang mereka pergunakan dalam memahami dan mendasarkan pendapat-pendapat mereka. Komitmen ini juga membedakan mereka secara signifikan dengan ulama-ulama lainnya.

Alquran yang dimaksud adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang membaca, mentadaburinya, dan mengamal isi kandungannya terhitung sebagai ibadah kepada Allah swt. Sementara al-sunnah adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW baik perkataan, perbuatan, maupun ketetapanannya. Demikian juga segala hal yang dinisbatkan kepada *al-khulafā' al-rāshidūn* dari keyakinan, perkataan, dan perbuatan mereka termasuk ke dalam al-sunnah.

---

<sup>30</sup> Abd al-'Azīm Abd al-Salām Sharaf al-Dīn, *Ibn Qayyim al-Jawzīyah: 'Aşruhu wa Manhajuhu wa Arāuhu fī al-Fiqh wa al-'Aqāid wa al-Taşawwuf* (Beirut: Dār al-Qalam, 1984), 392.

Banyak ayat Alquran dan hadis Rasulullah yang menyuruh untuk berpegang teguh kepada Alquran dan al-sunnah. Seluruh urusan agama dan permasalahan-permasalahan yang menyangkut agama harus merujuk kepada kedua sumber ini. Hal tersebut telah dicontohkan oleh para sahabat yang selalu berkomitmen terhadap kedua sumber ini dalam sikap, perkataan, dan perbuatan mereka. Komitmen ini mereka wariskan kepada generasi setelah mereka yakni para *tabi'in* (pengikut). Di antara ayat-ayat yang memerintahkan untuk berkomitmen adalah QS. 4: 59, QS. 8: 20, QS. 25: 54, QS. 33: 21. Ayat-ayat tersebut merupakan sebagian dari ayat yang memerintahkan untuk mengikuti kepada Rasulullah SAW baik dalam perkataan, perbuatan, dan ahwal beliau.

Dalam teks-teks tersebut, Allah memerintahkan untuk menaati Rasulullah SAW, sebab taat kepada beliau merupakan bentuk implementasi dari ketaatan kepada Allah SWT. Kebahagiaan di dunia maupun di akhirat hanya dapat diperoleh melalui jalan petunjuk dan rahmat yang diturun melalui rasul-Nya. Dan setiap perselisihan dalam segala urusan hendaknya harus dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya atau kepada Alquran dan al-sunnah. Pengembalian perselisihan dalam urusan agama menjadi lengkap dan sempurna jika dikembalikan kepada Rasulullah. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menegaskan:

Jika seandainya tidak terdapat penjelasan suatu hukum yang saling mereka pertentangkan dalam Alquran dan sunnah nabi dan penjelasan itu tidak cukup memadai, tentunya Allah tidak akan memerintahkan untuk kembali kepada keduanya, sebab sesuatu yang mustahil jika Allah menyuruh mengembalikan permasalahan kepada keduanya jika tidak ada penjelasan-penjelasan atau keterangan-keterangan yang mereka perselihkan.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> al-Jawzīyah, *Ḥ'ām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, 39.

Pengembalian perselisihan ini akan sempurna manakala Rasulullah dijadikan hakim dalam penyelesaian perselisihan, dan mengambil hukum kepadanya, serta rela dengan hukum yang ditetapkan oleh beliau. Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjadikan Rasulullah sebagai hakim ibarat *maqām* islam, berhukum kepadanya *maqām* iman, dan rela menerima hasil putusannya *maqām* ihsan.<sup>32</sup>

Terdapat banyak ayat Alquran dan hadis Rasulullah yang memerintahkan untuk taat kepada Allah dan rasul-Nya. Demikian juga dengan ayat dan hadis yang melarang membangkang kepada Allah dan rasul-Nya. Perintah dan larangan ini dilakukan oleh para sahabat dan tabiin yang merupakan *al-salaf al-ṣāliḥ*, di samping mereka juga saling menasehati dalam menjalankan perintah dan menjauhi larangan tersebut.

Metode inipun dilakukan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam mengkritisi dan menilai tasawuf, yakni dengan selalu komitmen berpegang teguh terhadap Alquran dan al-sunnah, menjadikan keduanya sebagai hakim dalam perselisihan dan mengambil hukum, dan mengajak para sufi kepada keduanya, serta menolak segala bentuk perbuatan bid'ah. Beliau menyakini bahwa *tazkyah al-nafs* (penyucian diri) diserahkan kepada para rasul, dan mereka diutus untuk itu. Para pelaku jalan *riyāḍah* (latihan ruhani) tidak akan pernah mampu untuk itu dan bahkan dapat menjerumuskan mereka dalam kecelakaan.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 448.

<sup>33</sup> Ibid., 523.

## 2. Pendapat Ibn Taymīyah

Pendapat Ibn Taymīyah merupakan salah satu landasan yang digunakan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam mengutarakan pemikiran tasawufnya. Pendapat Ibn Taymīyah yang dinukilnya tercermin dalam pendapatnya tentang bagaimana ia mendeskripsikan kekhusukan dan rasa rendah diri gurunya, menyebarkan rasa senang dalam berkarya, dan pembagian sabar.<sup>34</sup> Hal itu karena kedekatan mereka sebagai guru dan murid, dan kebanggaan Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam mengambil pendapat gurunya. Kedekatan antara guru dan murid ini digambarkan oleh al-`Asqalānī dengan menyatakan:

Ia ditaklukkan oleh rasa cintanya kepada Ibn Taimīyah, hingga tidak sedikitpun ia keluar dari seluruh pendapat Ibn Taimiyah, dan bahkan ia selalu membela setiap pendapat apapun dari Ibn Taimīyah. Ibn Qayyim al-Jawzīyah inilah yang berperan besar dalam menyeleksi dan menyebarluaskan berbagai karya dan ilmu-ilmu Ibn Taimīyah. Ia dengan Ibn Taimīyah bersama-sama telah dipenjarakan di penjara al-Qal'ah, setelah sebelumnya ia dihinakan dan arak keliling di atas unta hingga banyak dipukuli ramai-ramai. Ketika Ibn Taimīyah meninggal dalam penjara, Ibn Qayyim al-Jawzīyah lalu dikeluarkan dari penjara tersebut. Namun demikian Ibn Qayyim masih mendapat beberapa kali hukuman karena perkataan-perkataannya yang ia ambil dari fatwa-fatwa Ibn Taimīyah. Karena itu Ibn Qayyim al-Jawzīyah banyak menerima serangan dari para ulama semasanya, seperti juga para ulama tersebut diserang olehnya.<sup>35</sup>

Kebanggaan Ibn Qayyim al-Jawzīyah terhadap gurunya khususnya keperibadian yang berkenaan dengan kekhusukan dan kerendahan dirinya pada Allah. Kekhusukan dan kerendahan diri yang timbul karena sikap fakir yang dijalankan oleh gurunya. Sebuah sikap yang paling bernilai dan sikap ini juga

---

<sup>34</sup> Sharaf al-Dīn, *Ibn Qayyim al-Jawzīyah: 'Aṣruhu wa Manhajuhu wa Ārāuhu fī al-Fiqh wa al-'Aqāid wa al-Taṣawwuf*, 392.

<sup>35</sup> Aḥmad ibn Ḥajar al-Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah fī A'yan al-Mi'ah al-Thāminah*, vol. 4 (Mesir: Maṭba'at al-Madanī, t.th.), 21.

tidak pernah dilihat oleh beliau sebelumnya pada diri orang lain.<sup>36</sup> Sebagai akibat dari sikap fakir ini Ibn Taymīyah terjaga dari segala hal duniawi.

Demikian juga sikap zuhud yang dipraktikkan oleh Ibn Taymīyah merupakan inspirasi bagi Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam mengartikan zuhud. Bahkan menurutnya definisi zuhud yang diberikan oleh Ibn Taymīyah adalah definisi yang paling bagus.<sup>37</sup> Dengan menukil pendapat gurunya dengan menyatakan bahwa “zuhud adalah meninggalkan apa-apa yang tidak memberi manfaat di akhirat, sedangkan *wara`* adalah meninggalkan apa yang ditakuti bahayanya di akhirat. Ungkapan ini adalah yang terbaik dari apa yang didefinisikan tentang zuhud dan *wara`*.”<sup>38</sup>

Pendapat lain dari Ibn Taymīyah yang dikutip oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah pendapatnya tentang menumbuhkan kebahagiaan dalam bekerja dan berkarya.<sup>39</sup> Ketika Ibn Qayyim al-Jawzīyah berbicara tentang kebahagiaan yang tumbuh karena kedekatan dengan Allah, beliau tidak saja berargumentasi dengan hadis-hadis Rasulullah akan tetapi juga mengutip pendapat gurunya. Sesungguhnya kebahagiaan dan senang hati dari Allah, tidak ada yang bisa menyamainya dari kenikmatan duniawi dan tidak ada bandingnya yang dapat menandinginya. Tidak diragukan lagi bahwa kenikmatan ini akan mendorong untuk selalu berjalan menuju Allah dan mencurahkan segala upaya dalam mencari rida-Nya. Hal ini sesuai apa yang nyatakan oleh Rasulullah bahwa orang rela

---

<sup>36</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 327.

<sup>37</sup> Sharaf al-Dīn, *Ibn Qayyim al-Jawzīyah: 'Aṣruhu wa Manhajuhu wa Arāuhu fī al-Fiqh wa al-'Aqāid wa al-Taṣawwuf*, 394.

<sup>38</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 335.

<sup>39</sup> Sharaf al-Dīn, *Ibn Qayyim al-Jawzīyah: 'Aṣruhu wa Manhajuhu wa Arāuhu fī al-Fiqh wa al-'Aqāid wa al-Taṣawwuf*, 394.

Allah sebagai tuhannya, islam sebagai agamanya dan Muhammad sebagai nabi dan rasul akan mencicipi dan merasakan nikmat iman.

Dan pendapat tentang pembagian sabar menjadi tiga adalah pendapat Ibn Taymīyah yang selalu dirujuk oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah.<sup>40</sup> Sabar menurut beliau ada tiga macam, yaitu sabar atas ketaatan, sabar atas maksiat, dan sabar dalam ujian dan cobaan. Sabar yang pertama dan kedua adalah sabar hasil usaha, sedangkan yang ketiga bukan hasil usaha karena kedudukan lebih tinggi.<sup>41</sup> Untuk menguatkan pendapatnya, beliau memaparkan pendapat Ibn Taymīyah dengan menyatakan:

Kesabaran Yusuf a.s. atas godaan Istri raja lebih sempurna dari kesabarannya menanggung cobaan karena dimasukkan ke dalam sumur oleh saudara-saudaranya, dijual sebagai budak, dan berpisah dengan ayahnya. Karena semua itu terjadi tanpa ada pilihan baginya dan usahanya. Tidak ada alasan baginya kecuali bersabar. Adapun sabarnya atas kemaksiatan maka itu kesabaran yang bisa dia pilih dan rela atasnya, dan merupakan bentuk perjuangan melawan hawa nafsu, terlebih ada alasan-alasan yang dapat menguatkan persetujuannya menerima godaan tersebut, karena dia seorang remaja dimana nafsu bisa saja menguasainya, asing, dan seorang hamba. Sedangkan wanita itu adalah seorang wanita cantik yang memiliki kedudukan, dan tuannya. Tidak ada yang mengawasi mereka dan wanita itu mengajaknya melakukan dosa, jika tidak dia terima ajakan tersebut ia akan dipenjara. Dengan semua sebab dan kondisi tersebut Yusuf lebih memilih untuk sabar dan lebih mendahulukan Allah.<sup>42</sup>

Ketika menguraikan tentang penyakit hati, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyatakan bahwa ada dua penyakit hati yang sangat besar yang harus diketahui oleh seorang hamba dan bagaimana menyembuhkannya. Kedua penyakit tersebut adalah *riyā'* dan sombong. Jika dia tidak mengetahui kedua penyakit tersebut, akan menggiringnya pada kehancuran. Untuk menyembuhkan keduanya, Ibn

---

<sup>40</sup> Ibid., 395.

<sup>41</sup> al-Jawzīyah, *Tarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa`ādatayn*, 577.

<sup>42</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 426.

Qayyim al-Jawzīyah mengutip pendapat Ibn Taymīyah dengan menyatakan “sering aku dengar Shaykh Ibn Taymīyah mengatakan bahwa *iyyāka na`budu* akan menolak *riyā`* dan *iyyāka nasta`in* menolak kesombongan.”<sup>43</sup>

Dari beberapa contoh tersebut, terlihat jelas pengaruh Ibn Taymīyah terhadap Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Apa yang dikutip oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah dari gurunya bukanlah suatu hal yang baru dan bukan sebuah perbuatan tercela. Sebab Ibn Taymīyah adalah gurunya yang mempengaruhi banyak orang dan dibenci banyak orang sebagaimana Ibn Qayyim al-Jawzīyah di kemudian hari. Mereka berdua pernah dipenjara bersama. Setelah kematian Ibn Taymīyah, ia melanjutkan estafet keilmuan gurunya dengan mengajarkannya sehingga ia dianggap sebagai seorang yang menyebarluaskan dan mempopuler karya-karya Ibn Taymīyah. Tidak hanya itu, keterpengaruhan seorang murid oleh gurunya dianggap sebagai sebuah prinsip yang diakui dalam psikologi dan ilmu pendidikan. Sebab, orang pertama yang menjadi perhatian murid dan ingin ditirunya adalah guru yang menarik hatinya. Ia akan mengikuti gurunya dalam hal cara dan pemikiran. Sehingga jika disebutkan bahwa apa yang didengar, yang dilihat, dan diterima Ibn Qayyim al-Jawzīyah dari gurunya, Ibn Taymīyah, dapat dijadikan sebagai landasa tasawufnya.

### 3. Pendapat Para Sufi Terdahulu (*al-Mutaqaddimīn*)

Landasan tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah selanjutnya adalah pendapat para sufi awal terdahulu (*al-mutaqaddimīn*). yang dimaksud dengan sufi awal yakni para sufi yang disebutkan oleh al-Qushayrī dan al-Sulamī dalam kitab

---

<sup>43</sup> Ibid., 39.

beliau berdua, seperti al-Junayd, Dhū al-Nūn al-Miṣrī, Sufyān al-Thawrī, Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, Sahl ibn Abd Allāh al-Tustari, Sarrī al-Saqāfī, Abū Sulaymān al-Dārānī, dan yang lainnya. Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengutip dan merujuk perkataan-perkataan dan pendapat-pendapat mereka untuk memperkuat argumentasi-argumentasinya ketika mengkritisi pemikiran dan konsep-konsep tasawuf yang tidak sejalan dengan pendapatnya.<sup>44</sup> Ia menjadikan mereka sebagai landasan tasawufnya, karena dalam pandangannya mereka itu (para sufi terdahulu) termasuk orang-orang yang istiqamah, pemimpin tarekat jalan menuju Allah, dan para syekh *`ārif bi Allāh*.

Berikut ini ditampilkan beberapa pendapat para sufi terdahulu yang menguatkan pendapat Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Yang pertama adalah pendapat al-Junayd dan al-Naṣr Ābādhī tentang keharusan sufi untuk berpegang teguh pada Alquran dan al-Sunnah. Al-Junayd menyatakan bahwa “semua jalan telah tertutup kecuali yang mengikuti jalan Rasulullah secara lahir dan batin”.<sup>45</sup> Di tempat lain al-Junayd menegaskan dengan menyatakan “mazhab kami terikat dengan Alquran dan sunnah, barang siapa yang tidak membaca Alquran dan tidak menulis hadis maka pendapatnya tidak boleh diikuti”.<sup>46</sup> al-Naṣr Ābādhī berkata bahwa “dasar tasawuf ada tiga, berpegang teguh pada Alquran dan al-Sunnah, meninggalkan hawa nafsu dan perkara bid’ah, serta mendawamkan wirid dan meninggalkan

---

<sup>44</sup> Sharaf al-Dīn, *Ibn Qayyim al-Jawzīyah: 'Aṣruhu wa Manhajuhu wa Ārāhu fī al-Fiqh wa al-'Aqāid wa al-Taṣawwuf*, 396.

<sup>45</sup> al-Jawzīyah, *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa`ādatayn*, 9; al-Jawzīyah, *Madārij Al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 739.

<sup>46</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 354.

takwil.”<sup>47</sup> Dan banyak lagi lainnya, para sufi yang dinukil perkataan dan pendapatnya.

Dari sini dapat dinyatakan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah, sangat besar perhatiannya terhadap pendapat-pendapat para sufi terdahulu untuk menguatkan pendapatnya dan bahkan sebagai argumentasi menentang pendapat-pendapat yang tidak sesuai dengan ketentuan syariat.

Adapun landasan epistemologi tasawuf Ibn Qayyim al-Jawzīyah bersumber pada akal dan fitrah.<sup>48</sup> Akal merupakan sumber pengetahuan manusia. Beliau menegaskan bahwa ilmu dan makrifat dihasilkan oleh akal, dan ilmu pengetahuan yang dihasilkan akal sangat terbatas”<sup>49</sup> Akal merupakan ciri khas yang dengannya manusia berbeda dengan makhluk yang lainnya. Jika tidak karena akal ini manusia dan hewan pasti sama derajatnya. Manusia dibebani kewajiban agama karena akalnya. Dengan akal dan iman,<sup>50</sup> yang dimiliki seorang meningkat derajatnya dibandingkan makhluk lainnya. Demikian juga, dengannya seorang akan membenarkan apa yang dibawa oleh para rasul dari Tuhan, dan juga akan mendukungnya, tidak menentangnya. Kalau tidak, syariat yang dibawa para rasul tidak ada hikmat dan kemaslahatannya.<sup>51</sup>

Akal dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah, ada dua macam; pertama, akal bawaan yang merupakan bapaknya ilmu, pendidiknya, dan yang

---

<sup>47</sup> Ibid., 617.

<sup>48</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Miftāh Dār al-Sa’ādah wa Manshūr Wilāyat al-’Ilm wa al-Irādah* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1994), 342.

<sup>49</sup> Muḥammad Muḥammad ibn al-Mawṣilī, *Mukhtaṣar Al-Sawā’iq al-Mursalāh alā al-Jahmīyah wa al-Mu`aṭṭilāh li al-Imām Ibn Qayyim al-Jawzīyah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 156.

<sup>50</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Al-Fawā’id* (Makkah al-Mukarramah: Dār `Ālam al-Fawā’id, 1429), 151.

<sup>51</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Miftāh Dār Al-Sa`dah wa Manshūr Wilāyat al-’Ilm wa al-Irādah* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1994), 353.

membuahnya; yang kedua akal mustafad yang merupakan anak, buah, dan hasil dari ilmu itu. Akal merupakan alat semua ilmu dan timbangannya yang dengannya diketahui yang baik dan yang buruk.<sup>52</sup> Akal memiliki kemampuan untuk menalar dan berpikir tentang alam semesta, manusia, kehidupan, dan fenomena-fenomena yang tampak. Berpikir dan merenung adalah pola kerja akal yang dengannya dia dapat beriman dan membuka tabir hakekat segala sesuatu, serta mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk.<sup>53</sup> Berpikir adalah dasar dari segala ilmu teroris sebab berpikir akan mendatangkan gagasan dan ide, sementara gagasan akan memotivasi tumbuhnya keinginan yang harus direalisasikan dalam sebuah aksi atau perbuatan. Dan sering hal ini diulang-ulang akan menjadi sebuah kebiasaan.<sup>54</sup>

Dari sini dapat dikatakan bahwa dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah, ma'rifat yang bersumber dari akal dapat dinyatakan sebagai pengetahuan yang benar dan bermanfaat yang dapat menjadi argumentasi yang kuat dimana akal memiliki kemampuan untuk membedakan dan menganalisis antara pengetahuan dan realitas, kondisi, dan fenomena-fenomena yang mengitarinya. Dan bahwasanya pengetahuan tentang Allah, nama-nama dan sifat-sifat-Nya, kuasa-Nya, dan pengetahuan tentang apa yang dibawa oleh para rasul berupa syariat sesungguhnya diketahui melalui akal.<sup>55</sup> Melihat bagaimana Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat mengapresiasi peran penting akal sebagai salah satu landasan epistemologi tasawuf, hal ini dapat berarti bahwa metode literalis yang

---

<sup>52</sup> Ibid., 120.

<sup>53</sup> Ibid., 215.

<sup>54</sup> al-Jawzīyah, *Al-Fawā'id*, 252.

<sup>55</sup> al-Jawzīyah, *Rawdat Al-Muhibbīn Wa Nuzhat al-Mushtāqīn*, 11.

disematkan kepada aliran salafi tidak seluruhnya dapat diterapkan. Demikian juga tidak berlebihan jika Muḥammad Imārah mengelompokkannya pada aliran salafi rasionalis bersama gurunya Ibn Taymīyah.<sup>56</sup>

Landasan epistemologi tasawuf Ibn Qayyim al-Jawziyah yang kedua adalah fitrah. Ada banyak makna dari kata fitrah, di antara bisa bermakna terbelah, memulai, menciptakan, ciptaan, dan sesuatu yang berikan Allah kepada makhluk-Nya berupa pengetahuan.<sup>57</sup> Fitrah juga diartikan sebagai agama yang lurus dan naluri yang lurus. Ibn Qayyim al-Jawziyah menegaskan bahwa fitrah adalah naluri yang tunduk untuk beribadah kepada Penciptanya atau fitrah keagamaan. Hal ini sesuai dengan kandungan ayat 22 dari surat Yasin.

Ibn Qayyim al-Jawziyah menyatakan bahwa fitrah adalah salah satu sumber pengetahuan manusia, yang dengan akal, memiliki peran sangat penting dalam mengetahui dan mengenal Allah baik sifat maupun kudrat-Nya. Beliau menegaskan bahwa “fitrah yang merupakan naluri keagamaan meyakini bahwa alam ini memiliki pencipta yang berkuasa, maha lembut lagi sempurna dalam zat dan sifat-Nya yang tidak menginginkan kecuali kebaikan bagi hamba-Nya.”<sup>58</sup>

Fitrah ini merupakan pengetahuan dharuri yang diketahui secara naluri tanpa penelitian dan pengambilan dalil. Pengetahuan ini ada dalam diri manusia dan tidak dapat dipisahkan, seperti pengetahuannya tentang adanya sang pencipta alam.

---

<sup>56</sup> Muḥammad Imārah, *al-Salaf wa al-Salafiyah* (Kairo: al-Ahram, 2007), 55.

<sup>57</sup> al-Qūṣī, *al-Manhaj al-Salafī: Ta`rīfuhu, Tārīkhuhu, Majālātuhu, Qawā'iduhu, Khaṣā'isuhu*, 241.

<sup>58</sup> al-Jawziyah, *Miftaḥ Da`ir Al-Sa`adah Wa Manshu`r Wilāyah al-'Ilm Wa al-Iraḍah*, 342.

## B. Ajaran-Ajaran Tasawuf Salafi Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah.

### 1. Perjalanan Menuju Allah

Dalam tasawuf perjalanan menuju Allah sering digunakan istilah *sayr*, *sulūk*, dan *safar*. Secara bahasa kata *sayr* berasal dari kata *sāra* - *yasīru* – *sayran* yang berarti pergi,<sup>59</sup> berjalan atau melakukan perjalanan menuju suatu jihat/tempat. Orang yang melakukan perjalanan disebut *sāir*.<sup>60</sup> Sedangkan kata *sulūk* berasal dari kata *salaka* – *yasluku* - *sulūkan* yang berarti masuk pada sesuatu dan berjalan serta pergi.<sup>61</sup> Ia juga berarti masuk dan pergi ke dalamnya.<sup>62</sup> *Sulūk* menurut Ulama Salaf adalah memasuki dan menelusuri jalan menuju Allah dengan cara membersihkan dan menyucikan jiwa dan hati, serta mengobati penyakit-penyakitnya agar siap melakukan perjalan menuju Allah dan membersamai orang yang dicinta.<sup>63</sup> Orang yang melakukan *sulūk* disebut *sālik* yakni seorang yang berjalan dalam *maqāmāt* dengan *hāl*nya, tidak dengan ilmu dan persepsinya.<sup>64</sup> Atau seorang hamba yang bertobat dari hawa nafsunya dan istiqamah di jalan Allah dengan mujahadah, ketaatan, dan keikhlasan. Adapun *safar* adalah pergi atau bepergian, orang yang melakukan *safar* disebut musafir. Pengaruh *safar* menurut al-Suhrawardī tak kalah penting dibandingkan ibadah-

---

<sup>59</sup> Qāsim ibn Ṣalāḥ al-Dīn al-Khānī, *al-Sayr wa al-Sulūk Ilā Malak al-Mulūk*, ed. Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ] (Kairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2002), 9.

<sup>60</sup> Muhammad bin Mukarram bin Manzhūr al-Ifriqi al-Mishri, *Lisān al-'Arab*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992), 389.

<sup>61</sup> Muhammad bin Mukarram bin Manzhūr al-Ifriqi al-Mishri, *Lisān al-'Arab*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992), 442.

<sup>62</sup> Ḥasan al-Sharqāwī, *Mu'jam Alfāz al-Ṣūfīyyah* (Kairo: Muassasah al-Mukhtār, 1987), 171; Mufriḥ ibn Sulaymān al-Qūsī, *al-Manhaj al-Salafī: Ta'rīfuhu, Tarīkhuhu, Majālātuhu, Qawā'iduhu, Khaṣa'isuhu*, 167.

<sup>63</sup> Mufriḥ ibn Sulaymān al-Qūsī, *Al-Manhaj al-Salafī: Ta'rīfuhu, Tarīkhuhu, Majālātuhu, Qawā'iduhu, Khaṣa'isuhu*, 168.

<sup>64</sup> Anwār Fuād Abī Khizām, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Ṣūfīyyah* (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1993), 96.

ibadah sunnat lainnya. Melalui safar seorang berusaha menyamak hatinya agar bersih dari keburukan dan kekerasan sehingga menghaluskan kesucian ibadahnya.<sup>65</sup>

Adapun secara istilah perjalanan menuju Allah adalah sebuah afirmasi atas firman Allah dalam surat Nūḥ ayat 20.<sup>66</sup> Menurut al-Tahānawī *sulūk* adalah membersihkan akhlak agar seorang *salik* bersiap untuk sampai (*wuṣūl*) ke hadirat Ilahi dengan cara membersihkan diri dari akhlak-akhlak tercela dan berakhlak dengan akhlak-akhlak mulia. Dengan kata lain bahwa *sulūk* adalah bergegas masuk dan berjalan di jalan Rasulullah SAW dan sahabat-sahabat beliau dengan tetap memulazamkannya.<sup>67</sup> Sedangkan Ibn Taymīyah menyatakan bahwa *sulūk* adalah dengan menjalankan perintah Allah dan Rasul-Nya dari akidah-akidah, ibadah, dan akhlak yang telah dijelaskan dalam Alquran dan sunnah. Karena ia laksana gizi yang harus dikonsumsi oleh seorang mukmin, dan untuk itulah para sahabat mengetahui *sulūk* tersebut dari dalil Alquran dan sunnah.<sup>68</sup> Dari apa yang telah dipaparkan dapat dikatakan bahwa yang dimaksud *sulūk* adalah segala sesuatu yang menyangkut aspek ruhani (qalbiyah) dari masalah-masalah keyakinan, peribadatan, dan akhlak yang terikat oleh petunjuk sunnah nabawiyah, dan mempengaruhi gerak anggota badan.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah menggambarkan perjalanan menuju Allah sebagai hijrahnya seorang hamba kepada Tuhannya dan Rasul-Nya. Ia adalah

---

<sup>65</sup> Shihā al-Dīn Umar Suhrawardī, *'Awārif al-Ma'ārif: Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*, terj. Ilma Nugrahani Ismail (Bandung: Pustaka Hidayah, 2007), 54.

<sup>66</sup> al-Sharqāwī, *Mu'jam Alfāz al-Ṣūfīyyah*, 171.

<sup>67</sup> Muḥammad ibn Alī al-Fārūqī al-Tahānawī, *Kashshāf Iṣṭilāḥ al-Funūn*, ed. Alī Daḥrūj, vol. 1 (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996), 969.

<sup>68</sup> Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, ed., *Majmū' Fatawā lī Shaykh al-Islām Aḥmad Ibn Taymīyah*, vol. 19 (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, 2004), 273.

seorang musafir menuju Tuhannya. Perjalanan hidup seorang hamba pada hakekatnya adalah perjalanannya menuju Allah. Umurnya adalah batasan dan masa dari perjalanannya itu. Beliau menjelaskan:

“ketika kaki seorang hamba telah terpijak di dunia ini, ketika itu ia adalah seorang musafir kepada Tuhannya. Masa perjalanannya adalah sepanjang umur yang telah diberikan kepadanya. Siang dan malam dijadikan periode dan tahapan-tahapan perjalanannya. Pergantian siang dan malam adalah tahapan yang harus ia arungi tahap demi tahap sampai ia selesai mengarungi perjalanannya.<sup>69</sup>

“setiap hamba dituntut untuk melakukan hijrah, dia tidak dapat meninggalkan perintah Allah ini, karena merupakan tuntutan dan kehendak Allah kepada hambanya, sebab hijrah iut ada dua macam hijrah, hijrah dengan badan yakni berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain. Dan hijrah dengan hati kepada Allah dan Rasul-Nya yang merupakan asal makna hijrah karena hijrah dengan badan mengikut hijrah ini.”<sup>70</sup>

Dari sini dapat terlihat bahwa hakekat perjalanan menuju Allah atau *sulūk* dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah hijrah, yakni hijrah hati kepada Allah dan Rasul-Nya dan merupakan wajib ain bagi setiap mukmin sepanjang hidupnya. Hijrah hati merupakan hijrah yang sesungguhnya. Hijrah hari dari cinta selain Allah menuju cinta-Nya. Hijrah dari beribadah kepada selain Allah menuju beribadah kepada-Nya

Perjalanan menuju Allah adalah perjalanan dengan pencarian, mencintai-Nya, beribadah kepada-Nya, bertawakal dan inabah kepada-Nya, berserah diri dan menyerahkan segala urusan kepada-Nya, *khawf dan rajā*, menyambut seruan-Nya, meminta perlindungan dengan jujur kepada-Nya, dan merasa butuh kepada-Nya setiap waktu. Sedang perjalanan atau hijrah kepada rasul adalah kesesuaian

---

<sup>69</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Tarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'adatayn*, 403.

<sup>70</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *al-Risālah al-Tabūkiyyah*, ed. Muḥammad Azīz Shams (Makkah al-Mukarramah: Dār `Ālam al-Fawāid, 1429), 16.

seluruh gerak dan diam seorang hamba baik yang lahir maupun yang batin dengan syariat yang merupakan penjabaran dari cinta dan keridaan Allah. Hal tersebut sebagaimana yang dinyatakan oleh Abū Qāsim al-Junayd al-Baghdādī bahwa “seluruh jalan telah tertutup kecuali yang menapaktisasi jalan Rasulullah SAW.”<sup>71</sup> Dengan kata lain bahwa perjalanan menuju Rasulullah adalah perjalanan hati dalam setiap masalah-masalah keimanan, kedudukan hati, dan permasalahan hukum harus bersumber dan mengikuti sunnah nabawiyah karena merupakan wahyu yang diterima oleh Rasulullah SAW. Kedua perjalanan ini, yakni perjalanan menuju Allah dan Rasul pada hakekatnya adalah implementasi dari persaksian atau syahadat tauhid dan syahadat rasul.

Dalam menempuh perjalanan menuju Allah, jalan yang akan ditempuh penuh dengan rintangan, halangan, dan ujian. Seorang *salik* ketika berhasrat untuk sampai kepada hadirat Ilahi, dia harus memiliki niat yang benar, dan hasrat yang tinggi. Dia harus berusaha dan mencurahkan tenaga sepenuhnya. Dalam hal ini Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengatakan:

“seorang yang memiliki hasrat yang tinggi adalah orang yang tidak berada pada selain Allah, tidak menggantikan-Nya dengan sesuatu selain Dia, tidak rela dengan selain Dia. Tidak menukar nasib baik, kedekatan dan keintiman, dan kegembiraan, serta kesenangannya dengan yang buruk. Hasrat yang tinggi ini, diibaratkan laksana burung yang terbang paling tinggi, dimana rintangan dan halangan tidak dapat menggangukannya. Manakala hasrat tinggi sirna juga bencana dan halangan, dan begitu sebaliknya. Tingginya hasrat seorang hamba merupakan tanda keberhasilannya, dan rendahnya hasrat menyebabkannya terhalang untuk sampai kepada Allah.”<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'ādatayn*, 9. Lihat juga, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 739.

<sup>72</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 756.

Di tempat yang lain beliau mengatakan “hasrat yang paling tinggi adalah hasrat untuk terhubung dengan Allah yang dilakukan dengan cara pencarian dan disengaja, serta mengajak dan menyampaikannya kepada orang lain kepada-Nya. Inilah hasrat para nabi dan pengikutnya.”<sup>73</sup>

Setiap orang memiliki hasrat dan niat yang berbeda-beda. Hasrat yang tinggi dan niat yang baik akan tercapai dengan meninggalkan tiga perkara, yakni: a) tidak mengharap balasan dari orang lain; b) memutuskan rintangan yang menghalangi jalannya menuju Allah; dan c) memutuskan hubungan hati dengan hal-hal yang menghalangi antara dia dengan yang dituju.

Disebabkan oleh beratnya rintangan yang dihadapi oleh para penempuh jalan menuju Allah, maka diperlukan seorang pembimbing yang dapat membimbing dan menemani dengan kelembutan para penempuh jalan itu agar tidak tersesat.<sup>74</sup> Pembimbing itu adalah orang yang dengan menyebut dan mengingatkannya hati akan hidup dan jiwa tenteram karena kebaikannya. Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengatakan bahwa:

“barang siapa yang ingin menempuh jalan ini hendaklah ia berteman mengikuti orang-orang yang ”mati” akan tetapi ia hidup karena itu akan menyampaikannya pada tujuan. Dan hendaklah ia berhati-hati dalam bergaul dengan orang-orang yang hidup akan tetapi ia pada hakekatnya dianggap mati karena mereka akan mencegahnya dari perjalanannya. Ada orang yang sudah mati dengan menyebutnya hati akan hidup, dan ada orang yang masih hidup dengan bergaul bersamanya hati akan mati.”<sup>75</sup>

Perjalanan menuju Allah ini akan sempurna bilamana dilakukan dengan ikhlas, jujur, dan mengikuti sunnah Nabi Muhammad SAW. Ketiga hal tersebut

---

<sup>73</sup> Ibid., 741.

<sup>74</sup> al-Jawzīyah, *al-Risālah al-Tabūkiyyah*, 84.

<sup>75</sup> Ibid., 86.

merupakan rukun dan dasar dari perjalanan ini. Ikhlas yang dimaksud adalah mentauhidkan Allah sebagai tujuan dalam ketaatan, tauhid yang dituju. Jujur adalah tidak terbaginya pencarian atau tauhid yang dicari dan keinginan.<sup>76</sup> Sedangkan mengikuti sunnah Nabi Muhammad SAW adalah berjalan dalam sunnah dan tradisi yang dilakukan oleh Rasulullah SAW.<sup>77</sup> Di tempat lain beliau menegaskan bahwa dasar-dasar tersebut harus bersumber dari Alquran dan al-sunnah dan terikat oleh keduanya.<sup>78</sup> Kedua sumber tersebut merupakan sumber utama dan terbebas dari kesalahan karena keduanya adalah wahyu yang terjaga. Setiap *sulūk* yang didasari selain dari kedua sumber tersebut, dapat dipastikan merupakan penghambaan hawa nafsu dan angan-angan. Setiap jalan yang tidak dibarengi dengan Alquran dan al-sunnah adalah jalan syetan dan neraka.<sup>79</sup> Dan beliau juga mengingatkan akan pentingnya mengaitkan *sulūk* dan ilmu-ilmu shar'ī karena jalan itu akan terputus dan tertutup dari jalan petunjuk dan keberhasilan, jika tidak dilandasi dengan ilmu sejak awal perjalanan hingga akhirnya.<sup>80</sup> Dan untuk memahami Alquran dan al-sunnah adalah ilmu-ilmu shar'ī yang berlandaskan dalil yang benar. Tidak ada perjalanan menuju Allah kecuali dengan ilmu, sebab orang yang berjalan tanpa ilmu, kehancuran dan ketersesataannya akan lebih nyata dibandingkan dengan keberhasilannya.

Dengan ilmu seorang *sālik* akan mengenal, beribadah, bertauhid, berzikir dan memuji kepada Allah, serta mendapat petunjuk. Dari jalan ilmu dia akan

---

<sup>76</sup> al-Jawziyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 385–386.

<sup>77</sup> Ibid., 755.

<sup>78</sup> Ibid., 354.

<sup>79</sup> Ibid., 618.

<sup>80</sup> Ibid., 615.

sampai ke hadirat ilahi dan mencapai tujuannya. Karena ilmu itu cahaya yang dengannya ia bisa melihat dan menapaki tingkatan-tingkatan dan jalannya, menghindari penyebab-penyebab kegagalannya. Dengan ilmu yang diibaratkan sebagai cahaya agung di genggamannya ini, ia berjalan dengannya di tengah malam yang gelap gulita. Ia bisa melihat apa saja yang ditemui orang yang berjalan di kegelapan malam seperti jurang, ia bisa menemukan batu-batu kecil, duri di tengah kegelapan malam. Dengan cahaya tersebut, ia bisa melihat rambu-rambu jalan dan tanda-tanda yang dipasang di atasnya sehingga ia tidak tersesat. Cahaya tersebut membuka baginya dua hal; rambu-rambu jalan yang sebenarnya dan jalan-jalan yang membawa kepada kebinasaan.<sup>81</sup>

Ilmu yang ia dapati dari Alquran dan sunnah tersebut juga merupakan bekalnya dalam perjalanan menuju Allah. Segala sesuatu yang dibutuhkannya dalam perjalanan itu, dan rintangan-rintangan, serta cara menghadapi rintangan tersebut telah dijelaskan dalam ilmunya itu. Dan tidak diragukan lagi bahwa Alquran merupakan penjaga seorang *sālik* dalam perjalanan demi keselamatannya. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjelaskan pentingnya mempelajari dan memtadabburinya dengan mengatakan:

“Tidak ada yang lebih bermanfaat bagi seorang *sālik* di dunia dan di akhirat serta yang lebih dekat dengan keselamatannya selain dari mendalami dan memperhatikan Alquran serta memikirkan makna ayat-ayatnya, karena makna-makna ini akan menunjukkan tanda-tanda kebaikan dan keburukan dengan segala hiasannya, menunjukkan jalan, sebab dan buah kebaikan dan keburukan, menyodorkan kunci-kunci simpanan kebahagiaan dan ilmu yang bermanfaat, meneguhkan sendi-sendi iman di dalam hati, mengokohkan bangunannya, memperlihatkan gambaran dunia dan akhirat, surga dan neraka, memperlihatkan keadaan berbagai umat, keadilan Allah dan karunia-Nya, Dzat, sifat, asma dan perbuatan-Nya, apa-

---

<sup>81</sup> al-Jawzīyah, *Tarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa`ādatayn*, 397.

apa yang dicintai dan dibenci-Nya, menunjukkan jalan yang menghantarkan kepada-Nya, penghambat-penghambat jalan dan ujiannya, memperlihatkan tingkatan-tingkatan orang yang berbahagia dan menderita. macam-macam manusia dan golongannya. Secara umum makna-makna Al-Qur'an ini memperkenalkan Allah yang diseru dan jalan yang menghantarkan kepadanya. Serta menunjukkan kebalikan dari hal-hal tersebut yakni apa yang diserukan syetan, jalan yang menghantarkan kepadanya, dan akibat yang bakal diterima orang yang memenuhi seruan ini, berupa kehinaan dan siksaan setelah dia sampai kepadanya.”<sup>82</sup>

Adapun al-sunnah juga tidak dipungkiri merupakan ilmu yang bersih yang sumbernya adalah wahyu. Ilmu yang berasal dari sunnah ini yang mengantarkan pemiliknya untuk menapaki jalan penghambaan kepada Allah. Hakekat ilmu ini adalah beradab dengan adab nabi dan berakhlak dengan akhlaknya secara lahir dan batin.

Jika hakekat perjalanan menuju Allah adalah merealisasikan penghambaan kepada Allah, maka penghambaan tersebut akan sempurna dengan mengikuti “*ittibā*” kepada Rasulullah SAW. Hal tersebut sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyah:

“kesempurnaan penghambaan (*ubūdiyyah*) harus sesuai dengan apa yang diajarkan Rasulullah SAW dalam yang dituju, tujuan, dan jalannya. Yang dituju adalah Allah SWT, tujuannya adalah melaksanakan perintah-Nya, sedangkan jalannya adalah mengikuti “*ittibā*” apa-apa yang diwahyukan kepada beliau. Kemudian mengikuti para sahabatnya, dan para tabiin yang mendapat pencerahan dari jalan para sahabat.”<sup>83</sup>

## 2. Konsep *al-Manāzil* (*al-Maqāmāt* dan *al-Aḥwāl*)

Kata *al-manāzil* yang merupakan bentuk jamak dari kata manzilah adalah kata benda tempat. Secara bahasa, kata ini berasal dari kata nazala – yanzilu berarti menempati, turun, singgah, atau tempat turun dan singgah, kedudukan,

---

<sup>82</sup> al-Jawziyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 281–282.

<sup>83</sup> Ibid., 783.

persinggahan. Kata *al-manāzil* ini dipergunakan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah untuk menunjuk kepada istilah *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl* dalam istilah para sufi lainnya.

Para sufi menyatakan bahwa *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl* merupakan tingkatan-tingkatan perkembangan dan pendakian ruhani. Mereka menyandarkan pendapat mereka pada apa yang dinyatakan oleh Alquran QS. 58: 11 bahwasanya seseorang haruslah meningkatkan kualitas dirinya dari satu tingkatan menuju tingkatan lain yang lebih tinggi. Menurut mereka *al-maqāmāt* merupakan usaha dan bersifat permanen, sedangkan *al-aḥwāl* adalah hasil dari usaha tersebut, dan merupakan pemberian yang bersifat temporal.<sup>84</sup> Dikarenakan *al-maqāmāt* adalah sebuah usaha yang harus dilakukan, maka seorang *sālik* tidak boleh berpindah dari satu *maqām* menuju *maqām* yang lain kecuali syarat-syarat dari *maqām* tersebut telah terpenuhi.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah juga mengakui perkembangan ruhani seorang sufi dalam perjalanannya menuju Allah, dan percaya bahwa perkembangan ruhani itu mengalami peningkatan dari satu *maqām* menuju *maqām* yang lain. Demikian juga beliau tidak menolak konsepsi para sufi tentang *al-maqāmāt* sebagai sebuah tingkatan pendakian ruhani secara umum. Beliau menolak konsepsi tasawuf tentang *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl* yang berorientasikan penyatuan yang dibangun atas pemahaman-pemahaman yang diadopsi dari pemikiran luar seperti *al-ḥulūl* dan *al-ittihād*, dan tasawuf yang dibangun atas dasar bahwa pendakian ruhani ini memiliki tujuan akhir yakni sampai kepada Allah dengan jalan *al-ḥulūl*, *al-ittihād*,

---

<sup>84</sup> Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *al-Luma`* (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1960), 66.

maupun *wahdat al-wujūd*. Dan bahwasanya setiap tingkatan dari pendakian ruhani ini akan hilang dengan berpindahnya kepada tingkatan yang lebih tinggi. Dan beliau menolak konsepsi tersebut secara keseluruhan dan terperinci, sebab menurut beliau, hal itu bertentangan dengan akidah Islam.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengistilahkan *al-maqāmāt* yang merupakan perbuatan hati dengan *al-manāzil* atau lengkapnya *manāzil al-`ubūdiyyah* dimana hati singgah dari satu persinggahan menuju persinggahan lain dalam perjalanannya menuju Allah. Penggunaan istilah *manāzil al-`ubūdiyyah* berdasarkan QS. 1: 4 untuk membedakannya dari istilah *maqāmāt* yang digunakan sufi yang lain yang cenderung menggugurkan kewajiban (*isqāt al-takālīf*) ketika mereka sampai pada *maqām fanā'* dimana tidak dapat dinilai mana yang baik dan mana yang buruk, tidak bisa dibedakan mana baik dan mana buruk, semua sama. Seakan-akan beliau ingin menegaskan bahwa *`ubūdiyyah* (peribadatan) hanya untuk Allah semata bukan sebaliknya. Dan bahwa semakin meningkat seseorang dalam tingkatan *`ubūdiyyah*-nya semakin besar kewajiban yang ia emban dibandingkan orang yang di bawah tingkatnya.<sup>85</sup> Namun walaupun demikian, dalam penamaan tiap-tiap persinggahan beliau masih menggunakan istilah-istilah yang telah digunakan oleh para sufi, kecuali di beberapa tingkatan yang membutuhkan penjelasan lebih dalam. Karena menurut dia, untuk memahami dan memahamkan orang lain tentang suatu istilah, hendaklah menggunakan istilah yang familiar dan digunakan di waktu tersebarnya istilah tersebut.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 86.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 90.

Konsepsi Ibn Qayyim al-Jawzīyah tentang *al-maqāmāt* ini baik secara jumlah maupun urutan berbeda dengan para sufi lainnya. Al-Ṭūsī misalnya menyebutkan jumlahnya ada tujuh tingkatan dengan taubat sebagai *maqām* pertama dan berakhir pada *maqām riḍā*, dan ada sepuluh *aḥwāl*. Al-Kalābādhī dan al-Qushayrī tidak membedakan mana *maqām* dan mana *ḥāl* sehingga jumlah masing-masing jelas, walaupun keduanya menjelaskan perbedaan antara keduanya.

Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah urutan-urutan *maqāmāt* itu bukanlah urutan-urutan yang terindera dan terlihat jelas, sebagaimana urutan persinggahan tempat yang dapat dilihat, dimana seorang *sālik* menapaki satu *maqām* dan meninggalkannya, dan ini tidak mungkin.<sup>87</sup> Ibarat sebuah pemberhentian bus di sebuah terminal, dimana bus tersebut melanjutkan perjalanannya menuju terminal berikutnya, yang berarti bahwa bus tersebut telah meninggalkan terminal sebelumnya untuk berada di terminal selanjutnya. *Manzilah Yaqzah* misalnya, akan selalu bersamanya tidak akan pernah meninggalkannya selama perjalanannya menuju Allah, dalam arti bahwa *maqām* itu akan selalu bersamanya dalam perjalanannya sejak awal hingga akhir. Demikian juga halnya dengan, *al-baṣīrah*, *al-irādah*, *al-`azm*, *al-tawbah*, dan *manzilah-manzilah* lainnya.<sup>88</sup> Manakah dari tingkatan-tingkatan ini yang didahulukan antara satu dan lainnya? Apakah urutan pertama adalah *maqām tawbah* ataukah *maqām yaqzah* ataukah *maqāmāt* yang lainnya. Beliau mengatakan bahwa pengurutan antara satu *maqām* dengan *maqām* yang lainnya adalah pengurutan yang disyaratkan berdasarkan

---

<sup>87</sup> Ibid., 86.

<sup>88</sup> Ibid., 87.

syarat yang menyertainya.<sup>89</sup> Misalnya *maqām riḍā* yang mensyaratkan *maqām ṣabr*, sebab *maqām riḍā* tidak akan bisa menjadi *maqām* permanen tanpa adanya sabar. Dan ini tidak berarti bahwa setelah sang *sālik* mencapai ke *maqām riḍā*, menjadikan *sālik* tersebut meninggalkan *maqām ṣabr*, akan tetapi bermakna bahwa *sālik* tersebut akan mencapai *maqām riḍā* setelah ia mencapai *maqām ṣabr*. Dalam hal ini, baik secara urutan maupun jumlah *maqāmāt*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah lebih mengutamakan pendapat para sufi awal semisal Sahl al-Tustarī, Abū Ṭālib al-Makkī, Abū Qāsim al-Junayd al-Baghdādī, dikarenakan mereka menerangkan tentang *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl* secara terperinci dan jelas tanpa menguraikan urutan dan jumlahnya yang pasti. Beliau mengatakan:

“mereka (para sufi awal) berbicara tentang perbuatan hati (*al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl* secara terperinci definitif dan jelas tanpa memberikan urutan-urutan pasti, tanpa memberikan jumlah *maqāmāt* yang jelas. Sesungguhnya mereka lebih mulia dan tinggi dari ini semua. Hasrat mereka tinggi dan mulia, mereka tenggelam dalam mencari hikmat dan makrifat, kebersihan hati, dan penyucian jiwa, serta memperbaiki muamalah cara bergaul mereka. Sehingga mereka sedikit bicara namun penuh berkah, sementara sufi setelah mereka (*al-muta’akḥhirīn*) bicara mereka banyak dan panjang, sedikit berkahnya.”<sup>90</sup>

Ketika berbicara tentang perbedaan pendapat para sufi mengenai manakah yang termasuk *maqām* dan mana yang merupakan *ḥāl*. Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengatakan bahwa:

“yang benar dalam masalah ini adalah bahwa keadaan-keadaan yang muncul dan persinggahan-persinggahan itu memiliki penyebutannya tergantung kondisinya masing-masing. Bisa saja ia seperti kilatan-kilatan *lawāmi*<sup>91</sup> pada awal munculnya, sebagaimana kilat berkilau dan tampak

---

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid., 90.

<sup>91</sup> Dalam terminologi al-Qushayrī istilah *lawāmi* berarti kilatan seperti kilatan kilat yang terlihat sepiintas yang menembus hati seorang *sālik* di awal perjalanannya menuju Allah. Lihat Abd al-

dari kejauhan. Jika kilatan itu singgah di hati sang salik dan sang salik menjemputnya maka ia menjadi ḥāl. jika singgahnya itu permanen menetap maka ia menjadi maqām.<sup>92</sup>

Dari sini dapat dilihat bahwa *maqām* menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah hasil dari *ḥāl* yang didahului oleh *lawāmi`*. Penyebutan nama berdasarkan ketergantungan, dan kemuculan, serta menetapnya dalam hati.

Derajat *maqāmāt* ini berbeda-beda. Ada *maqām* yang mengandung dua *maqām* sekaligus seperti *maqām tawbah* yang memuat *maqām muḥāsabah* dan *maqām khawf* sekaligus, atau *maqām zuhd* yang mengandung di dalamnya *maqām raghbah* dan *rahbah*. Dan ada juga *maqām* yang memuat lebih dari dua *maqām* seperti *maqām maḥabbah* yang terkandung di dalamnya *maqām ma'rifah*, *khawf*, *raja`* dan *irādah*. Ada juga *maqām* yang merupakan kumpulan dari beberapa *maqām*, dimana *maqām* ini tidak akan tercapai kecuali dengan terpenuhinya *maqāmāt* di bawahnya, yakni *maqām shukr*.

Sebagaimana sufi-sufi lain Ibn Qayyim al-Jawzīyah juga membagi para *sālik* dalam menapaki tingkatan-tingkatan ruhani menjadi pemula yang disebut dengan *ṭālib*, pertengahan sebagai *murīd*, dan yang terakhir adalah *wāsil* yakni yang telah sampai pada tahap *fanā`*.

Setelah penjelasan tentang seluk beluk *maqāmāt* tersebut, Ibn Qayyim al-Jawzīyah kemudian menjelaskan secara terperinci tentang persinggahan-persinggahan atau *manāzil al-`ubūdiyyah* yang harus dijalani oleh seorang *sālik*

---

Karīm al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Khayr, t.th.), 77.

<sup>92</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 88.

berdasarkan petunjuk dari Alquran dan al-Sunnah. Berikut adalah penjelasan beberapa *manāzil* tersebut.

a. Taubat

Taubat merupakan awal permulaan persinggahan dan periode perjalanan seorang *sālik* menuju Allah. Ia bahkan adalah pintu masuk jalan tersebut dan sahabatnya yang selalu menemaninya di sepanjang tingkatan *maqāmāt* sejak awal hingga akhir. Tidak ada perjalanan menuju Allah tanpa taubat. Taubat adalah kembali dari hal-hal yang dicela dalam syariat menuju kepada hal yang terpuji. Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, taubat merupakan awal, pertengahan dan akhir persinggahan seorang *sālik* dalam perjalanan menuju Allah, dan bahkan ia adalah hakekat agama,<sup>93</sup> sehingga seorang yang bertaubat berhak mendapatkan cinta Allah. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menegaskan:

Seseorang hamba yang sedang mengadakan perjalanan menuju Allah tidak pernah lepas dari taubat, sampai ajal menjemputnya. Sekalipun dia beralih dari satu persinggahan ke persinggahan yang lain dan melanjutkan perjalanannya, taubat selalu menyertainya. Taubat merupakan permulaan langkah hamba dan kesudahannya. Kebutuhannya terhadap taubat amat penting dan mendesak, tak berbeda dengan permulaannya.<sup>94</sup>

Kedudukan taubat dalam Islam sangat penting, karena pada hakekatnya ia adalah kembali kepada Allah dengan komitmen yang kuat untuk melaksanakan apa yang dicintai-Nya dan meninggalkan segala sesuatu yang dibenci-Nya.<sup>95</sup> Atau bisa dikatakan bahwa taubat adalah kembali dari yang dibenci menuju yang dicinta. Dari sini Allah mengaitkan kemenangan mutlak dengan jalan pelaksanaan

---

<sup>93</sup> Ibid., 193.

<sup>94</sup> Ibid., 114.

<sup>95</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *al-Fawā'id* (Makkah al-Mukarramah: Dār `Ālam al-Fawā'id, 1429), 219.

perintah dan meninggalkan yang dilarang. Maka seorang yang bertaubat adalah seorang yang menang dimana kemenangan itu tidak dapat ia raih kecuali dengan melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan. Yang tidak bertaubat adalah orang yang aniaya (zalim). Orang yang meninggalkan perintah dalam arti tidak melaksanakannya adalah orang zalim, begitupun orang yang mengerjakan larangan adalah zalim juga. Predikat zalim dalam dirinya akan hilang manakala ia bertaubat dari kedua hal tersebut.<sup>96</sup>

Dalam kaitannya dengan taubat, terdapat tiga tingkatan taubat, yaitu taubat *awām*, taubat *al-awsāf*, dan taubat *al-khawāṣ*. Taubat *awām* adalah dengan memperbanyak ketaatan dan kebaikan. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menegaskan bahwa taubat seperti ini ada buruknya, yaitu; a) menganggap banyak ketaatannya dari melihat dan mengamati keburukan-keburukannya sehingga membuatnya melupakan nikmat telah ditutupnya keburukan itu; b) kemudian orang yang melakukan kebaikan dan ketaatan ini akan menganggap dirinya berhak atas pahala dari Allah dikarenakan kebaikan dan ketaatan yang dilakukannya itu; c) dia merasa tidak butuh ampunan Allah.<sup>97</sup>

Taubat *al-awsāf* adalah taubat pertengahan dengan melepaskan diri dari maksiat. Sebagaimana merasa banyak ketaatan adalah dosa, demikian juga halnya dengan merasa telah terlepas dari dosa adalah dosa. Sebab seorang *arīf* itu adalah seorang yang merasa kebaikan dan ketaatannya sedikit dan dia melihat dosanya banyak. Setiap kali kebaikan itu kecil dalam pandangan manusia, dia akan menjadi besar dalam pandangan Allah, dan setiap kali ia terlihat besar dalam

---

<sup>96</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 114.

<sup>97</sup> Ibid., 163.

pandangan manusia ia terlihat kecil dalam pandangan Allah. Begitupun sebaliknya dengan keburukan. Orang yang mengenal Allah dan mengetahui hak Allah dan apa yang harus dia lakukan untuk keagungan-Nya akan hilang kebaikan-kebaikan itu dari dirinya. Maka orang yang merasa dapat melepaskan diri dari kemaksiatan pada hakekatnya adalah sebuah keberanian kepada Allah.<sup>98</sup>

Tanda-tanda orang yang bertaubat secara benar dan taubatnya diterima adalah a) orang yang bertaubat itu menjadi pribadi lebih baik dari sebelumnya; b) rasa takut masih menyertainya dan dia merasa tidak aman dari ancaman Allah sekejap matapun. Rasa takutnya terus berlangsung sampai ajal menjemputnya; c) penyesalan hati karena besarnya dosa.

Dan taubat *al-khawāṣ* adalah taubat dari menyia-nyiakan waktu yang lama-kelamaan menjurus pada kekurangan dan mematikan cahaya muraqabah, mengeruhkan pandangan *ṣuḥbah*. Waktu yang dimaksud bukanlah waktu natural atau geografi yang terikat oleh ruang dan masa, akan tetapi tenggelam dalam ekstase dan kehadiran bersama Allah dengan *murāqabah*. Artinya dia tenggelam dengan sesuatu yang lebih utama dalam melakukan sesuatu yang dicari pada saat itu, dan waktu itu diperoleh dari inisiatif Allah.<sup>99</sup> Jadi penyia-nyiaan waktu disini adalah penyia-nyiaan waktu khusus bersama Allah,<sup>100</sup> dan untuk itu dia harus bertaubat.

---

<sup>98</sup> Ibid., 167–168.

<sup>99</sup> Tamami HAG, *Psikologi Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), 234.

<sup>100</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, 169.

b. Inabah

Inabah merupakan manzilah setelah *manzilah* taubat. Inabah secara bahasa berarti kembali, yaitu kembali kepada kebenaran. Arti ini mengandung tiga hal yaitu: 1) kembali kepada kebenaran karena ingin perbaikan, sebagaimana kembali kepada kebenaran karena ingin menyatakan kesalahan dan memintak maaf; 2) kembali kepada Allah karena memenuhi hak, sebagaimana ia kembali karena ingin menepati perjanjian kepada-Nya. Engkau kembali kepada Allah, pertama-tama dengan masuk ke dalam ikatan perjalanan, dan kedua kalinya engkau memenuhi perjanjian itu. Semua sisi agama merupakan perjanjian dan pemenuhan; 3) kembali kepada Allah secara seketika, sebagaimana dorongan untuk menepati seruan.<sup>101</sup>

Inabah adalah kembali dan menetapnya hati kepada Allah sebagaimana menetapnya badan (i'tikaf) di dalam masjid. Hakekatnya adalah menetapnya hati dalam mencintai-Nya, mengingat-Nya karena keagungan-Nya, dan menetap dan kembalinya anggota badan dalam ketaatan kepada-Nya dengan keikhlasan dan mengikuti rasul-Nya.<sup>102</sup>

Inabah ada dua macam, *inābah rubūbiyyah*, yang merupakan inabahnya seluruh makhluk baik yang beriman maupun yang kafir tidak beriman. Inabah macam ini terkandung dalam QS. 30: 33. Inabah kedua adalah *inābah ulūhiyyah*, disebut juga inabah para wali Allah, yakni inabah penghambaan dan cinta. Dalam

---

<sup>101</sup> Ibid., 271–272.

<sup>102</sup> al-Jawzīyah, *al-Fawā'id*, 284.

inabah ini terkandung empat hal yaitu mencintai-Nya, tunduk kepada-Nya, bergegas menuju-Nya, dan menolak selain-Nya.<sup>103</sup>

Menurut Ibn Qayyim seorang *sālik* dinyatakan telah melakukan inabah dengan benar jika tampak tanda-tanda inabah yaitu, tidak meremehkan orang yang suka lalai (*ahl ghafalah*), takut mereka dengan kelalainanya mendapat musibah, dengan tetap berharap mendapatkan rahmat dari Allah. Dia tidak hanya berharap rahmat untuk dirinya tapi juga untuk orang yang lalai itu, dan juga takut dirinya tertimpa musibah. Jika dia harus meremehkan orang itu, maka dia harus lebih meremehkan dirinya dibanding orang lain.

Dalam berinabah kepada Allah, Ibn Qayyim al-Jawziyah menyatakan bahwa tingkatan-tingkatan manusia berbeda-beda.<sup>104</sup> Ada orang yang berinabah dengan kembali kepada Allah dari kekhilafan-kekhilafan dan kemaksiatan. Inabah orang ini bersumber dari melihat ancaman Allah. Inabah ini juga disebabkan oleh ilmu, rasa takut dan rasa kehati-hatian.

Ada juga yang berinabah dengan cara melakukan berbagai macam ibadah dan berkorban. Dia berusaha sekuat tenaga untuk berinabah sehingga diselimkan rasa cinta dan suka untuk melakukan ketaatan dan berbagai macam pengorbanan. Inabah ini bersumber dari rasa harap akan janji dan balasan, serta cinta akan karamah. Orang yang berinabah ini lebih sederhana dan lebih lapang dada dari tingkatan sebelumnya. Sisi pengharapan akan rahmat karunia dan pemberian lebih mendominasi golongan ini.

---

<sup>103</sup> al-Jawzīyah, *Tarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa`ādatayn*, 373.

<sup>104</sup> Ibid., 373–375.

Ada juga yang berinabah kepada Allah dengan cara merendahkan diri, berdoa, berhajat kepada-Nya, dan hasrat, serta meminta seluruh kebutuhannya. Inabah ini bersumber dari penyaksiannya atas kemuliaan, kekayaan, kekudratan Allah. Maka mereka menyandarkan kebutuhan dan menggantungkan harapan mereka kepada-Nya.

Ada juga yang berinabah ketika dalam keadaan kesusahan dan kesempitan saja. Inabah ini adalah inabah keterpaksaan tidak ada pilihan, seperti halnya orang yang dinyatakan dalam Alquran QS. 17: 67.

#### c. Zuhud

*Maqām* zuhud merupakan *maqām* yang tinggi yang dianjurkan oleh Alquran dan sunnah. Zuhud telah diamalkan oleh para salaf al-saleh yang merupakan contoh yang ideal untuk sikap zuhud ini. Menurut mereka zuhud adalah mengeluarkan cinta duna dari hati tidak melirik sedikit pun ke dunia ini dengan hatinya dan mereka tidak disibukkan olehnya dari tujuan yang telah ditetapkan oleh (beribadah) Allah.<sup>105</sup> Zuhud tidak terkait banyak sedikitnya harta bagi seorang *zāhid* akan tetapi terkait pandangan mereka tentang dunia itu. Jika dunia meresap dan berdiam dalam hati mereka, mereka tidak dapat disebut sebagai seorang *zāhid* walaupun memiliki sedikit harta. Tetapi sebaliknya jika dunia tidak melekat dalam hati mereka dan mereka tidak mengubrisinya akan berkurang atau bertambah harta itu, maka dia adalah seorang *zāhid* walupun memiliki harta yang banya. Dalam hal ini Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengatakan bahwa “zuhud di dunia bukanlah mengosongkan tangan dari harta, atau

---

<sup>105</sup> Mufriḥ ibn Sulaymān al-Qūsī, *al-Manhaj al-Salafi: Ta`rifuhu, Tārīkhuhu, Majālātuhu, Qawā'iduhu, Khaṣā'isuhu* (Riyād: Dār ak-Faḍīlah, 2002), 169.

mengeluarkannya, atau duduk tidak mencari rezeki di dunia. Akan tetapi zuhud adalah mengeluarkan dunia dari dalam hati secara keseluruhan. Dia tidak akan melirik kepadanya dan tidak membiarkannya mengisi hatinya walaupun dunia ada di tangannya. Zuhud bukanlah meninggalkan dunia dari tangan sementara ia ada dalam hati, akan tetapi zuhud adalah mengeluarkan dunia dari dalam hati, dan ia ada di tangan.<sup>106</sup>

Zuhud terhadap dunia merupakan penyebab cinta kepada akhirat menjadi murni. Zuhud semacam ini akan terwujud dengan dua hal yakni:<sup>107</sup> (a) dunia adalah tempat berbagai kesusahan dan perjuangan yang menjadi pencari dunia selalu didera dengan berbagai kesulitan. Dari sini maka dunia harus dipandang sebagai sesuatu yang rendah, cepat sirna dan fana. (b) keabadian dan aneka ragam kebaikan dan kenikmatan hanya ada di akhirat, sehingga akhirat harus dijadikan prioritas utama tujuannya.

Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah zuhud adalah mengalihkan keinginan diri dari sesuatu kepada sesuatu yang lain yang lebih baik darinya. Sesuatu yang tidak disukai harus berupa sesuatu yang memang tidak disukai dengan pertimbangan tertentu.<sup>108</sup> Sehingga zuhud bukanlah sekedar meninggalkan harta dan mengeluarkannya, tetapi zuhud ialah meninggalkan dunia karena didasarkan pada pengetahuan tentang kehinaannya.

---

<sup>106</sup> Mansur ibn Muhammad al-Muqrin, *Al-Majmū` min Kalām Ibn al-Qayyim fī al-Da`wah wa al-Tarbiyah wa A`māl al-Qulūb* (Riyād: Dār Tayyibah, 2005), 1169; al-Jawzīyah, *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa`ādatayn*, 548.

<sup>107</sup> al-Jawzīyah, *al-Fawā'id*, 136.

<sup>108</sup> al-Qūṣī, *al-Manhaj al-Salafi: Ta`rifuhu, Tārīkhuhu, Majālātuhu, Qawā'iduhu, Khaṣā'isuhu*, 170.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah membagi tingkatan zuhud menjadi tiga tingkatan,<sup>109</sup> pertama, zuhud terhadap yang syubhat yaitu meninggalkan sesuatu yang masing belum jelas hukumnya apakah halal atau haram setelah meninggalkan yang haram karena tidak menyukai celaan di mata Allah, tidak menyukai kekurangan, dan tidak bergabung dengan orang-orang fasik. Zuhud ini adalah zuhudnya orang awam. Kedua, zuhud terhadap hal yang berlebihan. Zuhud ini adalah zuhud terhadap sesuatu yang berlebihan dari kebutuhan pokok dengan memaksimalkan waktu, dan melepaskan goncangan hati, dan dengan mencontoh para nabi dan *ṣiddiqīn*. Zuhud ini adalah zuhudnya orang-orang *khawāṣ*. Secara tingkatan zuhud ini lebih tinggi daripada zuhud pertama, karena seorang salik dalam tingkatan ini mengisi waktunya hanya bersama Allah, tidak menyibukkan diri dengan hal-hal duniawi sehingga ia tidak merasa kehilangan waktu sedikitpun. Sedangkan zuhud yang ketiga adalah zuhud terhadap zuhud itu sendiri. Zuhud ini adalah zuhudnya *khawāṣ al-khawāṣ*. Ada tiga cara untuk melakukan zuhud ini, yakni<sup>110</sup> 1) menghinakan perbuatan zuhudnya yaitu bahwasanya orang yang hatinya penuh dengan cinta ilahi dan pengagungan terhadap-Nya tidak akan melihat sesuatu yang dia tinggal karenanya dari dunia ini tidak patut untuk dijadikan pengurbanan, sebab dunia dengan seluruh isinya tidak akan pernah sebanding dengan sayap seekor lalat kecil. Seorang *ʿārif* tidak akan pernah melihat zuhud besar yang patut ia banggakan, bahkan dia malu untuk menyebut-nyebutnya; 2) menyeimbangkan keadaan saat mendapatkan dan

---

<sup>109</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, 339–341.

<sup>110</sup> al-Muqrin, *al-Majmūʿ Min Kalām Ibn al-Qayyim fī al-Daʿwah wa al-Tarbiyah wa Aʿmāl al-Qulūb*, 1173.

menghilangkan sesuatu, yaitu bahwa dia melihat apa yang dia tinggalkan dan dia ambil dari zuhudnya terhadap zuhud itu adalah sama, karena tidak ada kadar yang pas bagi Allah. Hal ini disebabkan pemahamannya yang benar terhadap arti zuhud itu, sehingga ketika ia berzuhud saat ia mengambilnya sama saja ketika ia meninggalkannya karena hasratnya lebih tinggi dibandingkan dengan perhatiannya terhadap pengambilan dan peninggalan tersebut; 3) tidak berpikir untuk mendapatkan balasan, yaitu bahwa seorang yang menganggap dunia ini kecil dengan hatinya keadaan-keadaannya akan tetap seimbang baik dalam hal ketika ia mengambil bagiannya dari dunia ini atau ketika ia meninggalkannya. Dia tidak melihat bahwa mendapatkan balasan berupa derajat dari apa yang dia tinggalkan.

d. *Khawf*

Bagi hati salah satu *manzilah* yang sangat penting dan paling bermanfaat adalah *khawf* (takut). Ia merupakan *manzilah* yang harus disinggahi bagi setiap orang. Sikap ini disanjung dan dipuji oleh Allah dalam Alquran QS. 23: 57-61. Dalam sebuah riwayat yang diriwayatkan oleh Ahmad dan al-Timidhī bahwa Rasulullah menjelaskan maksud dari “hati yang takut” (قلوبهم وجله) dari ayat 60 QS. 23 tersebut adalah hati orang yang berpuasa, shalat, mengeluarkan sedekah, namun ia takut amalnya tidak diterima.

Mengomentari ayat tersebut al-Ḥasan al-Baṣrī, salah seorang dari ulama salaf, menyatakan bahwa mereka itu adalah orang-orang yang melakukan berbagai macam ketaatan dan tetap berusaha keras untuk melakukannya, akan tetapi mereka resah dan takut jika amal kebaikan mereka ditolak. Sebab orang

mukmin menghimpun antara kebajikan dan ketakun, dan orang munafik menghimpun antara kejahatan dan rasa aman.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah berpandangan bahwa *khawf* adalah salah satu dari rukun iman dan ihsan yang merupakan poros *maqāmāt* para *sālik* yaitu *mahabbah*, *khawf*, dan *raja'*.<sup>111</sup> Beliau mengumpulkan ketiga *maqām* ini sebagai sarana berwasilah bertakarub kepada Allah, dimana ketika ingin mendekati diri kepada Allah harus dengan mencintai-Nya, mengerjakan apa yang disukai-Nya, kemudian mengharap rahmat dan takut kepada azab-Nya.

Dalam memaparkan definisi dan hakekat *khawf*, beliau menjelaskan bahwa terdapat beberapa kata berdekatan maknanya dengan kata *khawf* namun tidak sinonim. Kata-kata itu “*hashyah*”, “*rahbah*”, “*wajal*”, dan *haybah*. Mengutip pendapat al-Junayd, beliau mendefinisikan *khawf* sebagai “mengantisipasi hukuman dalam setiap helaan nafas.”<sup>112</sup> Adapun *hashyah* lebih khusus lagi dari *khawf* dan milik para ulama yaitu rasa takut yang dibarengi dengan pengetahuan. Sedangkan “*rahbah*” adalah perimbangan untuk lari dari sesuatu yang tidak disukai. Ia merupakan lawan dari kata “*raghbah*” yakni sebuah keinginan hati untuk mencari yang disukai. Dan kata yang lain adalah “*wajal*” artinya hati yang menggigil dan bergetar karena mengingat orang yang ditakuti kekuasaan dan hukumannya atau saat melihatnya. Dan *Haybah* artinya ketakutan yang disertai pengagungan dan penghormatan, yang biasanya juga disertai rasa cinta.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Ibid., 350.

<sup>112</sup> al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, 127.

<sup>113</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, 319–320.

Dari sini dapat dilihat bahwa *khawf* merupakan sifat orang-orang mukmin secara umum, *hashyah* merupakan sifat ulama *ʿarifīn*, *haybah* merupakan sifat para pencinta (*muhībbīn*), sedangkan *wajal* merupakan sifat orang-orang yang mendekatkan diri (*muqarrabīn*). *Khawf* dan *hashyah* terjadi tergantung seberapa banyak ilmu dan maʿrifat yang dimiliki oleh seseorang. Orang yang mempunyai sifat *khawf* lebih suka melarikan diri atau menahan diri, sedangkan orang yang memiliki sifat *hashyah* lebih suka berlindung kepada ilmu. Perumpamaan di antara keduanya seperti orang yang sama sekali tidak mengerti ilmu kedokteran dan seorang dokter yang andal. Orang yang tidak mengerti ilmu kedokteran lebih mengandalkan pertahanan dan upaya melarikan diri, sedangkan dokter mengandalkan ilmu dan pengetahuannya tentang penyakit dan obat.

Dapat dikatakan juga bahwa pada hakekatnya tingkat *khawf* seorang hamba sangat tergantung pada tingkat pengetahuannya tentang tuhan dan kedekatannya dengan Tuhan. Semakin tinggi pengetahuan dan kedekatannya dengan Tuhan semakin tinggi *khawf* dan *hashyah*-nya, dan sebaliknya.

Kemudian Ibn Qayyim al-Jawzīyah membagi *khawf* menjadi tiga tingkatan:<sup>114</sup> pertama, *khawf* terhadap hukuman, yaitu *khawf*-nya orang-orang awam. *Khawf* ini muncul karena mempercayai ancaman, mengingat kesalahan diri sendiri, dan mengamati akibatnya. *Khawf* ini didahului dengan perasaan dan ilmu, karena mustahil seseorang takut jika dia tidak merasakannya.

Sejauh mana seseorang merasakan suatu sebab dapat menjurus ke sesuatu yang ditakuti, maka sejauh itu pula ketakutannya. Seorang yang tidak percaya

---

<sup>114</sup> Ibid., 321–322; al-Jawzīyah, *Tarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Saʿadatayn*, 612.

akan suatu sebab yang dapat menjurus ke sesuatu yang tidak disukainya, dia tidak akan takut. Seorang yang percaya akan sebab itu dapat menjurus ke sesuatu yang tidak disukainya, namun dia tidak mengetahui gambarannya secara pasti, dia tidak takut seperti ketakutan yang pertama. Jika dia tahu gambarannya, maka muncullah ketakutan itu. Inilah makna munculnya pembenaran ancaman, mengingat kesalahan dan mengaitkan akibat.

Kedua, *khawf* terhadap tipu daya selagi dia dalam keadaan sadar dan yang bisa mengganggu kesenangan hatinya. Dengan kata lain, siapa yang dalam keadaan sadar dan tidak lalai serta hidup secara normal, tentu akan merasakan kesenangan. Sebab tidak ada yang lebih menyenangkan selain dalam keadaan sadar. Jika dia dalam keadaan sadar, berarti dia harus merasa takut terhadap tipu daya atau jika kesadaran dan kesenangan itu terampas.

Ketiga, *khawf* yang merupakan *khawf*-nya orang-orang khusus, yang praktis tidak lagi mempunyai *khawf* selain dari *haybah* karena pengagungan. Ini merupakan derajat paling tinggi dalam *khawf*. Bayang-bayang *khawf* muncul jika ada pemutusan dan hambatan hubungan. Sementara orang-orang yang khusus ini adalah mereka yang sudah sampai dan dekat dengan Allah. Jadi *khawf* mereka bukan *khawf* yang senantiasa membayang-bayangi, seperti rasa takutnya orang-orang yang berbuat salah. Sebab Allah senantiasa bersama mereka, menerima mereka dan mencintai mereka.

Dalam perjalanannya menuju Allah, hati itu diibaratkan bagai seekor burung. Cinta merupakan kepala burung itu, rasa takut dan berharap adalah dua buah sayapnya. Selagi kepala dan dua sayap normal, maka burung itu bisa terbang

dengan baik. Jika kepala terputus maka ia akan mati. Jika dua sayap tidak ada, maka ia tidak bisa berbuat apa-apa. Tapi orang-orang salaf lebih suka memperhatikan kesehatan sayap rasa takut daripada sayap harapan. Tapi saat ke luar dari dunia mereka lebih memprioritaskan sayap harapan daripada sayap rasa takut.

e. *Rajā'*

Sebagaimana disebutkan pada *maqām* khawf bahwa bangunan iman terdiri atas tiga hal yakni *mahabbah*, *khawf*, dan *rajā'*. *Rajā'* adalah sesuatu yang mendorong hati menuju negeri sang kekasih, yakni Allah dan kampung akhirat, dan menjadikan perjalanan menujunya lebih baik. Ada juga yang mengatakan bahwa *rajā'* adalah percaya dengan kebaikan Allah. Yang lain mengatakan *rajā'* merupakan kegembiraan akan kebaikan dan pemberian Allah serta tenang karena melihat kemuliaan-Nya.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah membedakan *rajā'* dan *tamannī* (berangan-angan). *Rajā'* adalah sikap yang dilakukan dengan penuh usaha dan tawakal kepada Allah. Sedangkan *tamannī* merupakan sebuah angan-angan yang dilakukan dengan kemalasan. Orang yang berangan-angan ini tidak melakukannya dengan penuh kesungguhan dan perjuangan. Seperti seorang yang berangan-angan memiliki sepetak tanah untuk ditanami kemudian memetik hasil, akan tetapi itu hanya di angan-angannya, tidak pernah dia berusaha dengan sungguh-sungguh untuk mendapatkannya. *Rajā'* seorang *salik* dikatakan benar jika dibarengi dengan perbuatan.

Ada tiga macam *raja'*, dua di antaranya terpuji, dan satu tercela.<sup>115</sup> Pertama, *raja'* seseorang yang melakukan ketaatan kepada Allah berdasarkan cahaya dari Allah, dan dia berharap mendapatkan balasannya. Kedua, *raja'* seseorang yang melakukan dosa kemudian dia bertaubat, dan berharap ampunan, kemurahan, dan kasih sayang Allah. Dan yang ketiga, *raja'* seorang yang melakukan kesalahan dan mengharap mendapat rahmat karunia Allah, akan tetapi dia tidak menyertainya dengan usaha. Inilah *raja'* yang dicela.

*Raja'* sangat penting bagi seorang *sālik* dan *ʿārif*, sebab tentunya dia tidak terlepas dari dosa yang dia harapkan pengampunannya, dan tak lepas dari aib yang dia harapkan dapat diperbaiki, tidak lepas dari amal saleh yang dia harapkan diterima, dan tidak terlepas dari usaha untuk istiqamah yang ia harapkan dapat tercapai. Beliau menambahkan, ada tiga prasyarat agar *raja'* dapat tercapai yakni, cinta terhadap apa yang diharapkan, takut hilangnya pengharapan, dan usahanya dalam memperoleh harapan itu sebisa mungkin.<sup>116</sup> Dan pencapaian *raja'* ini sangat tergantung pada cinta dan kekuatan cinta. Semakin besar dan kuat cintanya, semakin mungkin ia mencapai *raja'*.

#### f. *Maḥabbah*

Konsep *maḥabbah* Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangatlah manusiawi, karena tetap mengakui *maḥabbah* terhadap makhluk sebelum meraih tingkatan *maḥabbah* kepada Allah. Beliau meletakkan posisi *maḥabbah* secara seimbang antara cinta makhluk dan cintai Allah, dan menegaskan bahwa *maḥabbah* pada

---

<sup>115</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, 351.

<sup>116</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *al-Dā' Wa al-Dawā'* (Makkah al-Mukarramah: Dār `Ālam al-Fawāid, 1429), 87.

mahluk adalah fitrah manusia. *Maḥabbah* adalah wujud cinta Allah pada mahluk, dan sebagai manifestasi cinta mahluk kepada Allah. Tujuan dari *maḥabbah* adalah mendekatkan diri kepada Allah, dapat menjumpai Allah melalui ibadah dan doa, serta membimbing mahluk ke puncak penghayatan spiritualnya sebagai seorang hamba.

Di dalam konsep *maḥabbah*-nya, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyatakan bahwa setiap mahluk pasti mempunyai cinta, ikemauan, dan perilaku. Semua yang wujud (ada) tidak akan menjadi harmonis kecuali bila digerakan oleh rasa cinta terhadap yang menjadikannya sendiri. Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, jika manusia tidak pernah mencintai dan tidak mengerti tentang cinta, maka ia tidak akan pernah merasakan kebahagiaan. *maḥabbah*-lah ialah yang mendasari iman. Perilaku takwa seseorang yaitu perilaku yang bernuansa cinta, karena di dalam perilaku tersebut terdapat unsur kepatuhan kepada Sang Pencipta. *Maḥabbah* merupakan buhulnya iman, dimana orang tidak akan bisa masuk tanpa *maḥabbah*.<sup>117</sup>

Cinta dapat dirumuskan dengan memperhatikan turunan kata *maḥabbah*. *Maḥabbah* dalam bahasa Arab berasal dari kata *ḥubb*. Ada lima makna untuk akar kata *ḥubb*. Pertama, *al-ṣafa wa al-bayād* (putih bersih). Bagian gigi yang putih bersih disebut *ḥabab al-asnān*. Kedua, *al-‘uluww wa al-zuhūr* (tinggi dan tampak). Bagian tertinggi dari air hujan yang deras disebut *ḥabab al-mā’i*. Puncak gelas (cawan) disebut *ḥabab* juga. Ketiga, *al-luzūm wa al-thubūt*, terus menerus dan menetap. Unta yang menelungkup dan tidak bangkit-bangkit

---

<sup>117</sup> Ibid., 426.

dikatakan *ḥabb al-ba'īr*. Keempat, *lubb* (inti atau saripati sesuatu). Biji disebut *ḥabbah* karena itulah benih, asal, dan inti tanaman. Jantung hati, kekasih, orang yang tercinta disebut *ḥabbat al-qalb*. Kelima, *al-ḥifz wa al-imsāk* (menjaga dan menahan). Wadah untuk menyimpan dan menahan air agar tidak tumpah disebut *ḥibb al-ma'ī*.<sup>118</sup>

Beberapa definisi *maḥabbah* di atas menunjukkan pengertian *maḥabbah* yang sangat variatif, seperti beberapa terminologi beberapa ulama. Ada yang mendefinisikan *maḥabbah* sebagai perilaku yang cenderung selamanya dengan hati yang penuh gelora, sebagian ulama juga memaknai *maḥabbah* sebagai sikap mengutamakan yang dicintai dari segala sesuatu yang menyertainya, ada juga ulama yang memaknainya sebagai persetujuan hati terhadap kemauan dari yang dicintai, serta berbagai makna lainnya. Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, berbagai variasi makna *maḥabbah* di atas bukanlah pengertian yang sebenarnya yang dapat dilihat secara kasat mata. Hal ini dikarenakan perbedaan signifikan manusia yang satu dengan yang lain, sehingga *maḥabbah* memiliki dampak dan indikasi yang berbeda juga. Semua manusia mengetahui beberapa indikasinya sehingga *maḥabbah* diungkapkan berdasarkan pengetahuannya. Padahal cinta bukanlah semua itu. Namanya tidak identik dengan yang dinamai dan redaksinya tidak identik dengan pengertiannya.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Rawdat al-Muḥibbin wa Nuzhat al-Mushtāqīn* (Makkah al-Mukarramah: Dār Ālam al-Fawāid, 1429 H), 27–31.

<sup>119</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Mahabbatullah*, terj. Masturi Irham dan Malik Supar (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017), 63–72.

Variasi-variasi makna *mahabbah* berdasarkan berbagai sudut pandang di atas juga diakomodir oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Ia juga membagi *mahabbah* menjadi beberapa kelompok.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah membagi cinta menjadi empat bagian. Pertama, mencintai Allah, namun dengan mencintai Allah seseorang belum tentu selamat dari azab Allah, atau mendapatkan pahala-Nya. Contohnya orang-orang musyrik, penyembah salib, Yahudi, dan lain-lain yang juga mencintai Allah. Kedua, mencintai apa-apa yang dicintai Allah. Cinta inilah yang dapat menggolongkan orang yang telah masuk Islam dan mengeluarkannya dari kekafiran. Manusia yang paling cinta adalah yang paling kuat dengan cinta ini. Ketiga, cinta untuk Allah dan kepada Allah. Cinta ini termasuk perkembangan dari mencintai apa-apa yang dicintai Allah. Keempat, cinta bersama Allah. Cinta jenis ini syirik. Setiap orang mencinta sesuatu bersama Allah dan bukan untuk Allah, maka sesungguhnya dia telah mencintai sesuatu selain Allah. Inilah cinta orang-orang musyrik.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah juga membagi *mahabbah* menjadi tiga tingkatan (derajat). Tingkatan pertama: *mahabbah* yang bisa menepis bisikan setan (waswas), merasakan nikmatnya pengabdian, dan menjadi pelipur lara ketika terjadi musibah. Tingkatan kedua; *mahabbah* yang membangkitkan sikap mengutamakan yang haq di atas yang lain, menggerakkan lisan untuk menyebutkannya, mengikat hati dengan kesaksiannya. *Mahabbah* ini muncul dari hasil penelaahan terhadap sifat-sifat Allah, dan dari perenungan terhadap ayat-ayat-Nya. Dan tingkatan ketiga adalah cinta yang merenggut hati,

mematahkan semua ungkapan, menolak adanya isyarat, dan tidak bisa selesai dengan pemberian sifat. Tingkatan cinta ini merenggut semua hati orang yang mencinta, karena keelokan dzat yang dicintainya.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah memperkenalkan penggolongan cinta *al-awwām*, cinta *al-khawwāṣ*, cinta khusus, dan cinta yang bermanfaat. Cinta *al-awwām* adalah cinta masyarakat awam yang tumbuh setelah memperhatikan karunia Allah, mengikuti sunnah Rasul-Nya, tumbuh dan berkembang karena seruan menuju tujuan akhir. Cinta *al-khawwāṣ* adalah cinta yang cepat dan menyambar, memutuskan ekspresi, mempertajam indikasi dan tidak habis-habisnya memuji. Cinta khusus adalah cinta yang diperuntukkan hanya untuk Allah SWT., berupa pengabdian yang disertai dengan kerendahan, ketundukkan, dan penghormatan sekaligus. Cinta yang bermanfaat menempati tingkatan tertinggi karena bumi, langit, dan semua makhluk diciptakan berdasarkan cinta ini. Di tingkatan cinta inilah terdapat rahasia kesaksian Tiada tuhan selain Allah.<sup>120</sup>

Poros semua urusan orang melangkah menuju Allah terletak pada tingkatan cinta yang ketiga ini. Hal ini dikarenakan ia terbebas dari campuran noda, penyakit dan tujuan-tujuan tertentu, namun pemilik cinta itulah yang diinginkan dan menjadi sasaran utama. Berbeda dengan tingkatan cinta yang lain, pemiliknya masih menginginkan sesuatu dari yang dicintainya. Tingkatan yang pertama, yaitu *maḥabbah iḥsān* maksudnya sangatlah jelas. Sedangkan *maḥabbah* sifat (tingkatan kedua), pemiliknya ada bersama kenikmatan jiwanya, ketentraman hatinya dengan menelaah sifat-sifat Allah, karena kenikmatan ruh dan akal tidak

---

<sup>120</sup> Ibid., 127–151.

mustahil berada di dalam perenu'ngan terhadap sifat-sifat kesempurnaan dan keindahan.

Selanjutnya Ibn Qayyim al-Jawzīyah memberikan cara-cara untuk mencapai *maḥabbah*. Diantaranya adalah dengan cara membaca Alquran dengan *tadabbur* dan memahami makna-maknanya, *taqarrub* kepada Allah dengan ibadah-ibadah sunnah setelah menunaikan ibadah yang wajib, selalu mengingat Allah dalam setiap keadaan dengan lisan, hati, perbuatan dan keadaan, mengutamakan cinta Allah dari sesuatu yang lain termasuk diri sendiri, menyaksikan kebaikan, ihsan dan tanda kekuasaan Allah serta berbagai nikmat-Nya yang lahiriah maupun batiniah, meleburkan hati sepenuhnya di hadapan Allah, berkhawatir pada waktu turunnya Allah untuk bermunajat kepada-Nya, membaca kitab-Nya, menghadirkan hati di hadapan-Nya, beradab dengan adab ibadah dan penghambaan di hadapan Allah, kemudian diakhiri dengan ber-*istighfar* dan bertaubat, duduk bersama orang-orang yang mencintai Allah, dan menjauhkan segala sebab penghalang cinta antara hati dengan Allah. Dari sepuluh cara tersebut, para pecinta mencapai kedudukan *maḥabbah*. Dan mereka masuk kepada zat yang dicintai.

### **3. Konsep *al-Fanā'***

Salah satu di antara kritik Ibn Qayyim al-Jawzīyah terhadap faham wujudiyah tasawuf falsafi adalah konsep *al-fanā'*. Konsep *al-fanā'* ini pun

merupakan salah satu alasan beliau mengapa menjelaskan Kitab *Manāzil al-Sāirīm* karya al-Harawi.<sup>121</sup>

Konsep *fanā'* merupakan salah satu konsep dasar tasawuf yang didefinisi ulang oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Usaha ini telah membantu para ahli dan peneliti tasawuf dalam memahami konsep ini. *Fanā'* merupakan kondisi jiwa dimana sang *sālik* merasa sirna dari hal-hal inderawi, tenggelam dalam zat al-Ḥaq. *Fanā'* bukan situasi dimana seorang hilang substansi dirinya dan berubah menjadi tiada, akan tetapi kondisi jiwa yang dicirikan dengan lenyapnya sensasi indrawi seseorang dan dari penyaksian alam eksternal yang terasa dimana dia tenggelam dalam keagungan sang khalik dan penyaksian al-Ḥaq. Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengatakan:

“*fanā'* yang dimaksud oleh para sufi dan mereka berusaha untuk mencapainya adalah lenyapnya gambaran ciptaan dalam pandangan seorang hamba, dan hilang dalam ketiadaan, sebagaimana sebelum diciptakan, dan al-Ḥaq kekal seperti sebelumnya, kemudian gambaran yang menyaksikan lenyap, sehingga gambaran yang menyaksikan tersebut benar-benar hilang. Jadilah al-Ḥaq yang menyaksikan diri-Nya dengan dirinya, sebagaimana halnya sebelum dijadikannya alam, yang hakekatnya adalah lenyapnya apa yang tidak ada sebelumnya, dan kekalnya yang kekal.”<sup>122</sup>

Dari sini dapat diketahui bahwa *fanā'* yang dimaksud Ibn Qayyim al-Jawzīyah harus memiliki tiga ciri, yakni a) hilangnya ciptaan dari penyaksian atau pandangan sang hamba; b) hilangnya gambaran yang menyaksikan; dan c) hilangnya penyaksiannya dimana penyaksian itu hilang.

---

<sup>121</sup> Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓariyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1966), 107.

<sup>122</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 96.

Kemudian Ibn Qayyim al-Jawzīyah membagi *al-fanā'* menjadi tiga macam, yakni: pertama, *fanā'* dari wujud selain Allah SWT; kedua, *fanā'* dari penyaksian selain Allah SWT; dan ketiga, *fanā'* dari ibadah dan keinginan selain Allah SWT. Bentuk *fanā'* pertama merupakan *fanā'* aliran wujudiyah (*wahdat al-wujūd*) yang batil dan sesat karena meniscayakan pengingkaran terhadap pencipta, *rubūbiyyah*-Nya, ciptaan dan syariat-Nya, dan merupakan puncak kekafiran. Tujuan dari *fanā'* ini adalah bahwa seorang *salik* pada tahap ini penyaksian wujud hamba adalah esensi wujud Tuhan. Dia tidak lagi melihat dualitas antara Tuhan dan hamba, antara pencipta dan ciptaan, antara ketaatan dan kemaksiatan, akan tetapi semuanya satu. Pada awalnya ia melihat ketaatan dan kemaksiatan bersamaan, kemudian meningkat pada penyaksian semua perbuatan adalah ketaatan tidak ada kemaksiatan, yaitu penyaksian hukum dan takdir. Ia melihat ketaatan itu karena kesesuaiannya dengan hukum dan kehendak. Namun menurut sufi aliran ini, hal itu tidak cukup karena masih terdapat dualitas di dalamnya, maka kemudian akan meningkat kepada penyaksian tidak ada ketaatan dan tidak ada kemaksiatan karena ketaatan dan kemaksiatan terjadi dari yang lain untuk yang lain. Ketika ia menyaksikan ketiadaan taat dan maksiat dan lenyap di dalamnya, maka dia telah lenyap atau *fanā'* dari wujud selain Allah.<sup>123</sup>

Bentuk *fanā'* yang pertama ini ditolak oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah karena menegaskan wujud yang relatif (*al-wujūd al-mumkin*) yaitu wujud seluruh makhluk yang wujudnya bersandar pada wujud yang mutlak (*wājib al-wujūd*) atau wujud Allah. Selain itu, bentuk *fanā'* ini juga akan menggugurkan *taklīf* karena

---

<sup>123</sup> al-Jawzīyah, *Tarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa`adatayn*, 565–566. lihat juga, Ibid., 99-100.

tidak mungkin Allah akan membebani diri-Nya. Juga akan menyebabkan pengutusan para rasul oleh Allah menjadi perbuatan sia-sia yang tidak ada manfaatnya karena tidak dibutuhkan oleh alam semesta ini, sedangkan alam itu sendiri adalah gambaran citra Allah. Serta tidak ada pahala dan siksa karena Allah tidak mungkin menyiksa diri-Nya sendiri.

Bentuk kedua, *fanā'* dari penyaksian selain Allah adalah bentuk *fanā'* kebanyakan sufi *muta'akhkhir* (yang kemudian) yaitu ghaibnya seseorang dari selain yang disaksikannya, bahkan ghaibnya dari penyaksiannya dan dirinya sendiri, karena dia ghaib dengan yang ia sembah dari ibadatnya, dan dengan yang disaksikannya dengan penyaksiannya. Pada bentuk *fanā'* ini, sufi tetap membedakan antara Tuhan dengan hamba, antar ketaatan dengan kemaksiatan, dan wujud pencipta bukanlah wujud ciptaan. Kondisi seperti ini ada yang menamakannya dengan "*sukr*" atau mabuk. Kadang penyaksian hati dikuasi oleh yang dicintainya dan yang diingatnya sehingga ia hilang dan lenyap bersamanya. Diapun mengira bahwa dia bersatu dan bercampur dengan yang dicintainya bahkan dia mengira bahwa dia adalah dirinya sendiri. Dan ketika akal nya kembali (sadar) ia mengaku kekeliruannya. Karena hakekat secara substansial berbeda-beda, Tuhan tetaplah Tuhan, dan hamba tetaplah hamba, ada dualitas disitu. Akan tetapi dalam kondisi "*sukr*" mabuk, kadang perbedaan itu hilang. Bisa jadi orang sedang "*sukr*" mabuk akan mengatakan seperti apa yang diungkapkan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmī yakni "Maha suci aku" atau "tidak ada dalam jubahku kecuali Allah" atau kalimat lain semisal itu akan dihukum sebagai seorang kafir jika

kalimat itu keluar dari mulutnya dalam keadaan sadar (akalnya bersamanya). Jika tidak maka dia tidak dapat dihukumi demikian.<sup>124</sup>

Para sufi yang menganut paham *fanā'* seperti ini berbeda pendapat tentang *fanā'* ini sendiri. Ada yang mengatakan bahwa *fanā'* ini adalah tujuan dari laku spiritual suluk sehingga mereka menjadi *maqāmāt* sebagai jalan untuk mencapainya. Ada juga yang berpendapat bahwa *fanā'* ini adalah konsekuensi logis dari jalan yang ditempuh yang harus dilalui oleh seorang *sālik*. Dan ini pendapat sufi *mutaqaddimīn* (terdahulu) yang menegaskan bahwa kesempurnaan itu adalah penyaksian ubudiyah bersama penyaksian yang disembah. Dia tidak hilang (ghaib) dengan ibadahnya dari sembahannya, tidak juga dengan sembahannya dari ibadahnya.<sup>125</sup> Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, bentuk *fanā'* seperti ini bukanlah tujuan maupun konsekuensi jalan yang ditempuh, akan tetapi merupakan penghalang yang harus dihadapi oleh seorang *sālik*.

Perbedaan antara bentuk *fanā'* pertama dan kedua adalah bahwa bentuk pertama adalah hilangnya wujud selain Allah yang mana para penganutnya melihat bahwa segala sesuatu selain Allah tidak memiliki wujud dan bahwa wujud yang hak itu hanya milik Allah, serta segala sesuatu selain Allah adalah citra gambaran *al-Ḥaq* semata. Mereka meyakini hal ini dalam keadaan “*ṣaḥw*” sadar. Sedangkan bentuk kedua, yakni *fanā'* dari penyaksiaan selain Allah, penganut dalam keadaan “*ṣaḥw*” sadar meyakini adanya distingsi antar Tuhan dan hamba. Apapun yang terjadi pada dirinya adalah kondisi *ghaibah* dimana ia leyap pada dari penyaksian selain Allah dan sirna dari dirinya sendiri.

---

<sup>124</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, 100.

<sup>125</sup> al-Jawzīyah, *Ṭarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa'adatayn*, 567.

Dan yang ketiga, *fanā'* dari ibadah selain Allah. Yakni lenyapnya ia dari ibadah selain Allah, dari keinginan, cinta, ketakutan, harapan, dan tawakal kepada-Nya, serta merasa tenang kepada-Nya. Dengan semuanya itu ia lenyap *fanā'* bersama penyaksian yang lain dan keberadaannya. *fanā'* ini adalah *fanā'*nya *sālik* dari penyaksian ibadahnya dan bahkan menambah kecintaannya kepada Kekasihnya sebagai bentuk pengagungannya.<sup>126</sup> Ketika dia melihat kepada selain Allah akan bertambah cintanya kepada-Nya. Lenyapnya dengan keinginan kekasih darinya bersama keinginannya atau dengan kata lain keinginannya telah bersatu dengan keinginan – keinginan dan perintah agama – Sang Kekasih. Yang secara logika adalah bersatu dalam ilmu dan pengalaman dimana dua keinginan, dua pengetahuan menjadi satu dengan tetap terlihatnya kedua keinginan dan pengetahuan tersebut.

Bentuk *fanā'* ketiga ini menurut beliau adalah tujuan dari *maḥabbah* dan merupakan *fanā'* golongan *khawāṣ*. hal ini dikarenakan tujuan dari *maḥabbah* adalah bersatunya keinginan pencinta dan keinginan Sang Kekasih dan lenyapnya keinginan pecinta dalam keinginan Sang Kekasih. Beliau menegaskan:

“*Ittiḥād dan fanā'* ini adalah penyatuan dan *fanā'* para *khawāṣ*-nya pecinta dimana mereka *fanā'* dengan ibadah kepada kekasih mereka dari ibadah selain-Nya. *Fanā'* dengan cinta, rasa takut dan harap, tawakal dan meminta pertolongan kepada-Nya dari cinta, takut, harap, dan tawakal kepada selain-Nya.”<sup>127</sup>

Hal ini menegaskan bahwa ketika ia mencintai, ia mencintai karena Allah. Ketika membenci, ia membenci karena Allah. Seluruh perbuatannya selalu dikaitkan dengan Allah dan karena Allah sehingga ia menjalankan agamanya

<sup>126</sup> Ibid., 568–569.

<sup>127</sup> al-Jawziyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manazil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 107.

secara lahir dan batin. Allah dan rasul-Nya lebih dicintainya dibandingkan yang lain. Dia tidak akan mencintai orang yang menentang Allah dan rasul-Nya walaupun orang tersebut orang yang paling dekat dengannya. Karena *fanā'* ini ia sirna dari hawa nafsunya dan keuntungan-keuntungan hawa nafsu dengan keridaan dan hak-hak Tuhannya. *Fanā'* inilah yang disebut dengan *fanā'* yang hakiki sebagai realisasi perwujudan dari syahadat tauhid secara ilmu dan makrifat, perbuatan dan keadaan. Syahadat yang terdiri atas negasi (*lā ilāha*) dan afirmasi penegasan (*illā Allāh*) yang terkandung di dalamnya *al-fanā'* dan *al-baqā'* sehingga dia akan *fanā'* dari bertuhan kepada selain-Nya secara ilmu, pengakuan dan peribadatan, kemudian dia akan *baqā'* kekal dengan bertuhan hanya kepada-Nya (tauhid). *Fanā'* yang oleh Ibn Taymīyah disebut dengan *fanā' al-shar'ī al-dīnī* sejalan dengan yang ditegaskan oleh al-Ghazālī tentang *fanā'* seorang *salik* dari keinginannya dengan perbuatan Allah adalah bahwa dia tidak menginginkan sesuatu apapun sebab dia tidak ingin keinginan Allah bersama keinginan itu, atau seperti yang diungkapkan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmī “aku ingin untuk tidak ingin kecuali yang Dia inginkan.” Dan menurut Ibn Aṭā'illah *fanā'* ini adalah *fanā' khawāṣ al-khawāṣ* yang merupakan tauhid kepada Allah dengan menunggalkan-Nya dalam penciptaan dan pengaturan seluruh makhluk dan alam semesta.<sup>128</sup>

Sejalan dengan itu, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjelaskan tiga gradasi tingkatan *al-fanā'* sebagaimana yang dimaksudkan oleh al-Harawī. Tiga tingkatan *al-fanā'* tersebut adalah, pertama, *fanā' al-ma'rifah fī al-ma'rūf* atau *fanā'* pengetahuan dalam yang diketahui. Kedua, *fanā' shuhūd al-ṭalb* atau *fanā'*

---

<sup>128</sup> Abd al-Bārī Muḥammad Dāud, *al-Fanā' 'Inda Ṣūfiyat al-Muslimīn wa al-'Aqā'id al-Ukhrā: Dirāsah Muqāranah* (Kairo: al-Dār al-Misriyyah al-Lubnāniyyah, 1997), 193.

penyaksian pencarian. Dan yang ketiga, *fanā' `an shuhūd al-fanā'* atau *fanā'* dari penyaksian *fanā'*.<sup>129</sup> Dalam gradasi ini, pertama-tama sang *sālik* akan *fanā'* dalam ilmunya. Maksudnya dia mengetahui dengan ilmunya bahwa selain Dia adalah batil, dan bahwa eksistensinya antara dua ketiadaan, dan dia yakin esensi dirinya adalah ketiadaan. Sehingga ketiadaannya adalah esensinya, dan eksistensi (wujud) ada karena diadakan oleh Allah. Maka dia sirna dalam ilmunya sebagaimana dia sirna dalam keadaan ketiadaannya. Fase dimana Allah menerangi batin dan akal nya dengan ilmu sehingga ia melihat tidak ada pencipta dan pengatur selain Allah. Fase ini disebut juga dengan fase tauhid ilmu. Atau dengan kata lain kekuatan ilmu dan perasaannya sirna dari seluruh makhluk bersama ilmu dan makrifatnya kepada Allah dan hak-hak-Nya. *Fanā'* ini adalah *fanā'* nya ahli ilmu.

Setelah fase pertama ini, ia akan meningkat pada fase kedua yakni pengingkaran terhadap yang selain-Nya. Pengingkaran yang dimaksud disini adalah pengingkaran dalam penyaksian bukan dalam keberadaan sesuatu. Jadi pada fase ini, sang *sālik* ditampakkan pada segala perbuatan itu kembali kepada perbuatan Allah. Seluruh perbuatan-Nya kembali kepada sifat-sifat-Nya. Dan dengan adanya sifat dan zat-Nya, penyaksiannya terhadap selain-Nya sirna lenyap dari dalam hatinya, sehingga ia mengingkari sesuatu selain-Nya ada. *Fanā'* ini adalah *fanā'* nya ahli penempuh jalan dan keinginan.

Pada fase ketiga, fase yang lebih tinggi dari fase-fase sebelumnya, ia mulai ditampakkan oleh Allah keberada seluruh alam, esensi-esensi (*jawāhar*), aksiden-

---

<sup>129</sup> al-Jawzīyah, *Madarij al-Salikin Bayn Manazil Iyyaka Na 'budu wa Iyyaka Nasta 'in*, 98–99, 876.

aksiden (*a`rad*), dan atribut-atribut (*ṣifāt*) alam oleh-Nya sendiri.<sup>130</sup> Allah lah yang mengendalikan seluruh alam ini baik esensi dan aksidennya maupun atribut-atributnya, sehingga keberadaan alam ini hanya tergantung pada perbuatan dan sifat-Nya. Tidak ada wujud yang hakiki kecuali wujud itu adalah milik-Nya, yaitu wujud yang segala sesuatu butuh kepada-Nya dan tidak akan ada keberadaan wujud lain selain-Nya.

Pendapat Ibn Qayyim al-Jawzīyah tentang macam-macam dan tingkatan-tingkatan *fanā'* tersebut di atas, sejalan dengan *fanā'* yang diungkapkan oleh al-Junayd. Sebagaimana al-Junayd, Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengindari pemahaman *fanā'* yang berorientasikan “kemabukan” (*sakr*) dan lebih mempertimbangkan yang berorientasikan “kesadaran” (*al-ṣahw*) sehingga mengungkapkan “kata-kata ganjil” (*shataḥāt*) sebagaimana yang diungkap oleh al-Buṣṭāmī maupun al-Ḥallāj karena akan mengakibatkan kepada faham *ittihād* maupun *ḥulul*. Demikian juga *fanā'* ini tidak berhenti pada konsep *fanā'* itu sendiri tetapi harus disertai dengan *baqā'* yakni kekalnya ia dalam Allah. Dalam kondisi ini watak pribadi Allah kekal tetap ada, sedangkan diri sang *sālik* yang abadi berada di dalam Allah. Namun demikian sang *sālik* ketika dalam kondisi ini tidak mampu memahami Realitas Allah meskipun ia sendiri “terserap dalam Allah” dan hidup di dalam-Nya. Lagi-lagi hal ini dimaksudkan agar menghindarkan sang *sālik* dari keterjerumusan ke dalam faham penyatuan tersebut. Kesejalaran dan kesamaan konsep yang diusung oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah ini memang bukan suatu hal yang mengejutkan, karena sebagaimana pengakuan Ibn Qayyim al-Jawzīyah

---

<sup>130</sup> Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyyah fī al-Islām*, 121; al-Jawzīyah, *Madarij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 877.

bahwa metode beliau dalam melihat dan mengkritisi konsep-konsep tasawuf salah satunya mengacu pada pendapat-pendapat para sufi terdahulu, seperti al-Junayd ini.

#### 4. Konsep Tauhid

Masalah tauhid merupakan salah satu masalah yang menjadi perdebatan pada masa Ibn Qayyim al-Jawzīyah, khususnya perdebatan gurunya Ibn Taymīyah dengan para sufi. Ibn Taymīyah telah menuduh para sufi sebagai orang-orang sesat dan syirik akibat konsep tauhid yang mereka usung. Ibn Taymīyah berpandangan bahwa tauhid yang diusung para sufi telah melenceng dari Islam karena pendapat mereka khususnya tentang tawasul, memohon pertolongan kepada para wali. Ketika Ibn Taymīyah menafsirkan QS. 31: 13 tentang syirik, beliau mengatakan bahwa syirik yang dimaksud adalah syirik dalam ibadah kepada tuhan, syirik dalam ketaatan dan ketundukan, serta syirik dalam keimanan.<sup>131</sup>

Kesalahan lain dari para sufi adalah bahwa mereka tidak membedakan antara tauhid *rubūbiyyah* dengan tauhid *ilāhiyyah*. Yang dimaksud tauhid *rubūbiyyah* adalah pengakuan bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu. Semua manusia masuk dalam tauhid ini, bahkan termasuk di dalamnya orang musyrik, karena mereka mengetahui dan mengakuinya akan tetapi mereka tidak menyembah kepada Allah. Sedangkan tauhid *ilāhiyyah* adalah tauhid yang terkandung di dalamnya tauhid *rubūbiyyah* yaitu hanya Allah lah yang berhak

---

<sup>131</sup> Muṣṭafa Ḥilmī, *Ibn Taymiyah wa Al-Taṣawwuf* (Iskandariyah: Dār al-Da`wah, 1982), 319.

untuk disembah dan tidak menyekutukan-Nya.<sup>132</sup> Tauhid *ilāhiyyah* ini adalah pokok pembahasan Alquran. Akibat dari kesalahan mencampur-adukkan antara tauhid *rubūbiyyah* dengan tauhid *ilāhiyyah* adalah persepsi mereka tentang kesempurnaan seorang *sālik* adalah manakala dapat *fanā'* dalam tauhid *rubūbiyyah* sehingga pada tahapan ini yang terjadi adalah nihilisme nilai tidak ada yang baik dan tidak ada yang buruk.<sup>133</sup> Di samping itu, akibat lain adalah bahwa mereka menjadikan tauhid *rubūbiyyah* sebagai tujuan dari tasawuf, dan tidak ada perbedaan antara kekasih-kekasih (wali) Allah dengan musuh-musuh-Nya. Kritik Ibn Taymīyah ini pun tertuju kepada al-Harawī, walaupun Ibn Taymīyah sangat menghormatinya. Dalam pandangan Ibn Taymīyah bahwa *fanā'* yang dinyatakan oleh al-Harawī adalah *fanā'* dalam tauhid *rubūbiyyah* bukan dalam tauhid *ilāhiyyah*.<sup>134</sup> Hal ini menjadikan al-Harawī tidak berbeda dengan aliran Qadariyah dan Jabariyah Jahmiyah, aliran dari Safwan ibn Jahm.

Berangkat dari perbedaan pendapat antara Ibn Taymīyah dan al-Harawī tersebut, dan memaparkan pendapat para sufi terdahulu seperti al-Junayd, Ibn Qayyim al-Jawzīyah mencoba menjelaskan makna tauhid dan apa yang dikandung oleh tauhid. Sebelum mengemukakan pendapatnya, terlebih dahulu dia memaparkan pendapat al-Junayd tentang tauhid dan kemudian mendiskusikannya.

Ketika al-Junayd ditanya tentang pengertian tauhid, beliau menjawab bahwa tauhid adalah menunggalkan (*ifrād*) yang Qadim dari yang baru. Ini bermakna bahwa seseorang dikatakan sebagai seorang yang bertauhid manakala ia

---

<sup>132</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, 205; Bashir Muhammad `Uyūn, *Majmu'ah al-Tawhīd* (Damaskus: Maktabah al-Mu'ayyad, 1987), 5.

<sup>133</sup> al-Jawzīyah, *Tarīq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa`ādatayn*, 60.

<sup>134</sup> Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyyah fī al-Islām*, 118.

mampu menegaskan perbedaan-Nya dengan makhluk atau tidak mengidentikkan Allah dengan alam, dan secara zat Dia ada di mana-mana. Karena hal ini akan memunculkan faham *ḥulūl* dan *ittihād*. Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, penunggalan (*ifrād*) yang dimaksud al-Junayd ada dua bentuk, pertama, penunggalan dalam keyakinan dan pemberitaan (*ifrād fī al-i`tiqād wa al-khabar*) yaitu penegasan atas keberbedaan Allah dengan seluruh makhluk dan kemahatinggian-Nya di atas singgasana-Nya, sebagaimana yang dinyatakan oleh Alquran dan para rasul yang diutus dari rasul yang pertama hingga yang terakhir, dan penunggalan Allah dengan sifat-sifat kesempurnaan dan penetapan sifat-sifat secara terinci seperti yang telah ditetapkan Allah bagi Diri-Nya dan para rasul, serta menyucikan dari ketiadaan sifat-sifat dan keserupaan. Dalam bentuk ini penunggalan-Nya dengan keumuman qada' dan kadar-Nya bagi seluruh makhluk - baik esensi, sifat, maupun perbuatannya - semua terjadi karena kehendak, ilmu, dan hikmah-Nya. Penunggalan (*ifrād*) Allah yang kedua yakni penunggalan-Nya dari yang baru dalam ibadah. Seluruh peribadatan, cinta, meminta pertolongan, tawakal, inabah hanya ditujukan kepada-Nya. Dengan dua bentuk *ifrād* ini pada hakekatnya semua rasul diutus. Jadi penunggalan atau pengesaan Allah dari semua ciptaan dalam zat, sifat, dan perbuatan-Nya dalam keinginannya, cinta, takut dan harap.

Tauhid sebagaimana dijelaskan di atas, menurut al-Harawī adalah tujuan akhir dari *maqāmāt* dan itu bisa terjadi setelah melalui proses *fanā'*nya pikiran, karena pikiran dalam tauhid akan mengantarkan kepada kekafiran. Tauhid yang benar adalah tauhid setelah pikiran sirna, karena pikiran menunjukkan tetapnya

gambaran, sementara tauhid yang sempurna tidak akan terjadi dengan tetap adanya gambaran tersebut.

Berbeda dengan apa yang dijelaskan oleh al-Harawī, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyatakan bahwa tauhid bukan hanya akhir sebuah perjalanan menuju Allah, namun juga awal dari perjalanan itu yang harus dimulai oleh seorang *sālik*. Ia merupakan awal dia masuk islam dan akhir dia keluar dari dunia (mati).<sup>135</sup> Sebuah awal yang harus dia nyatakan melalui kalimat tauhid.

Tauhid ini, menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, terangkum dalam kalimat *tahlīl la ilāha illā Allāh* yang berarti mengesakan Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan yang lain. Ia juga bermakna keagungan hanya ditujukan kepada Allah swt. Begitu juga dengan mengantungkan harapan dan merasa takut hanyalah kepada Allah saja. Tidak ada kecintaan kepada yang lain kecuali kepada Allah semata-mata malah semua benda lain yang dicintai adalah dianggap perantara untuk menambahkan rasa cinta kepada Allah swt. Tidak bertawakkal kepada selain-Nya. Tidak bersumpah kecuali dengan nama-Nya. Tidak mengharapkan pahala kecuali kepada-Nya. Tidak ada tempat untuk memohon pertolongan sewaktu dalam kesusahan kecuali kepada-Nya. Tidak berlindung kecuali kepada-Nya. Tidak sujud kecuali kepada-Nya. Tidak menyembelih kecuali dengan nama-Nya. Akhirnya Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyimpulkan bahwa kalimat tauhid ini bermaksud menyucikan Allah s.w.t daripada segala yang baharu serta beribadah hanyalah kepada Allah s.w.t tidak kepada tuhan-tuhan yang lain.

---

<sup>135</sup> al-Jawziyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyāka Nasta 'īn*, 921.

Menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah ada dua macam tauhid, yaitu: 1) Tauhid *al-`ilmī al-khabarī al-i`tiqādī*, dan 2) Tauhid *al-qaṣd wa al-irādī*.<sup>136</sup> Kedua macam tauhid ini menjadi inti ajaran dakwah para rasul-rasul yang diutus oleh Allah kepada makhluk di muka bumi ini. Dan bahkan seluruh ayat Alquran mengandung ajaran tauhid dan menjadi saksi atasnya.<sup>137</sup> Dengan kedua macam tauhid ini, seseorang akan mendapatkan keselamatan, dan kebahagiaan, serta kemenangan.<sup>138</sup> Yang dimaksud dengan tauhid *al-ilmī al-khabarī al-i`tiqādī* adalah afirmasi sifat-sifat kesempurnaan, dan penegasian sifat-sifat keserupaan dan kesamaan, serta menyucikan-Nya dari sifat-sifat kekurangan.<sup>139</sup> Dikatakan sebagai tauhid ilmu karena keterkaitannya dengan pengetahuan tentang Tuhan dan pemberitaan tentang zat, nama-nama, dan sifat-sifat, serta perbuatan-perbuatan Allah yang terdapat dalam Alquran dan sunnah. Tauhid ini terkandung dalam QS. 112: 1-4. Tauhid ini juga membahas persoalan-persoalan keilmuan dan keyakinan sehingga dinamakan juga dengan tauhid *al-ilm wa al-i`tiqād*, Ibn Taymīyah menyebutnya tauhid *al-qawlī wa al-i`tiqād*. Hal itu karena dalam tauhid ini dibicarakan masalah-masalah yang berkenaan dengan lintasan hati dan perkataan yang menyebabkan pengakuan keimanan kepada Allah.<sup>140</sup> Tauhid *rubūbiyyah* dan tauhid *asmā wa ṣifāt* adalah bagian dari tauhid ini. Tauhid *asmā' wa ṣifāt* adalah

---

<sup>136</sup> Ibid., 21.

<sup>137</sup> Ibid., 924.

<sup>138</sup> al-Jawzīyah, *Ijtima' Al-Juyūsh al-Islāmiyah `alā Ḥarb al-Mu`aṭṭilah wa al-Jahmiyah*, 84.

<sup>139</sup> al-Shaykh Ḥāfiẓ ibn Aḥmad Ḥakamī, *Ma`ārij al-Qabūl bi Sharḥ Sullam al-Wuṣūl ilā `Ilm al-Uṣūl fī al-Tawḥīd*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), 54.

<sup>140</sup> Abd al-Azīz al-Muḥammad al-Salmān, *al-As'ilah wa al-Ajwibah al-Uṣūliyyah alā al-`Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, cet. 8. (Riyad: Maktabat al-Riyad, 1979), 34.

tauhid yang mengesakan Allah dengan segala sifat kesempurnaan dan meniadakan sifat-sifat kelemahan dan kekurangan.<sup>141</sup>

Sedangkan tauhid *al-qasḍ al-irāḍī* dinamakan demikian karena keterkaitannya dengan niat dan keinginan. Tauhid yang disebut juga dengan tauhid *al-irādī al-ṭalabī*<sup>142</sup> ini adalah tauhid yang menyeru untuk beribadah hanya kepada Allah, tauhid yang mengesakan Allah dalam segala peribadatan baik secara lahir maupun batin dengan keyakinan yang pasti bahwa hanya Dia yang berhak disembah bukan selain-Nya.<sup>143</sup> Dikarenakan pengertiannya demikian maka tauhid ini juga disebut dengan tauhid ibadah atau tauhid *ilāhiyyah*.<sup>144</sup> Tauhid ini dibangun atas dasar keikhlasan beribadah hanya kepada Allah dengan tidak menyekutukan-Nya. Dalam konteks yang lain jenis tauhid ini dapat dinyatakan sebagai tauhid praktikal. Tauhid ini terkandung dalam QS. 109: 1-6.

Secara ilmu, makrifat, dan keadaan, manusia memiliki tingkat tauhid yang berbeda-beda. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjelaskan klasifikasi tingkatan menjadi tauhid orang awam (*ʿāmah*), tauhid *khawāṣ* (*khāṣṣah*), dan tauhid *khawāṣ al-khawāṣ* (*khāṣṣat al-khāṣṣah*).<sup>145</sup> Tauhid orang awam adalah tauhid dengan penegasan dan pembuktian dengan argumentasi-argumentasi yang terlihat yaitu ciptaan ini (alam semesta) maupun yang terdengar yaitu kerasulan. Tauhid yang menjadi benar berdasarkan dalil-dalil yang menunjukkan adanya pencipta alam semesta. Tauhid yang kedua, tauhid *khawāṣ*, yaitu tauhid yang menggugurkan

<sup>141</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, 23.

<sup>142</sup> Ṣāliḥ Aḥmad al-Shāmī, *Fuṣūḥ fī Al-ʿItiqād li al-Imām Ibn Qayyim al-Jawzīyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2010), 75.

<sup>143</sup> Ḥakamī, *Ma'ārij al-Qabūl bi Sharḥ Sullam al-Wuṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl fī al-Tawḥīd*, 1:54.

<sup>144</sup> al-Qūṣī, *al-Manhaj al-Salafī: Ta'rīfuhu, Tārīkhuhu, Majālātuhu, Qawā'iduhu, Khaṣā'isuhu*, 127.

<sup>145</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, 942951.

sebab-sebab yang tampak, kemudian meninggalkan pertentangan-pertentangan akal dan ketergantungan pada dalil-dalil. Orang yang bertauhid pada tingkatan ini tidak lagi melihat dalil mengenai tauhid, tidak melihat sebab yang menjadikannya bertawakal, dan tidak ada perantara dalam keselamatannya.<sup>146</sup> Ketika itu ia akan melihat keterdahuluannya sebuah kebenaran dengan hukum dan ilmu serta menempatkan segala sesuatu pada tempatnya, dan ia akan menggugurkan sebab-sebab yang tampak itu. Tauhid ini dapat dicapai dengan *fanā'*.

Adapun tauhid yang ketiga adalah tauhid *khāṣṣat al-khāṣṣah*, yaitu tauhid Allah untuk diri-Nya dari zaman azali sebagaimana “Dia menyaksikan bahwa tiada tuhan selain Dia”, Dia berdiri sendiri dengan keqadiman-Nya dari azali. Tauhid ini juga adalah tauhid para nabi yang memiliki tingkat tauhid yang sempurna, di atas mereka ada yang lebih sempurna lagi tauhidnya yaitu para rasul. Dan di atas para rasul ada para rasul *ʿulū al-ʿazm* (ulul azmi), yakni Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Nabi Isa, dan Nabi Muhammad SAW lebih sempurna lagi tauhid mereka. Dan Nabi Ibrahim a.s. dan Nabi Muhammad SAW adalah yang paling sempurna tauhidnya. Tauhid seperti ini adalah tauhid yang merupakan tingkatan paling tinggi.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfīyyah Fī al-Islām*, 126.

<sup>147</sup> al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Naʿbudu wa Iyyāka Nastaʿīn*, 962.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan dan pembahasan dari bab sebelumnya, peneliti menyimpulkan: Pertama, landasan pemikiran tawasuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah Alquran, al-Sunnah, dan *athār* (peninggalan) para sahabat baik berupa perkataan dan perbuatan mereka. Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat menekankan keharusan konsistensi berpegang teguh pada landasan tersebut, khususnya Alquran dan al-Sunnah. Landasan yang kedua adalah perkataan Ibn Taymīyah. Ibn Qayyim al-Jawzīyah sering merujuk terlebih dahulu pendapat-pendapat Ibn Taymīyah. Hal ini bukan sesuatu hal yang mengherankan karena keterkaitan antara keduanya sebagai guru dan murid. Sosok Ibn Taymīyah sebagai seorang guru berpengaruh besar dalam membentuk kepribadian muridnya. Namun demikian ini tidak menjadikan sosok Ibn Qayyim al-Jawzīyah hilang di balik nama besar gurunya. Landasan ketiga dari pemikiran tasawuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah perkataan para sufi terdahulu karena mereka termasuk orang-orang yang istiqamah, pemimpin tarekat jalan menuju Allah, dan para syekh *`ārif bi Allāh*, selama pendapat mereka tidak bertentangan dengan kedua sumber utama Islam. Sedangkan landasan epistemologi tasawufnya adalah akal dan fitrah. Akal dan fitrah sangat berperan dalam menghasil pengetahuan, khususnya pengetahuan tentang Tuhan (*ma'rifat Allāh*), karena akal merupakan alat kunci untuk menyakini apa yang dibawa oleh para rasul dari Tuhan. Demikian juga halnya dengan fitrah

juga merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dari manusia, di mana fitrah keagamaan yang lurus telah ditanamkan oleh sang Pencipta pada diri manusia, dia merupakan pengetahuan dharuri. Tasawuf dalam pandangannya adalah akhlak, dimana secara keilmuan ia merupakan bagian dari ilmu akhlak. Tasawuf bertujuan untuk menyucikan dan memurnikan jiwa sehingga jiwa itu siap melakukan perjalanan menuju Allah, yakni sebuah jalan cinta. Dalam tasawufnya Ibn Qayyim al-Jawzīyah sangat berpegang teguh dengan prinsip-prinsip metode salafi, khusus prinsip mendahulukan syara' terhadap akal dan menolak penggunaan takwil, serta berpegang teguh pada teks-teks Alquran. Salah satu penyebab kesesatan para sufi filosof adalah dikarenakan penggunaan takwil yang berlebihan dan lebih mementingkan dan mendahulukan penggunaan akal. Pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah terhadap tasawuf adalah pandangan kritis evaluatif.

Kedua, ajaran-ajaran Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam tasawufnya berkaitan dengan konsep perjalanan menuju Tuhan, konsep *manāzil* (*maqāmāt* dan *aḥwāl*), konsep *fanā'* dan konsep tauhid. Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengistilahkan jalan pendakian menuju Allah dengan hijrah, yakni hijrah dengan hati. Hijrah yang dilakukan harus dibekali dengan ilmu syariat berdasarkan Alquran dan Sunnah, serta *āthār* (perkataan maupun perbuatan) para salaf (Sahabat). Dan dikarenakan jalan yang harus ditempuh penuh dengan halangan dan rintangan maka perlu pembimbing yang dapat menyelamatkan dari kesesatan dalam proses hijrah tersebut. Adapun mengenai konsep *al-manāzil*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menggunakan istilah ini untuk konsep *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl*. Dalam konsep *al-manāzil*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah tidak secara eksplisit menjelaskan mana yang

merupakan *maqām* dan mana yang *ḥāl*, demikian juga dengan urutannya. Pengurutan antara satu *maqām* dengan *maqām* yang lainnya adalah pengurutan yang disyaratkan berdasarkan syarat yang menyertainya. Penyebutannya dengan *lawāmi`* (kilatan-kilatan) pada awal kemunculannya, kemudian menjadi *ḥāl* ketika singgah di hati sang *ṣālik* dan menjadi *maqām* ketika menetap di hati, atau *maqām* adalah hasil dari *ḥāl*.

Sedangkan konsep *fanā`*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah membagi *fanā`* menjadi tiga, yakni *fanā` `an wujūd al-siwā*, *fanā` `an shuhūd al-siwā*, dan *fanā` `an `ibādah al-siwā*. Bentuk *fanā`* yang ketiga yang dimaksud olehnya, yakni lenyapnya kesadaran diri dari beribadah kepada selain Dia. Dan juga *fanā`* yang berarti negasi (*nafy*). *Fanā`* yang dibarengi dengan afirmasi (*ithbāt*) yang merupakan kandungan dari syahadat tauhid (*lā ilāha illā Allāh*). yaitu menegaskan (afirmasi) ketuhanan Allah dalam hati dan menegasikan ketuhanan selain-Nya. Negasi adalah *fanā`* dan afirmasi adalah *baqā`*. Dalam bahasa al-Junayd *fanā`* ini adalah *fanā` fī al-tawhīd*.

Sedangkan yang berkenaan dengan konsep tauhid, maka tauhid dalam pemikiran tasawuf salafi Ibn Qayyim al-Jawzīyah merupakan awal dan tujuan akhir dari sebuah perjalanan menuju Allah. Tauhid yang dimaksud adalah penunggalan Allah dengan penegasan keberbedaan Allah dengan seluruh makhluk ciptaan-Nya, dan penunggalan-Nya dengan sifat-sifat kesempurnaan-Nya dan penyuciannya dari ketiadaan sifat-sifat. Ada dua tauhid menurut Ibn Qayyim al-Jawzīyah, yakni tauhid *al-`ilmī* dan tauhid *al-qaṣd wa al-irādī*. Dalam tauhid *al-`ilmī* yang disebut juga dengan tauhid rubūbiyyah, penegasan terhadap keesaan-Nya dalam mencipta dan mengelola alam semesta. Tidak hanya orang muslim yang meyakini tauhid ini,

akan tetapi kaum musyrikin juga percaya dengan adanya pencipta dan pengelola alam ini. Sedangkan dalam tauhid *al-qaṣd wa al-irādī* penegasan keesaan Allah dalam peribadatan hanya kepada-Nya baik secara lahir maupun batin.

## **B. Implikasi Teoritis**

Penolakan aliran Salafi terhadap tasawuf secara keseluruhan sangat jelas saat ini. Tasawuf dan Salafi ibarat air dan minyak, bagaimanapun usaha mengaduknya dengan keras agar dapat bercampur, tidak akan pernah bisa terjadi. Hal ini diperkuat oleh tesis Elizabet Seriyeh yang menyatakan aliran salafi merupakan aliran anti sufi. Dan keresahan Yusuf al-Qarḍāwī yang mengajak umat agar men-salafi-kan tasawuf dan men-tasawuf-kan salafi (*taslīf al-taṣawwuf wa taṣwīf al-salafī*), atau dengan kata lain mendamaikan tasawuf dan salafi. Tesis tersebut tertolak manakala memahami dengan benar konsep-konsep tasawuf yang dipaparkan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Ibn Qayyim al-Jawzīyah tidak sepenuhnya menolak ataupun menerima tasawuf. Ia hanya menolak tasawuf dan anti sufi yang tidak sesuai dan bertentangan dengan syariat, khususnya tasawuf falsafi yang cenderung tidak membedakan antara Khalik dan makhluk. Bahkan Abd al-Hāfiz ibn Abd al-Ḥaq al-Makkī menegaskan bahwa bisa jadi aliran Salafi yang menolak tasawuf adalah ulama-ulama yang mengaku ulama aliran salafi.

Penerapan karakteristik tasawuf sebagaimana yang dinyatakan al-Taftāzānī yang salah satunya adalah penggunaan simbol-simbol dalam tasawuf tidak dapat dilakukan dalam tasawuf salafi Ibn Qayyim. Sebab penggunaan simbol akan menuntun pada penggunaan takwil, sementara Ibn Qayyim al-Jawziyah sangat berpegang teguh pada metode salaf yang salah satunya adalah menolak menerapkan

takwil. Karakteristik tasawuf yang diajukan oleh al-Taftāzānī tidak dapat diterapkan di seluruh tipologi tasawuf.

Gerakan hijrah yang sekarang lagi marak dalam masyarakat yang lebih menekankan pada aspek lahiriyah dengan slogan-slogan “syar’i” lebih banyak berorientasikan hijrah dengan badan, sebuah hijrah yang lebih menekankan aspek lahiriah. Sementara Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang mengistilahkan perjalanan menuju Allah dengan hijrah adalah hijrah dengan hati. Sebuah gerakan hijrah yang harus dituntun oleh seorang pembimbing dan dibimbing di bawah naungan Alquran dan al-Sunnah yang dapat menjadikan aspek ruhaniah lebih terarah kepada pembenahan akhlak. Penegakan amar makruf dan nahi mungkar sejatinya harus mendahulukan kelembutan sikap dan kesantunan kata-kata sehingga lebih bisa diterima, dibandingkan dengan memperagakan kekerasan dan sikap radikal dan ekstrim.

### **C. Rekomendasi**

Kajian tentang tasawuf dan salafi sangat terbatas dilakukan oleh para peneliti. Salah satu ruang yang dapat dijadikan penelitian adalah kecenderungan aliran salafi saat ini yang menolak tasawuf secara keseluruhan.

Dari sisi tokoh yang dibahas, rekomendasi yang dapat diberikan adalah penelitian tentang karya-karyanya yang sering kali terjadi pengulangan-pengulangan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Arabi, Ibn. *Al-Futuhāt Al-Makkiyah*. Vol. II. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Abali, Mukhlis. “Kesatuan Eksistensial: Dari Yang Satu Menuju Yang Banyak.” In *Tasawuf Yang Dipuja Tasawuf Yang Dikutuk, Kasak-Kusuk Spiritualitas Islam*, edited by Mukhlis. Yogyakarta: Genta Press, 2008.
- Abdullah, Muhammad. “Pemikiran Ibn Qayyim Al-Jawziyyah Tentang Tazkiyat al-Nafs Dan Relevansinya Dalam Pembinaan Tahanan Dan Narapidana Lembaga Pemasarakatan Kelas II A Sidoarjo.” UIN Sunan Ampel, 2015.
- Aceh, Abu Bakar. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*. Solo: Ramadhani, 1984.
- Affifi, Abū al-’Elā. *Al-Taṣawwuf: Al-Thawrah al-Rūḥiyyah Fī al-Islām*. Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1963.
- \_\_\_\_\_. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn Al-Arabi*. Cambridge: University Press, 1939.
- Arbawi (al), Umar. *Kitab Al-Tawhid*. Aljazair: Matba’at Waraqat Asriyah, 1984.
- Al Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibn Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Alif, Muhammad. “Tauhid Dalam Tasawuf.” *Aqlania* 8, no. 2 (2017): 97–129.
- Amin, Samsul Munir. *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2015.
- Ansary, Tamim. *Dari Puncak Baghdad: Sejarah Dunia Versi Islam*. Translated by Yuliani Lupito. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2018.
- Anwar, Rosihon, and Mukhtar Solihin. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Ardiansyah. “Pengaruh Mazhab Hanbali Dan Pemikiran Ibnu Taimiyah Dalam Paham Salafi.” *Analytica*, 2, no. 2 (2013): 246–261.
- Arikhah. “Reaktualisasi Pemikiran Ibn Qayyim Al-Jawziyah Dalam Pengembangan Tasawuf.” *Jurnal al-Taqaddum*, 8, no. 1, (July 2016): 73–89.
- Armstrong, Amatullah. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Translated by MS. Nasrullah and Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 1996.
- Armstrong, Karen. *Menerobos Kegelapan*. Translated by Yuliani Lupito. Bandung: Mizan, 2004.

- Al-Razi, Syamsuddin. *Menyelami Spiritualitas Islam, Jalan Menemukan Jati Diri*. Tangerang: Alifia Books, 2019.
- As, Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- Asqalanī (al), Ahmad ibn Hajar. *Ad-Durar al-Kaminah Fi A'yan al-Mi'ah Ats-Tsamīnah*. Mesir: Mathba'ah al-Madani, t.th.
- Atkinson, Rita L. *Pengantar Psikologi*. Translated by Widjaja Kusuma. XI. Vol. 1. Interaksara, 2000.
- Azra, Azyumardi. "Sufisme Dan 'Yang Modern.'" In *Urban Sufism*, edited by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2008.
- Baker, Anton. *Metode-Metode Filsafat*. Jakarta: Galia Indonesia, 1984.
- Baqarī (al), Aḥmad Māhir Maḥmūd. *Ibn Al-Qayyim Min Athārihi al-'Ilmiyyah*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984.
- Barowi. "Ihsan Sebagai Puncak Ibadah: Studi Pemikiran Tasawuf Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah." *Isti'dal* 3, no. 2, (July 2016): 131–141.
- Basiyuni, Ibrahim. *Nasy'ah a-Taṣawwuf al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1979.
- Berstein, Douglas A., and Peggy W. Nash. *Essential of Psychology*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1999.
- Bungin, Burhan. *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- . *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis Ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- Burnuṣī (al), Abī al-'Abbās Ahmad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Isā Zarūq al-Fāsī. *Qawā'id Al-Taṣawwuf*. Beirut: Dar ak-Kutub al-Ilmiyah, 2005.
- Cahyono, Arif Budi. "Revitalisasi Tasawuf Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah." UIN Sunan Ampel, 2018.
- Chittick, William C. *Dunia Imajinal Ibnu Arabi: Kreativitas Imajinasi Dan Persoalan Diversitas Agama*. Translated by Achmad Syahid. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- . *Jalan Cinta Sang Sufi*. Translated by M. Saad Ismail and Achmad Nidjam. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- . *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2008.

- . *Tasawuf Di Mata Kaum Sufi*. Translated by Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2002.
- . *The Self-Disclosure of God*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Choir, Tholhatul, and Ahwan Fanani, eds. *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Ernst, Carl W. *Ajaran Dan Amaliah Tasawuf: Sebuah Pengantar*. Translated by Arif Anwar. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1987.
- Falāh (al), Abd al-Ḥayyi bin al-Imād al-Hanbali, Abu. *Syadzarat Adz-Dzahab Fi Akhbar Min Dzahab*. Mesir: Maktabah Quds, 1351.
- Frager, Robert. *Obrolan Sufi Untuk Transformasi Hati, Jiwa, Dan Ruh*. Translated by Hilmi Akmal. Jakarta: Zaman, 2015.
- Ghazali (al). *Ihya' Ulum al-Din*. Vol. 4. Kairo: Maktabah al-Iman, 1996.
- . *Mukashafat Al-Qulub*. Dār al-Fikr, n.d.
- Ghozi. “Ma’rifat Allah Menurut Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Sakandari.” UIN Sunan Ampel, 2017.
- Griffin, David Ray. *Visi-Visi Postmodern: Spiritualitas Dan Masyarakat*. Translated by A. Gunawan Admiranto. Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2005.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset, 1987.
- HAG, Tamami. *Psikologi Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Hambali, Adang. “Kata Pengantar.” In *Psikologi Transpersonal*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- Hamka. *Tasawuf: Perkembangan Dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.
- Hanafi, Hassan. *Min Al-`Aqidah Ila al-Thaurah I*. Kairo: Maktabah Matbuli, 1991.
- Haq, Muhammad Zaairul. *Al-Hallaj, Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.
- Haryanti, Tri. “Sabar Dalam Pandangan Ibn Qayyim Al-Jauziyyah.” UIN Syarif Hidayatullah, 2008.

- Hasan, `Abd al-Hakim. *Al-Tasawwuf Fi Syi`r al-`Arabi*. Mesir: al-Anjal al-Misriyyah, 1954.
- Ḥasanī (al), Aḥmad ibn Muḥammad ibn `Ajībah. *Iqāz Al-Himam Fī Sharḥ al-Ḥikam*. Kairo: Dār al-Ma`ārif, t.th.
- Ḥasanī (al), Muḥammad al-Hādī. “al-Ṣūfī al-Salafī,” May 18, 2017. <https://www.echoroukonline.com/الصوفى السلفى>.
- Hasbi, Al Furqon. “Konsep Pendidikan Islam Menurut Ibn Qayyim: Relevansinya Dengan Pendidikan Modern.” Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2006.
- Hasbi, Muhammad. “Pemikiran Emanasi Dalam Filsafat Islam Dan Hubungannya Dengan Sains Modern.” *AL FIKR* 14, no. 3 (2010): 365–376.
- Ḥifni (al), Abdul Mun`im. *Mu`jam Mustalahat Al-Sufiyah*. Beirut: Dar-Masirah, n.d.
- Hughes, Albert E. *Mind, Motive, And Will, A Study of Character, Assessment, Diagnosis, and Treatment*. London: Thorsons, 1960.
- Imaduddin Abu al-Fida`Ismail bin Katsir, al-Hafizh. *Al-Bidayah Wa an-Nihayah Fi at-Tarikh*. Mesir: Mathba`ah as-Sa`adah, t.th.
- Imarah, Muhammad. *al-Salaf wa al-Salafiyah*. Kairo: al-Ahram, 2007.
- Jabiri (al), `Abid. *Al-Bunyah al-`Aql al-`Arabi Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah Ly an-Nudhum al-Ma`rifat Fi Ath-Thaqafah al-Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-`Arabi, 1993.
- Jawzīyah (al), Ibn Qayyim. *Al-Risālah al-Tabūkiyyah*. Edited by Muḥammad Azīz Shams. Makkah al-Mukarramah: Dār Ālam al-Fawāid, 1429.
- . *Rawḍat al-Muḥibbin wa Nuzhat al-Mushtāqīn*. Makkah al-Mukarramah: Dār Ālam al-Fawāid, 1429.
- . *Ḥlam Al-Muwaqqi`in `An Rabb al-`Alamin*. Vol. 1. 2 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- . *Ighāthah Al-Lahfān Min Maṣāid al-Shayṭan*. Edited by Muhammad Sayyid Kailani. Vol. 1. 2 vols. Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, t.th.
- . *Madārij Al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na`budu Wa Iyyāka Nasta`īn*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2004.
- . *Ṭarīq Al-Hijratayn Wa Bāb al-Sa`ādatayn*. Vol. 1. 2 vols. Makkah al-Mukarramah: Dār Ālam al-Fawāid, 1429.

- . *Mahabbatullah*. terj. Masturi Irham & Malik Supar. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017.
- . *Obat Hati: Antara Terapi Ibnul Qayyim Dan Ilusi Kaum Sufi*. Translated by Tajuddin. Jakarta: Darul Haq, 2007.
- . *Ijtima' Al-Juyūsh al-Islāmīyah `alā Harb al-Mu`aṭṭilah wa al-Jahmīyah*. Makkah al-Mukarramah: Dār Ālam al-Fawāid, 1431 H.
- . *Al-Ṣawā'iq al-Mursalāh Alā al-Jahmīyah wa al-Mu`aṭṭilah*. Riyāḍ: Dār al-`Aṣimah, n.d.
- Junaid (al). *Risalah Fi Al-Tawhid*. Kairo: Bar'ay Wijday, 1988.
- Kader, Ali Hassan Abder. *Imam Al-Junaid Al-Baghdadi, Pemimpin Kaum Sufi*. Yogyakarta: DIVA Press, 2018.
- Kalābādhi (al), Abū Bakar Muḥammad. *Al-Ta'āruḍ Li Madhāhib Ahl al-Taṣawuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- Kan'an, Ahmad Muhammad. *Tazkiyyat Al-Nufus Wa Tarbiyyatuha Kama Yuqarriruhu Ulama al-Salaf*. Beirut: Dar al-Qalam, tt.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, Alam, Dan Manusia*. Bandung: Mizan, 2017.
- Kattānī (al), Muḥammad ibn Ja`far. *Jalā' al-Qulūb min al-Aṣḍā' al-Ghaynīyah bi Bayān Ihāṭatihi `Alayhi al-Salām bi al-`Ulūm al-Kawnīyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005.
- Kaylānī, Qamar. *Fī Al-Taṣawwuf al-Islām*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969.
- Khānī (al), Qāsim ibn Ṣalāḥ al-Dīn. *Al-Sayr Wa al-Sulūk Ilā Malak al-Mulūk*. Edited by Sa'īd `Abd al-Fattāh]. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2002.
- Khaldūn, Abd al-Rahman ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Iskandariyah: Dār Ibn Khaldūn, t.th.
- Khizām, Anwār Fuād Abī. *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Ṣūfīyah*. Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1993.
- Knitter, Paul F. *Pengantar Teologi Agama-Agama*. Translated by Nico A. Likumahuwa. Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. "Metode Interpretasi Teks-Teks Agama Dalam Mazhab Salafi Saudi Mengenai Isu-Isu Gender." *Holistik*, 13, no. 02, (Desember 2012): 137–165.

- Kokoszka, Andrzej. *State of Consciousness: Models for Psychology and Psychotherapy*. New York: Springer, 2007.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Mahir Mahmud al-Baqari, Ahmad. *Ibnul Qayyim Min Atsarihi Al-Ilmiyah*. Beirut: Dar an-Nahdhah al-Arabiyah, 1404.
- Mahjuddin. *Akhlak Tasawuf II*. 2nd ed. Jakarta: Kalam Mulia, 2012.
- Maḥmūd, Abd al-Qādir. *Al-Falsafah al-Ṣūfiyyah Fī al-Islām: Maṣādiruhā Wa Naẓariyātuhā Wa Makānatuhā Min al-Dīn Wa al-Ḥayāh*. Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1966.
- Makkī (al), Abd al-Ḥāfiẓ ibn Malik Abd al-Ḥaq. *Mawqif Aimmat al-Ḥarakah al-Salaḥiyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2001.
- Miṣri (al), Muḥammad bin Mukarram bin Manẓūr al-Ifriqī. *Lisān Al- 'Arab*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992.
- . *Lisān Al- 'Arab*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992.
- . *Lisān Al- 'Arab*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992.
- . *Lisān Al- 'Arab*. Vol. 6. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992.
- . *Lisān Al- 'Arab*. Vol. 10. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Pustaka Rosda Karya, 2002.
- Muhadjir, Noeng. *Noeng Muhadjir, Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Muhammad, Yasien. *Insan Yang Suci*. Bandung: Mizan, 1997.
- Mulkhan, Abdul Munir. "Dari Alkoholisme Hingga Pencerahan Batin." In *Tarekat Tanpa Tarekat*, by Ahmad Najib Burhani. Jakarta: Serambi, 2002.
- Munawar (al), Muhammad bin. *Asrar Al-Tawhid Fi Maqamat al-Shaykh Abi Sa'id*. Kairo: Dar al-Misriyahli al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1966.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*. Translated by Rahmani Astuti and MS. Nasrullah. Bandung: Mizan, 2004.
- Muslim, Imam. *Sahih Muslim*. Vol. II. Beirut: Dar al-Fikr, 1987.

- Musta'in. "Makna Teologis-Sosiologis Wahdal al-Wujud Dalam Konteks Hubungan Antaragama." In *Tasawuf Yang Dipuja Tasawuf Yang Dikutuk: Kasak-Kusuk Spiritualitas Islam*, edited by Mukhlis. Yogyakarta: Genta Press, 2008.
- Nakamura, Kijiro. *Metode Zikir Dan Doa Al-Ghazali*. Translated by Uzair Fauzan. Bandung: Mizan, 2018.
- Nasr, Seyyed Hosein, ed. *Ensiklopedi Tematis Filsafat*. Translated by Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.
- . *Tasawuf Dulu Dan Sekarang*. Jakarta: Pustaka Firdaus, n.d.
- . *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam*. Translated by Ach. Maimun Syamsuddin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein, and William C. Chittick. *Islam Intelektual: Teologi, Filsafat, Ma'rifat*. Translated by Tim Perennial. Depok: Perpustakaan Salman ITB, 2001.
- Nasution, Harun. *Falsafat Dan Mistisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1999.
- Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf*. Jakarta: Rajawali Pers, 2006.
- Nicholson, R.A. *Mistik Dalam Islam*. Translated by Tim Penerjemah BA. Jakarta: Bumi Aksara, 2000.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystic of Islam*. New York: Schocken Books, 1975.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran Dan Peradaban*. Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- . *Tasawuf Perennial, Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Nurbakhsy, Javad. *Psikologi Sufi*. Translated by Arif Rakhmat. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 1998.
- Nurhaeni, Tri. "Zuhud Dalam Pandangan Ibn Qayyim Al-Jawziyyah." UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Papalia, Diane E., and Sally Wendkos Olds. *Psychology*. 2nd ed. New York: Mc. Graw-Hill, 1988.
- Qāsim, Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn, ed. *Ma'mū' Fatāwā Lī Shaikh al-Islām Aḥmad Ibn Taymiyyah*. Vol. 19. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, 2004.

- Qardawi, Yusuf. *Tawakal*. Translated by Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.
- Qushayrī (al), Abd al-Karīm. *Al-Risālah al-Qushayriyah Fī 'Ilm al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Khayr, t.th.
- Rachman, Budi Munawar. *Argumen Islam Untuk Pluralisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Islam, Second Edition*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1979.
- Rahmat, Jalaluddin. *Renungan-Renungan Sufistik*. Bandung: Mizan, 1997.
- Rajab, Ibn. *Adz-Dzail 'Ala Thabaqat al-Hanabilah*. Mesir: Mathba'ah as-Sunnah al-Muhammadiyah, 1952.
- Ridha Kahalah, Umar. *Mu'jam al-Mu'allifin*. Damaskus: at-Taraqqi, 1909.
- Rif'i, A. Bachrun, and Hasan Mud'is. *Filsafat Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam*. Translated by Sapardi Djoko Damono dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Sells, Michael A. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New York: Paulist Press, 1996.
- Shafadi (al), Shalahuddin. *Al-Wafī Bi al-Wafayat*. TP, 1961.
- Shaliba, Jamil. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Vol. II. Beirut: Dar al-Kitab, 1979.
- Sharaf al-Dīn, Abd al-'Azīm Abd al-Salām. *Ibn Qayyim Al-Jawziyyah: 'Aṣruhu Wa Manhajuhu Wa Ārāuhū Fī al-Fiqh Wa al-'Aqāid Wa al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Qalam, 1984.
- Sharqāwī (al), Ḥasan. *Mu'jam Alfāz al-Ṣufiyyah*. Kairo: Muassasah al-Mukhtār, 1987.
- Kuraydīyah, Sihām Abd Allāh. *al-Taṣawwuf al-Islāmī al-Salaḥī: Aṣluhu wa Uṣūluhu fī al-Qur'ān wa al-Sunnah wa Khaṣāiṣuhu al-Ma'nawiyah wa al-Uṣlūbiyah*. Beirut: al-Maktabah al-Arabiyyah, 2000
- Schimmel, Annemaria. *Mystical Dimension of Islam*. Carolina: The University of North Carolina Press, 1975.
- Simuh. *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*. 2nd ed. Jakarta: Rajawali Pers, 2000.

- Siradj, Said Aqiel. "Tauhid Dalam Perspektif Tasawuf." *Jurnal Islamica* 5, no. 1 (2010).
- Siregar, A. Rivai. *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufi Dan Anti-Sufi*. Translated by Ade Alimah. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Sodiq, Muhammad Anwar. "Relevansi Zuhud Terhadap Etos Kerja Manusia Modern (Studi Pemikiran Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah Dalam Kitab Madarij al-Salikin)." UIN Walisongo, 2014.
- Subandi, M.A. *Psikologi Dzikir: Studi Fenomenologi Pengalaman Transformasi Religius*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Subhan, Muhammad. "Konsep Tawakal Menurut Ibn Qayyim Al-Jawziyyah (w. 751 H/1352 M)." IAIN Sumatera Utara, n.d.
- Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmūd. *Al-Taṣawwuf: Ijābiyātuhu Wa Salbiyātuhu*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1984.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Suhrawardī, Shihā al-Dīn Umar. *'Awārif al-Ma'ārif: Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*. Translated by Ilma Nugrahani Ismail. Bandung: Pustaka Hidayah, 2007.
- Sulamī (al), Abu `Abd al-Rahman. *Jawami` Adab Al-Sufiyah Wa `Uyub an-Nafs Wa Mudawatuha*. Edited by Etan Kohlberg. Jerusalem: Academic Press, 1976.
- Suprpto. "Neo-Sufisme: Kritik Konsep Ibn Taymiyyah Terhadap Tasawuf." *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Islam dan Masyarakat*, VI, no. 1, (July 2002).
- Suryabrata, Sumadi. *Psikologi Kepribadian*. III. Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Syaukani (al), Muhammad ibn Ali. *Al-Badr Ath-Thali' Bi Mahasin Man Ba'da al-Qarni as-Sabi'*. Mesir: Mthba'ah as-Sa'adah, 1348.
- Syukur, M. Amin. *Menggugat Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- \_\_\_\_\_, and Mahsyaruddin. *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Taftāzanī (al), Abū al-Wafa al-Ghānimī. *Madkhal Ilā Al-Taṣawuf al-Islāmī*. Kairo, 1979.

- Tahānawī (al), Muḥammad ibn Alī al-Fārūqī. *Kashshaf Iṣṭilāḥ Al-Funūn*. Edited by Afī Daḥrūj. Vol. 1. Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1996.
- Taimīyah, Ibn. *Majmu` Fatawa Syaikh Al-Islam Ibn Taymiyyah*. Edited by `Abd al-Rahman and Muhammad. Vol. 11. 39 vols. Riyad, 1398.
- Tamrin, Dahlan. *Tasawuf Irfani, Tutup Nasut Buka Lahut*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.
- Tart, Charles T. "Science, State of Consciousness, and Spiritual Experiences: The Need for State-Specific Sciences." In *Transpersonal Psychologies*, edited by Charles T. Tart. New York: Harper & Row Publisher, 1975.
- Taymīyyah, Ibn. *Majmu` at Rasa'il Wa al-Masa'il*. Edited by Rasyid Ridha. Vol. 4. 4 vols. Kairo, n.d.
- Turmudhi (al), Imam. *Sunan Turmudhi*. Vol. II. Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Ṭuṣī (al), Abū Naṣr al-Sarrāj. *Al-Luma'*. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1960.
- Wahid, Din. "Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia." *Wacana*, 15, no. 2, (2014): 367–375.
- Wehrey, Frederic. dan Pollock, Katherine. "Al-Hajamāt al-Akhīrah fī Libyā dīdda Ahdāf Ṣūfiyah," January 23, 2018, <https://carnegie-mec.org/diwan/75327>.
- Zaid, Bakr Abd Allāh Abū. *Ibn Qayyim Al-Jawziyyah: Ḥayātuhu Wa Āthāruhu Wa Mawāriduhu*. Riyād: Dār al-'Aṣimah, 1423.
- \_\_\_\_\_. *Al-Taqrīb Fi Fiqhi Ibnu Qayyim al-Jauziyah*. Riyadh: Dar al-Hilal, t.th.
- Zirikī (al), Khairuddin. *Al-A'lam Qaamus Tarajum*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 2002.
- Zohar, Danah, and Ian Marshall. *SQ.: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual Dalam Berpikir Integralistik Dan Holistik Untuk Memaknai Kehidupan*. Bandung: Mizan, 2001.
- Zuhaili (al), Wahbah. *Al-Tafsir al-Munir*. Vol. XXIX. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'assir, n.d.